

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI  
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ  
AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU**

**DİN ARAŞDIRMALARI  
JURNALI**

**№ 2 (9). DEKABR 2022**

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI**  
**DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ**

**AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU**

**“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI**

**BAŞ REDAKTOR:**  
**i.f.d., dos. Aqil Şirinov**

**ELMİ REDAKTOR:**  
**f.f.d., dos. Mirmiyaz Mürsəlov**

**REDAKSİYA HEYƏTİ**

F.e.d. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədzadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffət Köse (İzmir Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafə Altundağ (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə ) • Prof. Damir Muxetdinov (Moskva İslam İnstitutu – Rusiya) • Prof. Aalia Sohail Xan (Müsəlman İnstitutu – Pakistan) • Dos. Shamsadin Kerim (“Nur-Mübarək” Misir İslam Mədəniyyəti Universiteti – Qazaxıstan) • Prof. Əbülfəzi Kiyəşimşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyyət Müdarris Universiteti – İran) • Dos. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhrəm Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • Dos. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Mirmiyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elvüsal Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • fil.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ülkar Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədzadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Qafqaz Abdurahmanov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Daşdəmir Məhmandarov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Aliyə Mürsəlova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Elnur Əzimli (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan)

**ƏDƏBİ REDAKTORLAR:**

Rəna Həsərova  
Leyla Salayeva

**MƏSUL KATİB:**

Elnurə Ağaoğlu

**KORREKTOR:**

Elnurə Ağaoğlu

**ƏLAQƏ:**

Məhəmməd Naxçıvani, 29/Yasamal/Bakı  
journal@ait.edu.az  
Tel.: (012) 436 77 66 (daxili 402),  
(070) 250 05 27

**ISSN: 2618-0030**

**Tiraj: 500**

**“Din araşdırmaları” jurnalında dərc olunan faktlar və fikirlərə görə yalnız müəlliflər məsuliyyət daşıyır.**

**№ 2 (9). DEKABR 2022**  
**© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu**

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ  
ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ**

**АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ**

**ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОЗНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”**

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:**  
д.ф.т., доц. Агиль Ширинов

**НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:**  
д.ф.ф., доц. Мирнияз Мурсалов

**СОСТАВ РЕДАКЦИИ**

Д.ф.н. Мубариз Гурбанлы (Государственный Комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Сафвет Кесе (Измирский университет Катип Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Дамир Мухетдинов (Московский исламский институт - Россия) • Проф. Аалия Сохаил Хан (Мусульманский Институт – Пакистан) • Доц. Шамсадин Керим (Египетский университет исламской культуры “Нур – Мубарак” – Казахстан) • Проф. Абульфазы Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбиат Молдарес – Иран) • Доц. Ангар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Бахрам Гасанов (Университет имени Биолента Эджевита – Турция) • Доц. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Мубариз Джамалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Илькин Алимуралов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльвюсал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аслан Халибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Виогар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Кафказ Абдурахманов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Дашдемир Махмандаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Алия Мурсалова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Эльнур Азимли (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

**ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:**

Рена Хасратова  
Лейла Салаева

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:**

Эльнара Агаоглы

**КОРРЕКТОР:**

Эльнара Агаоглы

**КОНТАКТЫ:**

Магомед Нахчивани, 29 /Ясамальский район/Баку  
journal@ait.edu.az  
Тел.: (012) 436 77 66 (внутр. 402),  
(070) 250 05 27

**ISSN: 2618-0030**

**Тираж: 500**

**Только авторы несут ответственность за факты и мысли, опубликованные в журнале  
“Религиозные исследования”.**

**№ 2 (9). ДЕКАБРЬ 2022**

**THE STATE COMMITTEE ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS  
OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN**

**AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY**

**JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES**

**Publisher editor**

**Assoc. Prof. Agil Shirinov**

**Associate editor**

**Assoc. Prof. Mirniyaz Mursalov**

**EDITORIAL BOARD**

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Prof. Etibar Najafov (Azerbaijan) • Prof. Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Prof. Saffet Kose (Izmir Katip Celebi University, Türkiye) • Prof. Nabi Mehdiyev (Trakya University, Türkiye) • Prof. Zekeriya Gular (Istanbul 29 Mayıs University, Türkiye) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara University, Türkiye) • Prof. Mustafa Altundagh (Istanbul 29 Mayıs University, Türkiye) • Prof. Muammer Erbash (Dokuz Eylul University, Türkiye) • Prof. Damir Mukhetdinov (Moscow Islamic Institute, Russia) • Prof. Aalia Sohail Khan (Muslim Institute, Pakistan) • Assoc. Prof. Shamsadin Kerim (Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak, Kazakhstan) • Prof. Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Prof. Mahammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Assoc. Prof. Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • Assoc. Prof. Bahram Hasanov (Bulent Ejevit University, Türkiye) • Assoc. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Mirmiyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elnura Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Anar Gafarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Gafgaz Abdurahmanov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Dashdemir Mahmandarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Aliya Mursalova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Elnuz Azimli (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

**COPY EDITORS:**

Rana Hasratova  
Leyla Salayeva

**EXECUTIVE SECRETARY:**

Elnara Agaoglu

**PROOFREADER:**

Elnara Agaoglu

**CONTACT:**

Mahammad Nakhchivani 29, Yasamal, Baku  
journal@ait.edu.az  
Tel.: (012) 436 77 66 (ext. 402)  
(070) 250 05 27

**ISSN: 2618-0030**

**Circulation: 500**

**Facts, views and opinions published in Journal of Religious Studies belong solely to the authors.**

**No 2 (9). DECEMBER 2022**

# MÜNDƏRİCAT

## DİN PSİXOLOGİYASI

Abraham Maslovun həyatı və “Ehtiyaclar iyerarxiyası” nəzəriyyəsi <i>Qüdrət Cəfərov</i> .....	7
---	---

## TƏFSİR

Quran dilinin yeniliyi və filoloqların fikir müxtəliflikləri <i>prof. Nəsrulla Məmmədov</i> .....	19
--	----

## FƏLSƏFƏ

Yusif Ziya Talıbzadənin islamçılıq və türk-islam birliyi görüşləri <i>f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli</i> .....	29
--	----

M.F.Axundzadənin “Həkim-i-İngilis Yuma cavab”ı və ya Qeyri-mütəbiiq iki Yuma yek cavab məktubu <i>f.f.d. Zaur Rəşidov</i> .....	57
---	----

The concept of “knowledge” in Islam and other religions <i>Zamirə İzzətgil, Assist. Prof., Dr. Elşan İzzətgil</i> .....	81
--	----

Paul Ricoeur Felsefesinde Özne ve Anlatısal Kimlik: Bir Giriş Denemesi <i>Dr. Həyyam Cəlilzadə</i> .....	97
---	----

## İSLAM HÜQUQU

Əhli-hədis və əhli-rəy mübahisələri müstəvisində istehsan dəlilinin dəyişmə seyri <i>Ramin Vəkilov</i> .....	109
--	-----

**TARİX**

Şehit Veli El-Miyâneçî Alamut Kurbanı mı?

*Mehmet Emin Koç* .....133

**MULTİKULTURALİZM**

Çağdaş Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin inkişaf perspektivləri

*i.f.d. Ceyhun Məmmədov* .....161

## ABRAHAM MASLOVUN HƏYATI VƏ “EHTİYAQLAR İYERARXİYASI” NƏZƏRİYYƏSİ

*Qüdrət Cəfərov,*  
*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun*  
*“Dinin psixologiyası” ixtisası üzrə magistrantı*  
ceferov2601@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-9715-1176

### XÜLASƏ

Müasir psixologiya tarixinin formalaşması tarixində müxtəlif cərəyanlar mövcuddur ki, bunlardan biri də humanistik psixologiya məktəbidir. Bu cərəyanın ortaya çıxmasını bir şəxs üzərində cəmləşdirmək mümkün olmasa da, iki əsas psixoloqun adın qeyd etmək mümkündür ki, bunlardan birincisi – Abraham Maslov, digəri – Karl Rocersdir. A.Maslovun humanist psixologiyaya verdiyi töhfələrə görə o, müasir psixologiya tarixində bu cərəyanın “mənəvi atası” hesab edilirdi. Təbii ki, bu dövrdə müəyyən qədər humanistik psixologiyanın izlərinə rast gəlmək olur. Maslov və Rocers adıçəkilən məktəbin sistemləşdirilməsində böyük əhəmiyyətə sahibdirlər. Humanist psixologiyanın sistemləşdirilməsi XX əsrin ortalarına təsadüf edir. Bu məqalədə isə A.Maslovun həyatı və “Ehtiyaclar iyerarxiyası” nəzəriyyəsi tədqiq etməyə çalışılmışdır. Onun fikrinə görə, ən kamil insan özünü reallaşdıran insan hesab olunur. Bunun üçün isə qeyd etdiyi kimi, fərdin beş mərhələni, yəni beş ehtiyacını qarşılamaı mütləqdir. Maslov öz nəzəriyyəsində bu ehtiyacları detallı şəkildə tədqiq edərək, müasir psixologiya tarixinə öz imzasını çəkmişdir. Qeyd olunan ehtiyaclar birbaşa olaraq insanın real həyatı ilə əlaqəlidir. Nəticə etibarilə Maslov özünü reallaşdıran fərdlərin dünya əhalisinin 10 faizini təşkil etdiyini irəli sürürdü. Həmçinin insanların özlərini reallaşdırmağa istiqamətlənmiş doğuşdan gələn meylin olduğunu da bildirirdi.

*Açar sözlər:* Abraham Maslov, humanistik psixologiya, ehtiyaclar iyerarxiyası, özünüreallaşdırma.

## Giriş

Hər bir elm sahəsində olduğu kimi, psixologiya tarixində də məşhur görüşləri görə bilərik. XIX əsrdən fəlsəfədən ayrı bir elm kimi formalaşmağa başlamış psixologiya tarixində müxtəlif cərəyanlar və ya məktəblər mövcud olmuşdur. Bu cərəyanlar öz düşüncələri, tədqiqat obyektləri, araşdırma metodlarına və digər məsələlərə görə bir-birindən fərqlilik təşkil edir. Psixologiyanın müasir dövrdə tərifli olan “şüur və davranış haqqında elm” yanaşması ikişərlik inkişaf mərhələsindən sonra bu cür formatda elm sahəsinə təqdim olunmuşdur. Bu, tarixboyu formalaşan, psixologiya sahəsində dərin izlər buraxmağa nail olmuş və günümüzdə qədər də varlığını qoruyub-saxlamağa nail olmuş **humanistik** psixologiyadır. Bu cərəyan XX əsrin ortalarından, daha konkretləşdirsək, 1960-cı illərdən Amerikada formalaşmağa başlamışdır. Heç şübhəsiz, bu cərəyan anidən ortaya çıxmış bir güc deyildir. Müəyyən proseslərin fonunda zaman-zaman formalaşmış, inkişaf etmişdir. Humanistik psixologiyanın rəsmi məktəb kimi fəaliyyətə başladığı dövrə nəzər yetirsək, Amerikada davranışçılıq və psixoanaliz hakim mövqeyə malik idi. Bununla bərabər, artıq bu cərəyanlar Vatson davranışçılığından və Freyd psixoanalizindən fərqli şaxələrə ayrılmış və bu zaman kəsiyində humanistik psixologiya adından bəhs edə bilməsi üçün bu iki cərəyanın ana fikirlərindən fərqli bir görüş ortaya qoyulmalı idi. **Davranışçılar** – insanı səbəb-nəticə prinsipinə görə tədqiq edir və bir “maşın”a bənzədirdilər. Bir sözlə, şüuru bir kənara qoyub, insan davranışlarını araşdırırdılar. Bu tədqiqatda isə “stimul-reaksiya” məfhumu hakim idi. **Psixoanaliz** insanı tədqiq etmək üçün keçmiş yaşantılara varmaq, şüuraltının araşdırılmasına verilən diqqət, cinsəliyin (libido) insanın formalaşmasında böyük önəminin olduğunu, bir sözlə, “pessimist” bir baxış bucağına malik idi. Həmçinin tədqiqatlarına psixikası normal olmayan şəxslərlə davam edirdilər. Bunlardan fərqli olaraq, **humanistik** psixologiya isə yeni bir düşüncə irəli sürdü ki, burada optimist bir baxış mövcud idi. Hansı ki, insanın tək-cə keçmişlə deyil, gələcəklə bağlı arzularının, istəklərinin, hədəflərinin, xəyallarının insan şəxsiyyətinin formalaşmasında xüsusi önəmə sahib olması düşüncəsi idi. İnsana dəyər verərək, şüurlu varlıq olmasına diqqət çəkərək, fərdin özünü reallaşdırmasına nail olacaq məhz “şüur”un araşdırılmasının bu prosesdə vacib olduğunu iddia etdilər. Həmçinin psixikası normal insanları belə araşdıraraq, “Psixologiyanı anlamaq bilərik” fikri hakim idi. Humanistik psixologiyanın adına belə diqqət etsək aydın olar ki, həqiqətən də insan



mahiyyətinə hansı dərəcədə önəm verilir. Humanistik psixologiyanın əsas prinsipləri aşağıdakılardır:

1. Şüur təcrübələri üzərində durmaq.
2. İnsan təbiətinin bütünlüyünə inanmaq.
3. Azad iradə və fərdin yaradıcı gücü üzərində durmaq.
4. İnsan ilə bağlı bütün faktorların araşdırılması.

Təsəvvür edin ki, bu düşüncələr 1960-1970-ci illərdə nə qədər insan tərəfindən qəbul oluna bilərdi. Amma bu əsnada iki psixoloqun yazıları, tədqiqatları və çıxışları humanistik psixologiyanın inkişafına təkan verdi və elmi sahədə hörmət qazanmasını təmin etdi. Nəticədə, humanistik psixologiya dedikdə ağla gələn iki psixoloq – bunlardan biri **Abraham Maslov**, digəri **Karl Roccersdir**. Biz isə bu tədqiqatda humanistik psixologiyanın “mənəvi atası” hesab edilən Abraham Maslovun həyatına, əsərlərinə və düşüncələrinə nəzər yetirəcəyik.

## Həyatı

*“Çox bədbin uşaq idim. Ailəm səfalət içində idi və anam qorxunc bir varlıq idi. Kitabxanalarda və kitablar arasında böyüdüm; heç dostum olmadı. Uşaqlığım düşünülərsə, psixopat olmadığım belə bir möcüzədir”.*

**Abraham Maslov**

Abraham Maslovun atası Smauel Rusiyadan ABŞ-a köçür və Nyu Yorkda yaşamağa başlayır. Burada qaldığı müddətdə Roza ilə evlənir. Broklində ilk uşaqları 1908-ci ildə isə dünyaya gəlir və yəhudi adət-ənənəsinə uyğun şəkildə ona dünyasını dəyişmiş olan qohumunun adını, yəni “Abraham” adını verirlər. Təxminən, bundan iki il sonra daha 3 oğlan, 3 qız dünyaya gəlir və Maslov evin ən böyük övladı olur. Atası qadın arxası ilə qaçan, spirtli içkilərə aludə olan və ailəsi ilə maraqlanmayan bir insan idi. Anası atasından fərqli olaraq, batil inanclara sahib birisi idi. Maslovun məktəbəqədərki dövrü, demək olar ki, anası ilə bağlı olan mənfi xatirələrdən ibarətdir. Anası – yəhudi dini ənənələrinə çox az riayət etməklə yanaşı, oğlunun kiçik sayılan nadincliklərini onu Tanrının mərhəmətsiz cəzası ilə qorxudaraq tərbiyə etməyə çalışan batil inanclı qadın idi. Onillər sonra belə, Maslov anasının xəbərdarlıqlarını xatırlayaraq belə deyirdi: “Dörd-beş yaşlarımda olarkən onun dediyi bir çox

şeyi təcrübə edib araşdırdım. Mənə “Bu cür davranış sərgiləsən, Tanrının şilləsini görərsən” kimi sözlər deyərdi. Bu cür davranışları etsəm də, Tanrı məni şillələmədi. İndi xatırlayıram: anama görə, pəncərədən çölə çıxsam böyüməyəcəyəm, amma pəncərədən çölə çıxdım və böyüdüm. Bu vəziyyət hər mövzuda bu şəkildə davam etdi” (Mehmet Ali Yetiş 2010, 3-4).

Maslov uşaqlığı ilə bağlı xatirələrində yəhudi olmayan bir məhəllədə yəhudi uşaq olaraq yaşadığını, tamamilə “ağ”ların olduğu məktəbdə ilk “qara”nın olduğuna bənzədirdi. Həm ailəsindən xoş olmayan münasibət, həm də məhəllədəki rahat olmayan vəziyyət onu kitabxanalara sövq etdirdi. Beş yaşından etibarən, artıq həvəskar oxucu olmuşdu. Evdən tez-tez qaçar və saatlarla kitabxanada vaxt keçirərdi. Akademik marağı Maslova sıxıntılı keçən uşaqlıq dövründə böyük dəstək vermişdi. Digər tərəfdən, görünüşünün də fərqi qində olan Maslovun yeniyetməliyə keçdiyi illər çox arıq və böyük burnundan ötrü utancaqlıq duyğusu içərisində keçirdi (Yasemin Alay 2016, 670-671).

Abraham Maslov Broklində oğlanlar liseyini bitirdiyi zaman zəkası, bacarığı və çox oxuyan biri kimi diqqətləri üzərinə çəkməyə nail olmuşdu. Özünün istəyi olmasa da, ailəsinin təkidi ilə Nyu York Şəhər Kollecinə hüquq təhsili almağa başlayır. Bu illər onun daxili dünyasının xaricə bürüzə verdiyi dövr olaraq ifadə edilə bilər. Maslov heç kəsin gözləmədiyi anda kollecdən ayrılaraq, Kornel Universitetinə daxil olur, burada fəlsəfə və psixologiya sahəsində təhsil almağa başlayır. Bir müddət sonra Korneldə müəllimi olan Titçener ilə münasibətləri qaydasında olmayan Maslov kollecə geri qayıdır. Bu geri qayıdış nəticəsində ailəsinin razı olmadığı bir evlilik reallaşdırır. Berta ilə 1928-ci ildə ailə həyatı quraraq, Viskonsinə köçür. Məhz burada yaşayarkən əvvəldən də marağı olduğu fəlsəfə sahəsində Viskonsin Universitetində magistr təhsili alır. Bu gedişlə o, maraq dairəsində olan psixologiya sahəsində doktorantura təhsili də almağa nail olur. Doktorantura təhsilini bitirdiyi 1934-cü ildə həm II Dünya Müharibəsi illərində xoş qarşılanmayan yəhudiliyi ilə, həm də böyük böhranın təsiri nəticəsində bir müddət akademik sahədən uzaq qalır. Bu dövrdə tibblə də məşğul olmağa başlayır, amma hüquq kimi tibbdə də özünü görə bilmədiyini anlayır və psixologiya sahəsinə geri dönür, 1930-1940-cı illər arasında isə ABŞ-a köçməyə məcbur olur. ABŞ-da olduğu müddətdə bir çox məşhur psixoanalist psixoloq ilə tanış olur. Xüsusilə də Alfred Adlerin ciddi şəkildə təsiri altında qalaraq, uzun zaman onun seminarlarına davam edir. Göründüyü kimi, Maslov bu çətin həyat yolunda sağlamlıq vəziyyəti ilə bağlı problemlər yaşamışdır. Bu problemlər nəticəsində müəyyən zamanlarda akademik həyata

ara verərək, özəl sektorda işləmişdir. Sağlamlığındakı problemlər 1970-ci ildə özünü daha büruzə verir. Abraham Maslov məhz həmin ildə də gəzinti əsnasında infarkt olaraq vəfat etmişdir (Mehmet Ali Yetiş 2010, 3-4).

### **Əsərləri**

Abraham Maslov həyatının nə qədər çətin keçməsinə baxmayaraq, akademik həyatında adından bəhs olunacaq bir psixoloq olmuşdur. Onun psixologiya sahəsinə verdiyi töhfələr – qələmə aldığı kitablardan, ortaya qoyduğu nəzəriyyədən, düşüncələrindən və tədqiqatlarından aydın görünür. Maslovun bir sıra kitabları işıq üzü görmüş, müəyyən dövrlərdə tərcümə edilərək, oxuculara təqdim olunmuşdur. O, yazdığı əsərləri ilə 1950-1960-cı illərdə humanistik psixologiya məktəbinin simvolu oldu. Bu fəaliyyətləri nəticəsində Amerika Humanistik Assosiasiyası tərəfindən **“İlin Humanisti”** mükafatını almışdır (Yasemin Aslay, 2016, səh:672). Onun ən məşhur kitablarından biri – “İnsan olmağın psixologiyası” adlanır. Maslov bu kitabda insan potensialına diqqət edərək, insanın həyatda özünü reallaşdırmasından bəhs edir. Bu kitabda öz sözləri ilə desək, “İnsan təbiəti ancaq obyektiv ilə subyektiv birlikdə götürüldə başa düşülə bilər. Fərdin nə olduğunu deyil, nə ola biləcəyini, nə kimi potensialları özündə ehtiva etdiyini incələmək insan növünün xoşbəxtliyi və gələcəyi baxımından çox əhəmiyyətlidir”. Bu cümlələri Maslov məhz yuxarıda qeyd olunan kitabında ifadə edərək, insanın dəyərli bir varlıq olduğundan bəhs edir (Bekir Çakar, 2015, səh:194). Bu kitabda Abraham insanlıq mənim-sənildiyi və sevildiyi zaman bir çox yerli və etnosentrik problemlərin də ortadan qalxacağını ifadə etmişdir. Çox güclü mənliyi və müəyyən bir fərdiliyi ilə təyin olunan insan həm də öz eqosunu, özünü asanlıqla və tamamilə aşaraq problemlərə diqqət yetirməyi bacarır (tər.e. Okhan Gündüz 2001, 150).

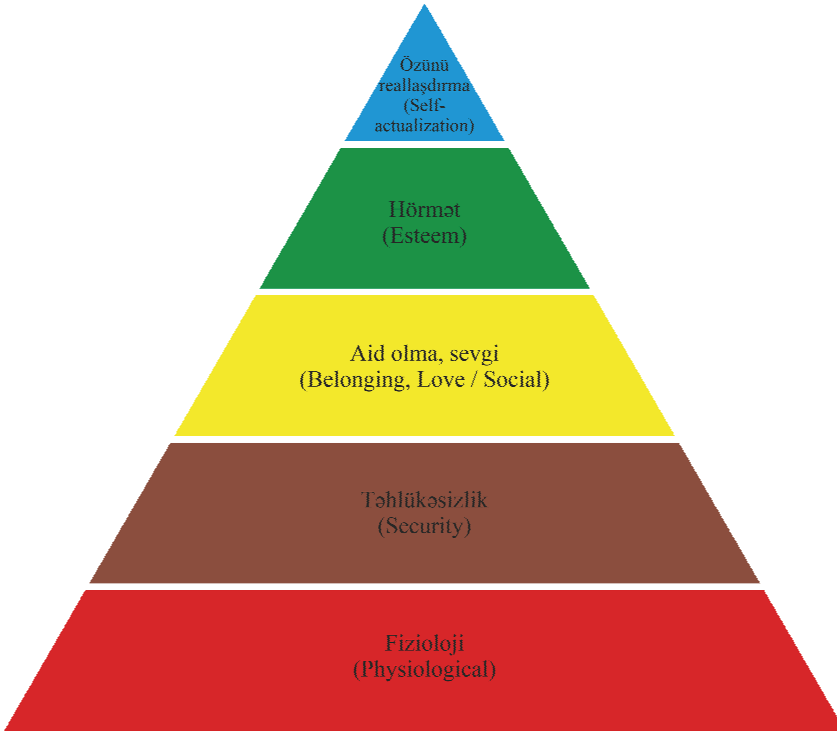
Abraham Maslov müxtəlif seminarlarda, konfranslarda, elmi tədbirlərdə iştirak edərək, öz çıxışlarını həyata keçirmişdir. Həmin konfranslardan biri də 1960-cı illərdə baş tutmuş və onun da mühüm çıxışı olmuşdur. O, bu çıxışında pik təcrübələrində motivasiyanın əhəmiyyətini vurğulamış, daha sonra isə bu fikirlərini “Dinlər, dəyərlər və pik təcrübələri” başlıqlı kitab dərc etdirmişdir. Bu kitab ilk dəfə 1964-cü ildə işıq üzü görmüşdür. Kitabda qeyd olunan məqam Maslovun elmi rədd etməməsi fikri idi ki, bu, sadəcə, elmə daha geniş miqyasda baxılmasını istəyirdi. Psixoloqların, fizikçi, kimyaçı və riyaziyyatçıların təsiri altında çox qaldığını, insanın riyaziyyat və fizika qanunları ilə izah edilə bilməyəcəyini vurğulayırdı. Maslovun “Freyd bizi psixologiyanın xəstə

tərəfləri ilə doldurdu. İndi digər sağlam tərəfi ilə bütünü tamamlamalıyıq”, – ifadəsi bu kitabın ana cümlələrindən birini ehtiva edir (Şadi Evren Şeker 2014, 2). O, pik təcrübələrin dinlər tarixində böyük əhəmiyyətə sahib olduğu fikrini irəli sürmüşdür (Koray Sönmez 2003, 22)

Yuxarıda qeyd olunan kitablar həm də türk dilinə tərcümə edilmişdir. Təəssüflər olsun, Maslovun hələ bir sıra əsərləri tərcümə edilməmiş, nəticədə insanların Maslovun digər kitabları ilə tanış olma prosesi çətinləşmişdir. İndi isə Maslovun yazdığı digər əsərləri ilə tanış ola bilərik ki, daha geniş məlumat əldə etməyimizə yardımçı olsun. Onun **“Varlığın psixologiyasına doğru” (Toward a Psychology of Being), “İnsan motivasiyası nəzəriyyəsi” (A Theory of Human Motivation), “İnsan təbiətinin daha uzaqlara çatması” (The Farther Reaches of Human Nature)** kimi kitabları günümü-zə qədər gəlib çıxmışdır. Kitablarının adlarından da göründüyü kimi, humanistik psixoloq olan Abraham Maslov insana yüksək dəyərlərlə yanaşaraq, araşdırmağa həvəsli idi. Onun bu kitablarından əlavə bir çox məqalələri, tezləri və elmi yazıları da olmuşdur.

### **“Ehtiyaclar iyerarxiyası” nəzəriyyəsi**

Abraham Maslov dedikdə ağıla, onun və eyni zamanda humanistik psixologiya nəzəriyyələri arasında ən məşhur olan “Ehtiyaclar iyerarxiyası” nəzəriyyəsi gəlir. Maslov bu nəzəriyyəsini II Dünya Müharibəsi illərində, yəni 1943-cü ildə formalaşdırmışdır. Bu nəzəriyyədə sosial bir varlıq olan insanın ehtiyac, istək və arzularından qaynaqlanan, fərdin həyatdan məmnunluğuna təsir edən ünsürləri araşdıraraq dəyərləndirmişdir. Burada qeyd olunan “həyatdan məmnun olma” ifadəsi fərdin öz həyatını həm idraki, həm də emosional olaraq dəyərləndirməsi şəklində qəbul edilir. Abraham Maslov ehtiyaclar piramidası nəzəriyyəsində şəxsin özünü reallaşdırması ilə əlaqədar bu vəziyyəti insanın həyatındakı tələblər ardıcılığı ilə izah etməyə çalışmışdır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Maslov bu nəzəriyyəsini bir psixoloq olaraq klinik mühitdə apardığı tədqiqatlardan əldə etdiyi nəticələr əsasında formalaşdırmışdır. Ona görə fərdlər bəzi hədəflər müəyyən edir və bu istiqamətdə həyatlarını qurmağa çalışırlar. Nəzəriyyəsinin son mərhələsi hesab edilən “özünü-reallaşdırma” şəklində ifadə edilən və bunun həyata keçirilməsi üçün fərdin bir sıra hədəflərə çatması lazımdır ki, Maslovda da bu beş əsas hədəfdən söhbət gedir (Cemalettin Parıltı, 2011, səh:267-268). İndi isə aşağıdakı şəkllə baxaraq, daha detallı şəkildə onun qeyd etdiyi mərhələlərə nəzər yetirək.



Beş ayrı addımla açıqlanan “Ehtiyaclar iyerarxiyası” nəzəriyyəsinə görə, insanların hədəflərini həyata keçirmək üçün bir sıra istək, gözlənti və ehtiyacların olduğu və bunların da fərqli bir şəkildə kateqoriyalara bölünərək, reallaşdırılması mümkün olacağı bildirilir. Bu ehtiyacların bir üst səviyyəyə keçidinin yalnız aşağı səviyyənin ehtiyaclarının kifayət qədər ödənilməsi ilə mümkün ola biləcəyi, yəni fərdin özünureallaşdırmasının, ancaq bu mərhələlərin sıra ilə qarşılınması ilə əldə edilə biləcəyi izah olunur (Bekir Çakar 2015, 194-195). İndi isə yuxarıdakı şəkildə göstərilən beş ehtiyaca ayrı-ayrılıqda nəzər yetirək.

### 1) Fizioloji ehtiyaclar

Bu mərhələ Maslova görə, ən təməl addım hesab edilir ki, burada fiziki ehtiyaclar olan – hava, su, yemək, yuxu, sığınacaq və digər bu kimi şeylər nəzərdə tutulur. Maslov tərəfindən bildirilən bu mərhələ, hər bir fərd üçün doğumla başlayıb, həyatının sonunadək qarşılınması lazım olan təməl ehtiyaclardır.

## **2) Təhlükəsizlik ehtiyacı**

Bu nəzəriyyənin fiziki ehtiyaclardan sonra gələn mərhələsi – təhlükəsizlik ehtiyacıdır. Təhlükəsizlik ehtiyacı özündən aşağı səviyyədə yer alan ehtiyacın qarşılınmasından sonra meydana gəlir və onun qarşılınması istiqamətində proses baş verir. Bu ehtiyacı fərdin özünüreallaşdırma yolunda bir addım olaraq düşünsək, günah işlətmək qorxusu, təhlükəsizlik orqanlarına etibar, demokratiya və insan haqları mövzularının həyatdan məmnunluq ilə olan münasibətləri Maslovun ehtiyaclar piramidası çərçivəsində araşdırma mövzusu olmuşdur. İkinci təməl ehtiyac olan təhlükəsizlik, fərdlərin, əsasən də yaşadıkları cəmiyyətdə özlərini daim təhlükəsizlikdə hiss etmələri qavrayışıdır (Bekir Çakar 2015, 196-198).

## **3) Aid olmaq, sevgi ehtiyacı**

Yuxarıda qeyd olunan hər iki ehtiyac qarşılandıqdan sonra, fərdin başqaları ilə bir yerdə olmaq, başqaları tərəfindən qəbul edilmək, onlar tərəfindən dəyər görmək, sevmək və sevilmək, dost olmaq və bu kimi digər proseslərin içərisində olmasını istəyər. Bunlar fərdin həyatında mühüm əhəmiyyətə sahib məfhumlar içərisində yer alır. Buna görə də içində olduqları mühitdə fərq edilmək istəyən şəxslər bir sosial qrupa daxil olmağa çalışırlar. Həmçinin bu ehtiyacın təməlinə insanın ictimai varlıq olduğu və digərləri ilə bir yerdə olduğu zaman özünü insan hiss etməsindən qaynaqlanır.

## **4) Hörmət ehtiyacı**

Bir qrupun içində olan və sevilən insan o qrupda daha üst bir səviyyədə olmağa, qrup içindəki və xaricindəki insanların onları təqdir etmələrini və dəyər vermələrini istəyərlər. Bu ehtiyaclar içərisində etibar etmək, özünə güvənmək, özünə hörmət etmək və azad olmaq kimi ehtiyaclar vardır. Maslov bu mövzuda hörməti iki istiqamətdə dəyərləndirir: 1) insanın özünə hörmət etməsi; 2) başqalarından hörmət görmək. Bu iki hörmət hissi də bir-biri ilə sıx əlaqəlidir. İnsanın özünəhörmət hissini formalaşmasının paralelində digərlərindən də hörmət görmək prosesi formalaşır. Maslova görə, digər ehtiyaclar ilə müqayisə olunduqda bu ehtiyacın qarşılınması daha az baş verir. Buna görə də Maslovun ehtiyaclar piramidasının son və üstün mərhələsi olan özünüreallaşdırma çox az insanda həyata keçir. Maslov apardığı tədqiqat nəticəsində universitet tələbələrinin yalnız 1 fazinin bu ehtiyac səviyyəsinə çatdığını və qarşılandığını bildirmişdir.

### **5) Özünüreallaşdırma**

İlk dörd ehtiyacdən fərqli olaraq, özünüreallaşdırma ehtiyacının davranışlar üzərindəki təsiri artan intensivliklə davam edir. Bundan əvvəl qarşılanan ehtiyacların isə get-gedə davranışlar üzərində təsirinin azaldığını görmüşdük. Bunun səbəbi isə özünü reallaşdıran insan öz potensialını kəşf etmək üçün davamlı bir şəkildə səy göstərir. Bu vəziyyət fərdin zövq alaraq bütün potensialını istifadə etməsi ilə davam edir. Ehtiyaclar piramidasının zirvəsində yer alan özünüreallaşdırma ehtiyacı fərdin öz potensialını ortaya qoyaraq, yaradıcılıq qabiliyyətinin üzə çıxarılması ilə nəticələnir. Digər ehtiyacların qarşılanmasından fərqli olaraq, bu ehtiyacın qarşılanması ilə insanın şəxsiyyəti də dəyişir. Bununla bərabər, özünü reallaşdıran insanın xüsusiyyətləri fərdə hakim olur ki, bu cür insanların aşağıdakı xüsusiyyətlərə malik olmasını müəyyən etdi:

- a) özlərini və digər insanları olduqları kimi qəbul etmək;
- b) mən mərkəzlidən əlavə problem mərkəzli olmaq; cəmiyyət və ya insanlıq üçün əhəmiyyətli gördükləri problemləri həll etməyə çalışmaq;
- c) həyata və kainatdakı baş verən hadisələrə obyektiv baxmaq;
- d) yüksək səviyyədə yaradıcılıq;
- e) düşüncə və davranışlarda spontan olmaq;
- f) digərlərindən asılı olmamaq;
- g) zarafatlardan başa düşmək;
- h) vasitələr ilə məqsədləri fərqləndirmək bacarığının olması;
- i) dürüstdür, hiylədən və rol oynamaqdan uzaq olar;
- j) məsuliyyət qəbul edir (Cemalettin Parıltı 2011, 272-274).

### **Nəticə**

Abraham Maslovun fizioloji ehtiyaclardan başlayaraq özünü reallaşdırmaq mərhələsinə çatana qədər insan üçün maddi dəyərlər təsirlərini getdikcə itirər-kən, mənəvi hesab edilən dəyərlər təsirlərini artırır. İçində olduğu sosial-mədəni mühitdə maddi dəyərlərdən başqa bir şey danışılmayan və düşünülməyən bir şəxs mənəvi dəyərlərin üstünlük təşkil etdiyi özünüreallaşdırma mərhələsinə çatması çox çətin prosesə çevrilir. Eyni zamanda, humanistik psixologiyanın əsas hədəfi insan şəxsiyyətini başa düşmək istiqamətində fərdin müsbət tərəflərini də araşdırmağın başlıca prinsip olaraq götürülməsinə dayanırdı. Bu prinsip, heç şübhəsiz, müasir psixologiyada digər məktəblərin baxışından

fərqli idi. Humanist psixologiyada əsas təhlil materialı yüksək dəyərlər, şəxsiyyətin yenilənməsi, incəsənət, sevgi, azadlıq, məsuliyyət, psixi sağlamlıq kimi mövzulardan istifadə olunur. Bu mövzuda Abraham Maslovun **“Ehtiyaclar iyerarxiyası və ya piramidası”** adlandırdığı nəzəriyyənin insan həyatında əhəmiyyəti böyükdür.

## ƏDƏBİYYAT

Abraham Maslow. (2001). tərcümə edən: Okhan Gündüz, İnsan Olmanın Psikolojisi, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, (səh.245).

Abraham Maslow. (2003). tərcümə edən: Koray Sönmez, Dinler, Değərler, Doruk Deneyimler, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, (səh.130).

Bekir Çakar. (2015). “Maslow İhtiyaclar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki”, Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi, , cilt:6 sayı:12, (səh:192-207).

Cemalettin Parıltı. (2011). “Maslow-un İhtiyaclar Hiyerarşisi Kuramında Kendini Gerçekleştirme İhtiyacı”, Gazi Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü Yönetim ve Çalışma Psikolojisi Anabilim Dalı, (səh. 267-275).

Duane P. (2016). Schultz, Sydney Ellen Schultz, Tərcümə edən: Yasemin Aslay, “Modern Psikoloji Tarihi”, Kaknüs Yayınları, (səh:670-677).

Mehmet Ali Yetiş. (2010). “Abraham Maslow Gereksinimler Sıradüzeni”, Yeditepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, (səh:3-11).

Mehmet Ulutaş. (2019). “Maslow-un İhtiyaclar Hiyerarşisi, Karşılama ve Önem Dereceleri: Bişkek Örneği”, Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimlerde Akademik Çalışmalar, sayı:1, (səh:173-189).

Abraham Maslow. (2001). tərcümə edən: Okhan Gündüz, İnsan Olmanın Psikolojisi, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, (səh.245).

Şadi Evren Şeker. (2014). “Maslow-un İhtiyaclar Piramiti”, YBS Ansiklopedisi, cilt:1, (səh:1-3).



*Гудрат Джафаров*

## **ЖИЗНЬ А.МАСЛОУ И ТЕОРИЯ ПОТРЕБНОСТЕЙ**

### **РЕЗЮМЕ**

В истории формирования современной психологии существуют различные течения, одним из которых является гуманистическая психология. Хотя возникновение этого течения невозможно связать с именем одного человека, можно отметить двух основных психологов-Абрахама Маслоу и Карла Роджерса. А.Маслоу считается «духовным отцом» этого течения в истории современной психологии за вклад в гуманистическую психологию. Естественно, до этого периода можно встретить определенные следы гуманистической психологии. Маслоу и Роджерс сыграли важную роль в систематизации упомянутой школы в середине XX века. В этой статье исследована жизнь А.Маслоу и его теория иерархии потребностей. Согласно Маслоу самый совершенный человек- человек, реализовавший себя. Для этого индивид должен удовлетворить пять уровней, то есть пять потребностей. В своей теории Маслоу детально изучил эти потребности и тем самым вписал свое имя в историю современной психологии. Указанные потребности напрямую связаны с реальной жизнью человека. Маслоу выдвинул мысль о том, что индивиды, реализовавшие себя, составляют 10 процентов населения мира. Он также предполагал, что у людей имеется врожденное влечение к самореализации.

***Ключевые слова:** Абрахам Маслоу, гуманистическая психология, иерархия потребностей, самореализация.*

*Gudrat Jafarov*

## **A.MASLOW’S LIFE AND “HIERARCHY OF NEEDS” THEORY**

### **ABSTRACT**

In the history of the formation of the history of modern psychology, there are various movements, one of which is the school of humanistic psychology. Although it is impossible to concentrate the emergence of this movement on one person, it is possible to mention the names of two main psychologists – the first of them is Abraham Maslow, and the other is Carl Rogers. Due to A. Maslow’s contributions to humanistic psychology, he was considered the “spiritual father” of this movement in the history of modern psychology. Of course, we can find traces of humanistic psychology until this period to a certain extent. Maslow and Rogers played a great role in the systematization of the mentioned school. The systematization of humanistic psychology dates back to the middle of the 20<sup>th</sup> century. This article studies A. Maslow’s life and “Hierarchy of Needs” theory. According to him, the most perfect person is considered to be a person who actualizes himself. For this, as he mentioned, it is necessary for the individual to meet the five stages, i.e. the five needs. By studying these needs in detail in his theory, Maslow left his mark on the history of modern psychology. The mentioned needs are directly related to the real life of a human. As a result, Maslow claimed that self-actualized individuals make up 10 percent of the world’s population. He also stated that people have an innate tendency towards self-actualization.

**Keywords:** *Abraham Maslow, humanistic psychology, hierarchy of needs, self-actualization.*

**Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. B.İ.Həsənov**

## **QURAN DİLİNİN YENİLİYİ VƏ FİLOLOQLARIN FİKİR MÜXTƏLİFLİKLƏRİ**

*prof. Nəsrulla Məmmədov,*

*Bakı Dövlət Universiteti*

*Ərəb filologiyası kafedrasının müəllimi*

*nasrullahbdu@mail.ru*

*ORCID: 0000-0003-3550-3743*

### **XÜLASƏ**

Məqalədə Quran dilinin yeniliyi və filoloqların bu məsələ ilə bağlı fikir müxtəlifliyindən bəhs olunur. Qeyd olunur ki, uzun əsrlər boyu adət etdikləri üslub daxilində yüksək bəlağət nümayiş etdirərək gözəl poetik təsvirlər yaratmağa nail olmuş ərəblər Quranın ifadə tərzini və qeyri-adi üslubu ilə üzləşdikləri zaman özlərini itirmiş və Allah kəlamının ecazkarlığı qarşısında heyranlıqlarını gizlədə bilməmişlər. Hərfləri ərəb hərfləri, sözləri ərəb kəlmələrindən ibarət olan bu yeni söz sənəti nümunəsi özünün ifadə tərzini, sözlər arasında ahəngdarlığı, məna daxilində məna bildirməsi və nəhayət, yeni tərkib və konstruksiyaların işlədilməsi baxımından o zamanadək mövcud olan bütün söz sənəti nümunələrindən fərqlənirdi. Bütün bu kimi faktlar bəlağət və fəsahtədə qonşu xalqlardan xeyli irəli getmiş ərəb söz bilicilərini və şairlərini təəccübləndirməkdə davam edirdi.

*Açar sözlər: Quran, surə, ayə, yenilik, tilavət.*

### **Giriş**

Sami xalqları arasında bəlağəti və fəsahtəti, söz sənəti sahəsində özünəməxsus dəst-xətti ilə seçilən ərəblər aralarından çıxmış bir şəxsən qəflətən özünü peyğəmbər elan etməsi və o vaxtadək adət etdikləri danışıq tərzini və nitq üslubu xaricində, qeyri-adi üslubda fikirlər ifadə edib, onların Allahdan vəhy olduğunu iddia etməklə çəşqin bir duruma düşmüş, ilahi kəlamın məna və mahiyyəti qarşısında heyranlıqlarını gizlədə bilməmişlər. Qurani-Kərimin dəvət üsulu və ifadə tərzinin təsiri altına düşmüş ərəblərin ən bəlağətli söz sahibləri belə, məsələnin mahiyyətini anlamaqda çətinlik çəkir, nə edəcəklərini, hansı mövqedə duracaqlarını bilmirdilər. Onlar indiyədək istifadə etdikləri dil, bəlağət və təsvir vasitələri sisteminin (hətta şifahi şəkildə yayılmış olsa belə) qaydalarına tabe

olmayan bu ayələr toplusunun bir möcüzə olduğunu anlamaq istəmir və ya onun bəşəri düşüncə tərzinin məhsulu olmadığını etiraf etməkdən çəkinirdilər.

Məhz belə bir yanaşma təzi sayəsində Quran dilinin ərəb ədəbi dili daxilində yeni bir dil üzrə nazil edilməsi faktı uzun illər filoloqlar tərəfindən qəbul edilməmiş, onlar yeni bir təhlil və analizə ehtiyacı olan İlahi mətnin söz, tərkib və ibarələrini ənənəvi ərəb dili qaydaları və prinsiplərinə tabe etdirməyə çalışmışlar.

Dilçilərin belə bir mövqə tutmalarına səbəb olan amillərdən biri də onların Allah kəlamında mövcud ayələrin (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) - (aydın ərəb dilində və ərəbcə Quran) yer alması olmuşdur. Onlar Qurani-Kərimin özündə də onun açıq-aşkar ərəb dilində nazil edildiyinin təkid olunduğunu əsas götürərək, bu məsələdə dərinə getməyin lazımsız olduğu qənaətinə gəlmişlər.

Dahasonrakı dövrlərdə ərəb dilçilərinin Quranın yeni bir dil əsasında nazil edildiyini inkar etmələrinə səbəb olan dəlillərdən biri də onların ərəb dilçilik elmini formalaşdırdıqları zaman səhra ərəblərinin söz və ifadələrinin daha təmiz olub, başqa qəbilələrin sözləri ilə qarışmadığı üçün onlara əsaslanmaları olmuşdur. Həmin dilçilər bu məsələdə bir şeyi unudurdular ki, ərəb qəbilələrinin dilləri, artıq uzun müddət Quranın təsirinə məruz qalmış, söz və ifadələri İlahi mətnin ifadə üsulundan təsirlənmişdir.

Ərəb dilçisi Əhməd Məkki əl-Ənsari ərəb qrammatiklərinin “tədvin” (dil qaydalarının müəyyənləşdirilməsi) hərəkəti zamanı müəyyən məsələlərdə bir qədər yanlışlıqlara yol verdiklərindən bəhs edərək yazır: “Ərəb dilçiləri tədvin dövründə dil qaydalarını təsbit etdikləri zaman səhrada məskunlaşmış bədəvi ərəblərdən onların işinə fayda verəcək hər hansı bir söz və ifadə eşitdikdə çox sevinir, bəzi hallarda onların tətbiqi zamanı müəyyən xətalara yol verirdilər” (الأنصاري, 14).

Əhməd Məkki Qurani-Kərimin ərəb dilində nazil edilməsinə baxmayaraq, onun tamamilə yeni əsaslar üzrə endiyini qeyd etmiş, bu nəzəriyyəyə və ümumiyyətlə, Quran dilinin unikallığına qarşı çıxan ərəb filoloqları və Avropa şərqşünaslarına cavab məqsədilə özünün الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين – “Linqvist və şərqşünasların fikirlərindən Quranın müdafiəsi” adlı çox maraqlı və dəyərli bir əsəri qələmə almışdır. Müəllif adı çəkilmiş əsərində onların Qurani-Kərimin dili və üslubu barədə fikirlərini ciddi elmi dəlillərlə tənqid etmiş və onların obyektivlikdən uzaq olduğunu sübuta yetirmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Orta əsrlərin bir çox məşhur alimləri, o cümlədən Ziya Əd-Din İbn Əl-Əsir də Quranın məna və mahiyyətini dərindən anlamayan, onun batini mənalarına nüfuz edə bilmədikləri üçün yalnız zahiri tərəfləri

əsasında müəyyən fikirlər söyləməklə kifayətlənmiş müəllifləri qınamış və bütün deyilənlərə cavab məqsədilə *المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر* – “Yazıçı və şairlərin davranışları barədə başqa bir məsəl” adlı əsərini qələmə almışdır.

**Möcüzə.** Qurani-Kərimin dilini və üslubunu təhlil edərkən, ilk növbədə, bu ilahi mətnə mövcud olan “yeni sözlər” məsələsinə diqqət yetirməyin labüd olduğunu nəzərə almalı və bu məsələyə ciddi şəkildə nəzər salmağın faydalı olduğunu qeyd etməliyik.

Quran dilinin yeni əsaslar üzrə təzahür etməsi onun ayələrinin ərəblərin məşhur bəlağət sahibləri tərəfindən ilk anda anlaşılmaması, onların Quran mətninə qeyri-adi şəkildə yanaşmaları və təəccüblərini gizlətməmələri ilə bağlı idi. Burada Məkkənin ən incə zövqə malik, bədii ifadə vasitələrinin yerli-yerində istifadəsinin qayda-qanunlarına yaxından bələd olmuş Ütbə ibn Rəbiənin “Fussilət” surəsini ilk dəfə dinləyərkən bir şey anlamadığını, ayələrin batini mənalar daşdığını, oradakı söz, tərkib, ibarə, dil əlaqələrinin, şəriət hökmlərinin, tarixi faktların və elmi həqiqətlərin füsunkarlığı və dəqiqliyini etiraf etməsini xatırlamaq kifayətdir. Bu məsələdə diqqəti cəlb edən ən ciddi dəlillərdən biri də dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, hər bir ərəbin bu məsələdə həmrəy olması ilə bağlıdır.

**Yeni sözlərin mövcudluğu.** Qurani-Kərimdə yeni sözlərin mövcudluğu və onların müəyyənləşdirilməsi məsələsi ərəb filologiyası baxımından çox ciddi bir problem olub, müəyyən qayda və şərtlərin tətbiq edilməsini gündəmə gətirmişdir. Quran dilinin ərəb ədəbi dili ilə müqayisəli təhlili və ərəb leksikoqrafiyasının tələbləri baxımından həmin qayda və şərtlərin üç bölgü üzrə tətbiq edilməsinin labüdlüyünü ortaya qoyur:

1. Söz əvvəllər mövcud olmuş, lakin Qurani-Kərim həmin kəlməni xüsusi şəkildə işlətməklə ona yeni məna bəxş etmişdir.
2. Söz əvvəllər mövcud olmamış, lakin Qurani-Kərim onun dildə istifadə olunan kök hərflərinə əsaslanaraq, ona əslindən fərqlənən yeni bir məna vermişdir.
3. Nə söz, nə də onun kökü mövcud olmuş, Qurani-Kərim yeni kökə əsaslanan yenimənalı söz meydana gətirmişdir.

Yuxarıda sadələdiyimiz üç əsas üzrə Qurani-Kərimdə işlənmiş yeni sözlərin müəyyənləşdirilməsi həyata keçirilsə də, onlar bir qrup ərəb alimlərini Quran dilinin yeni bir dil olması və ərəb ədəbi dilindən bu baxımdan fərqlənməsinə inandırmaq üçün kifayət etmir, onlar daha tutarlı dəlillər tələb etməklə axtarıqlarını davam etdirirlər. Bu məsələdə əsas məqamlardan biri Qurani-

Kərimin sözlərə yeni – üslubi mənalara bəxş etməsi, mətn daxilində onların mənə yükünün artırılması və onların daşdıqları mənələrə yeni çalarlar qatmasıdır. Burada qeyd etmək lazımdır ki, Quran mətni konstruksiya, tərkib və ibarələrin istifadəsi baxımından yeni, qeyri-adi metoda üstünlük verdiyi kimi, sözlərin işlədilməsində də fərqli mövqə nümayiş etdirir.

Məlum olduğu kimi, Qurani-Kərimdə istifadə olunan bütün konstruksiya, tərkib və ibarələr, yaxud onların əksəriyyəti yeni olmadığı kimi, ilahi mətnin ehtiva etdiyi sözlərin də hamısı Cahiliyyə ərəblərinə məlum olmayan yeni kəlmələr deyildi. Bununla belə, Allah kəlamında yeni sözlərin istifadəsinin isbat olunması məqsədilə onların araşdırılması və müəyyənləşdirilməsi Quranşünaslığın qarşısında duran ən mühüm məsələlərdən biri kimi diqqətimizi cəlb edir.

**Yeni sözlərin növləri.** Qurani-Kərimdə işlənmiş sözlərin həm ləfz, həm də mənə baxımından yeniliyi onun vəhyin nüzulundan əvvəl hər hansı bir ərəb tərəfindən istifadə olunmaması və ya ərəblərin həmin sözlə tanış olmamaları ilə bağlıdır. Bundan əlavə, həmin sözün yeniliyi onun həm kök və həm də iştiqaq, yəni yaranma baxımından yeni olması, yaxud fars, yunan, həbəş, nəbati, siryani, ibri və qibtli kimi digər dillərdən ərəb dilinə keçərək orada vətəndaşlıq hüququ qazanmış aşağıdakı sözlərin mövcudluğu ilə bağlı olmasındadır:

الصراط، سبحانك، أب، قسورة، سجين، برزخ، سجيل، السجل، التنور، ضيزى، قمطير، سندس، استبرق، أباريق، القسط، القسطاس، الفردوس، المشكاة، طوبى، قراطيس، سراق، إل، كرسى، الأرائك، الجبث، الطور، اليم ..

Digər tərəfdən, həmin sözlərin yeniliyi onların ərəblərin əvvəllər bildikləri köklər əsasında yeni yaranmış kəlmələr olmaları ilə bağlı ola bilər ki, bunların sayı Qurani-Kərimdə daha çoxdur:

أتاه، ملكوت، طاغوت، الجاهلية، صلوات، هادوا، مقامع، الفرقان، الرقيم، مرقوم، المحراب، القصص، غزى، المحتظر، الأنعام، نحاها، شعر، تراور، ملتحذ، العادون، ربانين، قانتون، المنافقون، عليون، شكور، الحيوان، السؤاى، السلسيل، تلقاء، واعدنا ..

Bundan başqa, Qurani-Kərimdə işlənmiş müəyyən sözlərin yeniliyi onların ləfzi deyil, mənə baxımından yeniliyi ilə əlaqədardır. Belə ki, orada mövcud olan bir qrup söz əvvəllər ərəblərə tanış olsa da, onlar Quran mətni daxilində yeni mənalara kəsb etmiş, ərəblərin bilmədikləri xüsusiyyətləri daşımışlar. Qeyd etmək lazımdır ki, yeni hesab olunan sözlər arasında miqdar baxımından daha çoxluq təşkil edən həmin kəlmələr, adətən, ədat və digər sözlərlə əlaqəsi, onlardan əvvəl və ya sonra gəlməsi ilə yeni məzmun kəsb etmişdir. Məsələn:

سلطان، مَرَضٌ، تَوَلَّى، أَسْلَمَ، الدنيا، الصالحات، الشاهدين، الشهداء، الرُّوح، خاشِعِينَ، نَبْتَهْل،  
إِصْرٌ، كِتَابٌ، البَيِّنَةُ، البِرُّ، عِوَجٌ، الحَرْتِ، يَنْظُرُونَ، يَسْطُونَ، المُهْتَدُونَ، البُرُوجُ، القَدْرُ، يَقْدِرُ، يُقَدَّرُ ..

Bəzi hallarda sözlər yenilik və orijinallıq sərhədlərini aşaraq, gündəlik həyatın axarı ilə daha zəngin və geniş mənalar kəsb etmək imkanı əldə edir. Yeni yaranmış sözlərin möhkəmlənmə, yayılma və geniş istifadə mərhələsi adlandırılan həmin dövərdə sözlər həm təklikdə, həm də digər sözlərlə müəyyən tərkiblərdə iştirak etməklə öz həcmindən daha böyük və əzəmətli mənalar kəsb edir. Məsələn:

المؤمن، الكافر، الذَّكْرُ، المَسَاجِدُ، السَّاعَةُ، الأجر، التقوى، الحَسَنَةُ، السَّيِّئَةُ، النِّكَاحُ، الغيب،  
الشهادة، الصلاة، الزكاة، الإيمان، الجهاد، الشرك، الأخرَة، القيامة، النار ..

Qurani-Kərim bir çox hallarda ərəblərə məlum olub, müəyyən məhdud mənalarda işlənən sözlərə yeni məcazi mənalar verməklə onların bəlağət imkanlarını qeyri-adi şəkildə artırır və beləliklə, söz əhlinin qarşısında geniş mənə qapılarını açmağa nail olur. İlahi mətndə işlənən həmin sözlər o qədər ecazkar və geniş mənalar kəsb edir ki, zaman keçdikcə onların ilkin mənaları kölgədə qalır və adama elə gəlir ki, bu sözlər ilkin yaranma dövründən Qurandakı mənalarda işlənmişdir. Belə söz yaradıcılığı digər dillərin də lüğət fondunu zənginləşdirməyə xidmət edir, məhz onun sayəsində bir çox dillər çiçəklənərək ecazkar ifadə vasitələrinə sahib olur, şair və ədiblərin yaradıcılıq nümunələri daha parlaq və daha füsunkar mahiyyət kəsb edir. Bu məsələ ilə bağlı qeyd edilən nəzəri fikirləri əsaslandırmaqdan ötrü faktik materialdan müvafiq nümunələr gətirməyi faydalı hesab edirik.

Məsələn, (سَفِينَةٌ) sözü gəminin ön tərəfinin dənizi öz iti ucu ilə bıçaq kimi ayırmasına və onun dərisini soymasına (فَقَسْرٌ) bənzədilərək, “qabığınyı soymaq” mənasını ifadə edən (سَفَنٌ) felindən əmələ gəlmişdir. Qurani-Kərimdə yer alan (الغابِر) kəlməsinin Cahiliyyə ərəblərinin dilində “bir süvarinin uzaqlaşaraq ondan atının qaldırdığı tozdan başqa bir şeyin qalmadığı” mənasında işlənmiş (عَبْرَ الفارس) ifadəsindən yaranması qeyd edilir. (جَنِّيٌّ) sözünün (جَنَّ)، yəni “sanki bir şeyin üstünün örtürülməsi və görünməsinə mane olunması” yarandığı bildirilir. (شَكَرٌ) sözünün “köklüyü aydın şəkildə görünən dişi dəvə” mənasında işlədilər (شُكْرٌ) kəlməsindən yarandığı iddia edilir və s. Təbii ki, bu kimi sözlərin yaranması haqqında və onların bildirdiyi mənalar barədə geniş müzakirələr aparmaq mümkündür.

Bu gün adi ərəb oxucusu üçün anlaşılması çətin olan, hansılarının Quran sözləri və ya ərəb dilində vəhydən əvvəl mövcud olmuş sözlər olduğunu ayır-

maq çətin olan xeyli sayda kəlmə ərəb dilinin lüğət fondunu zənginləşdirməkdədir.

Qurani-Kərimdə məcazi mənalar daşınması ilə seçilən və ilahi mətnin nüzulundan əvvəl ərəblərə bu yeni mənalarla məlum olmayan çoxsaylı sözlərdən bəzilərinin burada qeyd olunmasını faydalı hesab edirik:

الإسلام، الكفر، يتزكى، السدرة، الميزان، الحرث، الهدى، الضلالة، التقوى، الأمة، اللباس، المحصنات، الآية، الأواب، الأجل، الوازرة، الحافرة، الساهرة، الخُنس ..

**Yeniliyinin mahiyyəti.** İstər qədim, istərsə də yeni nəslin dilçilərdən ibarət bir çox nümayəndəsi Qurani-Kərimin 10-dan çox ayəsində ilahi mətnin “açıq-aydın ərəb dilində” nazil edilməsi ilə bağlı dəlillərin olduğunu nəzərə alaraq, Allah kəlamının ərəb ədəbi dilindən fərqli xüsusiyyətlərə malik olduğunu, başqa sözlə, onun bu dildən fərqləndiyini və yeni qaydalar üzrə nazil olunduğunu deməyə çəkinmişlər.

Tarixin müxtəlif dövrlərində bəzi dilçi və linqvistlər Qurani-Kərimin bu yeni dilinin həqiqiliyini sübut etməyə çalışsalar da, onlar müasirlərinin şiddətli tənqidinə və təsirinə məruz qalmış, iddialarının doğruluğunu sübut etmək üçün Allaha and içmək məcburiyyətində olmuşlar. Məsələn, İbn Əbu Hatim-dən nəql olunan bir rəvayətdə deyildiyi kimi, Əbu Vəczə Əs-Sədi “Əl-Əraf” surəsinin 156-cı ayəsini – “وَإَكْتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَّا إِلَيْكَ...” (*Bizim üçün bu dünyada da yaxşılıq yaz, axirətdə də. Həqiqətən, biz, Sənə üz tutduq!...*) eşitdiyi zaman belə demişdir: “Allaha and olsun ki, mən ərəblərin (هُدْنَا) dediyini eşitməmişəm. Onlar belə hallarda (هُدْنَا) şəklində, “hə” hərfindən sonra kəsirə tələffüz edirlər”.

Bu yeniliyin əsas xüsusiyyəti, qeyri-adiliyi və Quran dilinin ecazkarlığı onun ərəb dilinin xaricində deyil, daxilində yeni bir dildə söz söyləmək, qədim dilin əsas qayda-qanunları əsasında yeni üslubda ifadə etmək imkanına malik olmasında və ənənəvi ərəb dilinə yeni bir ruh verməsindədir. Bütün bunların nəticəsində Qurani-Kərim ərəb dilinin inkişafı tarixində nə qədimdə, nə də müasir dövrdə heç bir dilə nəsib olmamış yeni bir inqilabi hərəkatın əsasını qoymuşdur. Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, dünyanın hazırkı inkişafı, geniş qloballaşma hərəkatı, kompüter texnologiyalarının inkişafı və ingilis dilinin beynəlxalq dilə çevrilmə imkanlarına malik olduğu bir dövrdə belə, onun tədqiqi ilə bağlı dilçilik hərəkatı Orta əsrlərin ərəb dilçiliyinin keçdiyi inkişaf mərhələsi ilə müqayisədə zəif görünməkdədir.



Allah kəlamının ecaz xüsusiyyətlərinin genişliyi, elmin müxtəlif sahələrini ehtiva etməsi və digər məqamlar Quran dilinin yeniliyi ilə bağlı fikirləri kölgədə buraxmış, alimlərin nəzər-diqqətini bu hadisədən yayındırmışdır. Qurani-Kərimin yazısı, onun qrammatik qaydalarının təhlili, ümumilikdə, ərəb dili üslubiyyatının araşdırılması və nəhayət, ilahi mətnin üslub xüsusiyyətlərinin tədqiqi Quranın ecazı sahəsində qarşımızda daha geniş qapıların açılmasına səbəb olmuş, Uca Yaradanın lütfü və mərhəməti sayəsində yeni-yeni mövzuların tədqiqini gündəmə gətirmişdir.

Məhz Qurani-Kərimin dili, qeyri-adi ifadə tərzii və üslubu ərəblərin bir çox söz sahiblərini və bəlağət əhlini İslamı qəbul etməyə məcbur etmiş və bəzi hallarda onlardan ən həssas və gözəl zövqə malik olanlarının ölümünə səbəb olmuşdur. Onlar ilk dəfə Quran dinlədikləri zaman bu gün ərəblərin itirdikləri “üzri”, yəni “saf dinləmə”, imkanına malik olmuş və belə bir şəraitdə “səma dili”nə qulaq asmış, ilahi kəlamın ecazını bütün mahiyyəti, rəngarəngliyi və çalarları ilə həzm edə bilmişlər. Bütün bunlar da saf bir ədəbi zövq, incə duyğu və dilin paklığı əsasında Quranın ecazını duymağa səbəb olmuş və beləliklə, Allah kəlamının bəşəri ifadənin fəvqündə duran bir kəlam olduğu qəbul olunmuşdur.

Qeyd olunduğu kimi, Qurani-Kərimdə çoxlu sayda yeni sözlər mövcuddur. Məhz Quranın belə bir xüsusiyyətə malik olması Qərb şərqşünaslarının Quranın dilinin ərəb dili olmadığı barədə iddialar irəli sürmələrinə səbəb olmuşdur. Bu fikirdə olanlardan biri – alman şərqşünası Kristov Lükxenberq özünün 2007-ci ildə işıq üzünə görmüş “Quranın siryani-arami dillərində qiraəti” əsərində Quranın Məhəmməd (s) peyğəmbər tərəfindən Xristianlığın müqəddəs kitabı əsasında yazıldığını təkidlə qeyd edir. Onun fikrinə görə, Quranın dili ərəb dili deyil, o, Məkkəyə ticarət məqsədilə səfər edən tacirlərin dilinin ərəb dili ilə qarışması nəticəsində meydana gəlmiş bir dildə qələmə alınmışdır. Onun bildirdiyinə görə, Qurana ayrı-ayrı müsəlman alimlər tərəfindən yazılmış şərhlərin bir-birindən fərqlənməsinin əsas səbəbi də məhz bununla bağlıdır (Luxenberq 2007, 47).

Quran mətninin ecazı təkcə onun yeni sözlər ehtiva etməsində deyil, həm də ərəb dili qayda-qanunları fəvqündə yeni-yeni forma və qəliblərdən istifadə etməklə ərəblərin adət etdikləri ifadə tərzii daxilində ilahi risaləni insanlara çatdırmaqdan ibarətdir. Burada diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də yeni söz və ifadələrin qeyri-adi formada, ənənəvi ərəb üslubundan fərqli şəkildə mövcud olmasından asılı olmayaraq, ərəblərin onları asanlıqla anlamaları və

dərk etmələri ilə bağlıdır. Məsələn, ola bilsin, ərəblər Quranın nüzulundan əvvəl (بارك) feli ilə tanış olmuşlar. Onlar həmin feildən əmələ gələn (تبارك) feli ilə ilk dəfə qarşılaşsalar da, bu, onların həmin felin mənasını dərk etməyə və anlamağa mane olmamışdır.

Ola bilsin, ərəblər (العالی) sözü ilə tanış olmuş, lakin onlar həmin sözün Allah kəlməsinin təyini mənasında felin keçmiş zamanında işlənməsindən, yaxud onun (عالیهم) formasında məkan zərfi yerində işlədilməsindən xəbərdar olmamışlar. Buna baxmayaraq, ərəblər həmin iki sözü qəbul etmiş və onların mənalərini anlamışlar.

Çox güman ki, ərəblər (لقاء) sözünün mənasını bilmişlər, lakin onların (تلقاء) zərfinin mənasını bilmələri şübhəlidir.

Və ya ola bilsin ki, ərəblər (یرائی) feli ilə tanış olmuş, lakin həmin felin məsdəri olan (رئاء) sözündən xəbərdar olmamışlar.

Ərəblər (كذلك) forması ilə tanış olmuş, lakin onun “kəsəli” forması olan (كذلك) onlar üçün yeni olmuşdur.

Ərəblər (هؤلاء) forması ilə tanış olmuş, lakin (هاؤم) forması ilə ilk dəfə rastlaşmışlar.

Cahiliyyə ərəbləri (أولئك) əvəzliyi ilə tanış olsalar da, (أولئکم) formasından xəbərsiz idilər.

Onlar (جهل) sözünü eşitmiş, (الجهالة) və (الجاهلیة) sözləri ilə tanış olmamışlar.

Onlar (اتقى) feili ilə tanış, (التقوى) ismindən isə xəbərsiz olmuşlar.

Ərəb cəmiyyəti (القراءة) ismi ilə tanış olmuşsa da, (القرآن) forması ilə ilk dəfə rastlaşmışdır.

Onlar (السُّور) sözü ilə tanış olduqları halda, (السُّورَة) sözü onlar üçün yeni idi.

Onlar (الْفُرُق) sözündən xəbərdar olsalar da, (الْفُرْقَان) sözü ilə ilk dəfə Quranın nüzulu ilə tanış olmuşlar.

Cahiliyyə ərəbləri (الغسل) sözü ilə tanış olsalar da, (الغسلین) kəlməsi onlar üçün yeni idi.

Ərəblər (الكذاب) ismini işlətsələr də, (الكذاب) forması ilə tanış olmamışlar.

Onlar (العجب) sözü ilə tanış olsalar da, (العُجَاب) kəlməsindən xəbərsiz olmuşlar.

Ərəb cəmiyyəti (الشُّكْر) sözündən istifadə etmişsə də, (الشُّكُور) kəlməsi onun üçün yeni idi.

Ərəblər (السُّوء) kəlməsi ilə tanış olsalar da, (السُّوَأى) sözü onlar üçün yeni idi.

Onlar (الكبير) sözü ilə tanış olduqları halda, (الكُبَار) formasını işlətməmişlər.

Ərəblər (الحياء) sözündən istifadə etdikləri halda, (الحيوان) formasından xəbərsiz olmuşlar.

Cahiliyyə ərəbləri (العالم) sözündən istifadə etdikləri halda, (العالمين) forması ilə tanış olmamışlar.

İslamaqədərki ərəb cəmiyyəti (الشاهد) sözündən istifadə etdikləri halda, həmin kökdən yaranan (الأشهاد) və ya (الشهداء) formaları onlar üçün yeni idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, ərəblərin yuxarıda misal çəkdiyimiz və burada toxunmadığımız yüzlərlə kəlməni, o cümlədən çoxlu sayda ərəbləşdirilmiş sözü ilk dəfə Qurani-Kərimdə gördüklərinə baxmayaraq, ərəb dilinin qayda-qanunlarına uyğunluğu səbəbindən onları dərhal anlamış və mənalarını dərk etmişlər. Bu baxımdan, Quran sözlərinin yeniliyi və eyni zamanda, onların həmin dövrün ərəbləri tərəfindən asanlıqla anlaşılması ilahi mətnin ən mühüm ecəz xüsusiyyətlərindən biri kimi diqqəti cəlb etməkdədir.

## ƏDƏBİYYAT

Quliyeva M.N. (1999). Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı, Bakı.

Məmmədəliyev V.M. (1985). Ərəb dilçiliyi, Bakı.

Məmmədov N.N. (2008). Qurani-Kərimin üslub, xüsusiyyətləri, Bakı.

Белкин В.М. (1975). Арабская лексикология, Москва.

Мамедов Н.Н. (2018). Лингво-стилистический анализ коранического языка, Москва.

Резван Е.А. (2001). Коран и его мир, Санкт-Петербург.

الأنصاري، أحمد مكي، نظرية النحو القرآني، دار القبلة

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، بيروت، ٢٠٠٢

السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، ج ٢

الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١

الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ج ١، القاهرة، ٢٠٠٧

Asad Muhammad. (2001). The Message of the Quran, Bristol.

Christoph Luxenberq. (2007). The Syro-Aramaic Reading of the Koran. English Edition. Germany.

Murry John Middleton. (1960). The Problem of Style, Oxford.

*prof. Nasrulla Mammadov*

## THE NOVELTY OF THE LANGUAGE OF THE QURAN AND THE DIVERSITY OF OPINIONS OF PHILOLOGISTS

### ABSTRACT

The article discusses the novelty of the language of the Quran and the diversity of opinions of philologists on this issue. It is noted that the Arabs, who have demonstrated high eloquence within the style they have been accustomed to and managed to create beautiful poetic images for centuries, lost themselves when faced with the expression and unusual style of the Quran and could not hide their admiration in front of the wonderfulness of the word of God. This new word art pattern, with Arabic letters and Arabic words, differed from all existing word art patterns in terms of its expression style, harmony between words, meaning within meaning, and finally, the use of new compositions and constructions. All such facts continued to surprise the Arab lexicographers and poets who went far ahead of the neighboring nations in eloquence and oratory.

*Keywords: Quran, surah, ayah, novelty, tilawa.*

*проф. Насрулла Мамедов*

## НОВИЗНА ЯЗЫКА КОРАНА И РАЗЛИЧИЯ ВО МНЕНИЯХ ФИЛОЛОГОВ

### РЕЗЮМЕ

В статье рассказывается о новизне языка Корана и различных мнениях филологов в этом вопросе. Отмечается, что арабы, создавшие прекрасные поэтические образы, демонстрируя высокое красноречие в рамках стиля, присущего им на протяжении веков, растерялись, ознакомившись со способом изложения и необычным стилем Корана. Они не сумели скрыть свое восхищение перед чудодейственностью речи Аллаха. Этот новый образец словесного искусства с арабскими буквами и изречениями отличался от всех остальных своим способом изложения, гармоничностью слов, смыслами, скрытыми в значениях, и наконец, использованием новых составов и конструкций. Все такого рода факты не переставали удивлять арабских знатоков языка и поэтов, оставивших позади соседние народы в красноречии и ораторстве.

*Ключевые слова: Коран, сура, аят, новизна, тилават.*

*Çara tövsiyə etdi: f.f.d., dos. İ.Ə.Əlimuradov*

UOT 1(091)

## YUSİF ZİYA TALİBZADƏNİN İSLAMÇILIQ VƏ TÜRK-İSLAM BİRLİYİ GÖRÜŞLƏRİ

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,  
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya  
İnstitutunun aparıcı elmi işçisi  
faikalekperov@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-8865-568x*

### XÜLASƏ

Məqalədə XX əsrdə Axund Yusif Ziya Talibzadənin islamçılıq və türk-İslam birliyinə dair görüşləri mühüm yer tutur. Yusif Ziyanın islamçılığa və türk-İslam birliyinə bağlılığının əsasında, ilk növbədə, irançıların farslaşdırma, çarizmin isə ruslaşdırma siyasəti olmuşdur. Yəni Azərbaycan xalqının bir qisminin “şii məzhəbi” adı altında farslaşdırılması, digər qisminin isə sosial-demokratizmin təsiri altında ruslaşdırılması Y.Z.Talibzadənin islamçılıq və türk-İslam birliyi görüşlərinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Xüsusilə, ilk dövrlərdə Çar Rusiyasına qarşı mübarizədə islamçılıq cərəyanı daha nüfuzlu idi ki, Talibzadənin də bununla bağlı təfsirləri və görüşləri olmuşdur. Bu baxımdan ilk dövrlərdə milli məsələyə də dini baxımdan yanaşan Yusif Ziya hesab etmişdir ki, İslam dini millətlərin təşəkkülü və inkişafının əsasında dayanır.

Məqalədə Y.Z.Talibzadənin İslam aləminin mənəvi-ideoloji durumu ilə bağlı Qərb millətlərinin düşüncələri ilə bağlı tənqidinə də yer verilir. Yusif Ziya Qərb millətləri mütəfəkkirlərinin İslam dininə münasibətdə yanlış mövqe tutmasını əsaslandırmağa çalışmışdır.

Məqalədə Yusif Ziyanın türk-İslam birliyi, qismən də türkçülük-turançılıqla bağlı görüşləri də təhlil olunub. Yazıda göstərilir ki, Y.Z.Talibzadə türk-İslam dünyasının inkişafını türk-İslam birliyinin təməli saydığı Osmanlı imperiyasında görmüşdür. Özəlliklə, 1910-1918-ci illərdə Osmanlı ordusunun tər-

kibində öncə Balkan, daha sonra I Dünya müharibəsində iştirak etməsi onun türk-İslam birliyi inancını daha da gücləndirmişdir. Ümumiyyətlə, məqalədə Yusif Ziya'nın türk-İslam birliyi ideyasına daha çox bağlı olub, müstəqil türk dövlətlərinin yaranmasına bir qədər tərəddüdlə yanaşmasının səbəbləri göstərilir. Xüsusilə də onun türk-İslam birliyi ideyasına bağlılığında, başqa sözlə, vahid türk-İslam dövləti arzulmasında Ənvər paşanın təsirinin olması da hərtərəfli şərh olunur. Ümumiyyətlə, Yusif Ziya bütün müsəlman-türk, o cümlədən Azərbaycan xalqlarının gələcəyini İslam dini əsaslı türk-İslam birliyində görmüşdür. Bu baxımdan o, sonralar “panislamist” və “pantürkist” bir ziyalı, ictimai-siyasi xadim kimi tanınmışdır.

*Açar sözlər: islamçılıq, türk-İslam birliyi, ruslaşdırma, farslaşdırma, turançılıq, sosial-demokratizm.*

## Giriş

Azərbaycanın tanınmış pedaqoqu, ictimai-siyasi xadimi, mütəfəkkiri Axund Yusif Ziya Talıbzadə (1877-1923) Tiflisdə, dövrünün məşhur din və maarif xadimlərindən olan Axund Mustafa Talıbzadənin ailəsində dünyaya gəlib. Onun qardaşı tanınmış şair-mütəfəkkirimiz Abdulla Şaiq olmuşdur. Yusif Ziya təhsilini Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsinin nəzdindəki "Əli məktəbi"ndə (Rüşdiyyə məktəbi) almışdır. O, Ana dili türkcəsi ilə yanaşı, ərəb, fars, rus dillərini də öyrənmişdir (Əsədli 2014, 13). Xorasanın Məşhəd şəhərinə 1894-cü ildə gedən Yusif Ziya burada məşhur Mirzə Cəfər mədrəsəsini bitirmişdir. Burada ədəbiyyat müəllimlərindən biri “Yusif Ziya” adını daşımışdır. Sonralar Yusif Talıbzadə həmin ədəbiyyat müəlliminin şərəfinə “Ziya” təxəllüsünü götürmüşdür (Dünyaminqızı 2016, 7). Dini təhsilini Bağdadda tamamladıqdan sonra Tiflisə qayıdan Yusif Ziya “axundluq” dərəcəsi üzrə imtahan vermiş, Zaqafqaziya Ruhani İdarəsində qazı, vaiz, müdərris və pişnamaz işləmək hüququ qazanmışdır. Tiflisdəki “Şah Abbas” məscidinə axund təyin olunmuş, lakin Hacı Zeynalabdin Tağıyev tərəfindən Bakıya dəvət olunduğundan vəzifəsini icra edə bilməmişdir (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. İki cild. II cild, 391).

Bakıya 1900-cü ildə gələn Yusif Ziya bir il sonra burada Rus-tatar məktəbinə şəriət müəllimi təyin olunmuşdur. Bundan sonra Azərbaycan türk dili qrammatikasına aid “Təhsili-qəvaid” (1901) adlı qiymətli kitab çap etdirən

Yusif Ziya həmin illərdə tanınmış ictimai-siyasi xadim, mütəfəkkir Nəriman Nərimanovun "Nadir şah" dramını da fars dilinə tərcümə etmişdir.

Milli mətbuatın "Həyat", "İrşad", "Füyuzat", "Tərəqqi", "Yeni Füyuzat", "Şəlalə" kimi orqanlarında 1905-1910-cu illərdə məqalələr yazan Axund Yusif Talıbzadənin təkcə İslam dini məsələlərinə dair 10-dan artıq kitabçası bu dövrdə çapdan çıxmışdır.

Qeyd edək ki, 1907-ci ildə Quranın Azərbaycan türkcəsində nəşr edilmiş üçcildlik nüsxəsini (təfsirlə birlikdə) İstanbula – Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidə hədiyyə aparmağı Hacı Zeynalabdin Tağıyev Yusif Ziyaya etibar etmişdir (Cabbarov 2013, 66). Bununla bağlı Nağı Şeyxzamanlı (Keykurun) yazırdı ki, Quranı ilk dəfə Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etdirib Yusif Ziya vasitəsilə Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidə göndərən Hacı Zeynalabdin Tağıyev olmuşdur (Keykurun 1957, 16-17). Bu məsələyə Yusif Ziyanın qardaşı Abdulla Şaiq də "Xatirələrim"də yer vermişdir. O yazırdı: "Bakı qazısı Mir Məhəmməd Kərim Mir Cəfərzadə Quranı Azərbaycan dilinə çevirdib məşhur sərvətdar Hacı Zeynalabdin Tağıyevin pulu ilə çap etdirmişdi. Hacı tərcümənin 50 nüsxəsini qızıl suyu ilə çap etdirib qiymətli cildə tutmuşdu. Bu nüsxələrdən birinin cildini qalın gümüşdən yapdırıb ortasına da "La ilahə illəllah, Muhəmmədən Rəsulüllah" sözlərini yazdırmış və qardaşım Axund Yusif Talıbzadə vasitəsilə həmin nüsxəni Türkiyə sultanına hədiyyə göndərmişdi" (Şaiq 1992).

O, 1911-ci ildə "Müsavat" partiyasının yaranmasında fəal iştirak etmiş, qurumun ilk üzvlərindən biri olmuşdur. Bununla da 1910-cu illərin əvvəllərində Yusif Ziya fəal siyasi fəaliyyətə başlamış, Osmanlıya – Türkiyəyə tez-tez səfərlər etmiş, müxtəlif ictimai-mədəni və xeyriyyə cəmiyyətlərinin üzvlüyünə, rəhbərliyinə seçilmişdir.

Osmanlı ilə ondan ayrılmaq istəyən Balkan dövlətləri arasında 1912-1913-cü illərdə gerçəkləşən müharibədə Yusif Ziya da hərbi kimi iştirak etmişdir. Daha sonra Birinci Dünya müharibəsində, Kars-Ərdəhan cəbhəsində Osmanlı-türk Ordusu sıralarında Çar Rusiyasına və onun əlaltıları olan erməni separatçılara qarşı qəhrəmanlıqla vuruşmuşdur.

Qafqaz İslam Ordusunun tərkibində 1918-ci ilin iyununda yenidən Bakıya qayıdan Yusif Ziya "Azərbaycan" və dövrün başqa mətbu orqanlarında fəal iştirak etmiş, siyasət, maarif və mədəniyyət mövzularına dair məqalələr nəşr etdirmişdir. Eyni zamanda o, Azərbaycan Cümhuriyyətinin mədəni quruculuq işlərində fəal iştirak etmiş, Maarif Nazirliyi nəzdində Əlifba islahatı komissiyasının üzvü seçilmişdir. Hətta onun Azərbaycan Cümhuriyyətinin

Daxili Qoşunlarının yaranmasında da əsas rol oynadığı iddia olunur (Dünya-minqızı 2016, 7).

Bütün bunlara baxmayaraq, bir sıra önəmli məsələlərdə, o cümlədən Cümhuriyyət rəhbərlərinin mərkəzçi siyasəti (yəni sağ və sol qüvvələr arasında barışdırıcı siyasət yürütməsi) ilə razılaşmayan Y.Z.Talibzadə yenidən Osmanlıya qayıtmışdır (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. İki cild. II cild, 391).

Osmanlı dövləti nümayəndə heyətinin başçısı kimi, 1919-cu ildə Təbrizə getmiş, orada həmkarları ilə Güney Azərbaycan türklərinin azadlıq mübarizəsini dəstəkləyən "İttihadi-İslam" cəmiyyətini yenidən dirçəltmişdir.

Sovet Rusiyasının "XI ordu"sunun 1920-ci il 27 aprel tarixdə Quzey Azərbaycana istilasından sonra Osmanlı dövləti nümayəndə heyətinin başçısı kimi, Azərbaycan-Qacarlar sərhədində həbs olunmuşdur. Ziya Yusif Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikası Müvəqqəti İnkilab Komitəsinin sədri Nəriman Nərimanovun zəmanəti ilə həbsdən azad edilmiş, üstəlik, böyük təcrübəsi və hərbi bacarığı nəzərə alınaraq Naxçıvana hərbi komissar təyin edilmişdir. Beləliklə, 1921-ci ilin fevral ayından 1921-ci ilin axırlarınadək Naxçıvan Diyar İnkilab Komitəsinin üzvü və hərbi komissar kimi fəaliyyət göstərən general-mayor Ziya Yusif bu əzəli Azərbaycan-türk torpağını qəsb etməyə çalışan Ermənistanı, onun daşnak silahlı dəstələrinə qarşı mübarizə aparmışdır.

Bu dövrdə Ziya Yusif Talibzadənin adı həm də qısa müddət ərzində xarici işlər komissarı kimi çəkilir. Görünür, Xarici İşlər Komissarlığı yaradılan zaman mövcud olan gərgin vəziyyətdə Ziya Yusifin ərəb, türk, fars və rus dillərini yaxşı bilməsi, həm Qacarlar dövlətində, həm də Türkiyədə yaxşı əlaqələrə sahib olması onun bu vəzifəni icra etməsi üçün müəyyən edici amil olmuşdur (Kəlbizadə E., Hacıyev İ. 2017, 128).

Naxçıvan torpağına iddia ilə çıxış edərək tez-tez sərhədləri pozan erməni millətçilərinə münasibətdə sovet rəhbərliyinin liberal siyasəti ilə razılaşmayan Yusif Ziya 1921-ci ilin axırlarında Bakıya qayıtmışdır. O, Nəriman Nərimanovla görüşərək sosializm quruluşu ilə uyğunlaşa bilmədiyi üçün Sovetlərə qulluq etmək istəmədiyini bildirmişdir. Yusif Ziya sovet imperiyasının sərhədlərini tərk etmək üçün N.Nərimanovdan icazə istəmiş və bu barədə rəsmi sənəd də almışdır.

O, Türkünstanda Basmaçılar hərəkatına (Türkünstanda özbəklər və digər türk xalqlarının Sovet Rusiyasına qarşı 1917-ci ildən 1934-cü ilə qədər davam etdirdiyi Milli Azadlıq Hərəkatı) qoşularaq, "qırmızı rus ordusu"na qarşı vu-



ruşmalarda iştirak etmiş, basmaçılar hərəkatının başçısı Ənvər paşanın müavini olmuşdur. Qeyd edək ki, Sovet Rusiyası tərəfindən Türküstan türklərinin apardığı milli mücadiləyə “Basmaçılar hərəkatı” adı verilsə də, onlar özlərini “Türküstan azadlığının əsgərləri”, “İslam əsgərləri” kimi xarakterizə etmişlər.

Y.Z.Talıbzadə 1923-cü il may ayının 18-də Xarəzmdə Sovet Rusiyası ordusu ilə döyüşlərin birində ağır yaralanmış, Amudərya çayını üzüb keçmək istərkən aldığı ağır yara nəticəsində, son nəfəsində “Azərbaycan” deyərək şəhid olmuşdur (Rəhman 2011, 10). Qərənfil Dünyaminqızı yazır ki, həmin faciəli hadisədən bir neçə ay sonra onun döyüş yoldaşlarından biri gizləncə Bakıya gəlib qardaşı Abdulla Şaiqlə görüşmüşdür: “Yusif Ziyanın qana bulaşmış köynəyini və hər an yanında gəzdirdiyi cib Quranını ona verir. Bu Quran hal-hazırda Abdulla Şaiqin ev-muzeyində saxlanılır. Qanlı köynək isə Sovetlərin qorxusundan elə Abdulla Şaiqin özü tərəfindən “qeybə çəklir”” (Dünyaminqızı 2016, 7).

Basmaçılarla, o cümlədən Yusif Ziya ilə bərabər istilacı sovet-rus ordusuna qarşı döyüşən və sonralar görkəmli alim kimi məşhurlaşan professor Zəki Vəlidi Toğan tərəfindən yazılmış xatirələrdə bu hadisələr geniş izah olunmuşdur. Məhəmməd Əli Rəsulzadə də yazır ki, Yusif Ziya Türküstanda basmaçılarla birlikdə bolşeviklərə qarşı vuruşaraq şəhid olmuşdur.

Onun əsas əsərləri – “Təhsili-qəvaid” (1901), “Sərvət və səxavətlə məşhur cənab Hacı Zeynalabdin Tağıyevin tərcümeyi-halı” (1903), “Müəllimüş-şəriə” (1903, 1908, 1909), “Təəllümüş-şəriə” (1904), “İslam tarixi və tarixi-müqəddəs ənbiyaya dair məkanların nəqşəsi və İslam məmləkətlərinin xəritəsi” (1907), “Həqiqəti-İslam”, “Hədiyyeyi-nisvan” (1903), “Türk lisanında sərf və nümunələr”, “Türkiyə məktubları” (1913) və başqalarıdır.

### **İslamçılıq düşüncələri....**

Yusif Ziya Talıbzadənin türkçülüyə və islamçılığa bağlılığının əsasında, ilk növbədə, Qacarlarda ingilis himayəsindəki irançıların farslaşdırma, Quzey Azərbaycanda Çarlıq Rusiyası ideoloqlarının isə ruslaşdırma siyasəti olmuşdur (Əsədli 2005, 14). Yəni soydaşlarının bir qisminin “şiiçilik” adı altında farslaşdırılması, digər qisminin isə müxtəlif cərəyanların (bolşevizm, menşevizm və s.) təsiri altında ruslaşdırılması Y.Z.Talıbzadənin yaradıcılığında həlledici rol oynamışdır. Şübhəsiz, bu cür antimillətçi cərəyanlara qarşı Talıbzadə üçün o dövrdə ən uyğun gələn İslam dini və türklük idi. Xüsusilə, ilk dövrlərdə Çar Rusiyasına qarşı mübarizədə islamçılıq cərəyanı daha nüfuzlu idi.

Çünki burada müsəlman xalqların özünəməxsus milli adət-ənənələr sahəsindəki fərqlər imkan verirdi ki, onlar “islamçılıq” adı altında çarizmə qarşı birgə mübarizə aparsınlar (Əsədli 2005, 37).

Y.Z.Talıbzadənin XX yüzilin əvvəllərində qələmə aldığı əsərlərində (“Həqiqəti-islam”, “Tələmü-şəriə”, “İslam tarixi”, “Müəllimi-şəriə”, “İslam və məzhəb” və b.) daha çox İslam fəlsəfəsi əsas yer tutmuşdur. İlk dövrlərdə milli məsələyə də dini baxımdan yanaşan Yusif Ziyaya görə, İslam dini millətlərin təşəkkülü və inkişafının əsasında dayanmışdır. O, “İslam və məzhəb” əsərində yazırdı: “Məhəmməd (s.) peyğəmbərin gətirdiyi din və ayin üsuli-etiqaiddiyələrdə və kitabı-müqəddəs Qurani-Şərifdə təğəyyürdən məsun qaldığı üçün zati bariyənin ittihad... yolundan bir nişanə qalmış deməkdir” (Əsədli 2005, 8). O, daha sonra yazırdı ki, İslam dini “milli lisanın, milli adətlərin, milli tərz-i-düşüncələrin məişəti təsisi üzərinə... böyük və birinci dərəcəli təsir göstərdiyindən “millətlərin təşəkkülü və təsirinin mayesi” rolunda çıxış edir. Onun fikrincə, Allahını tanıyan fərd millətini, milli birliyini də dərk etmiş olur. O yazırdı: “Xudavəndi-Aləmin... məxluqatı xəlq etməkdə əsl məqsədi xələyiqi təşkil etməkdir... Bu səbəbdəndir ki, Xudavəndi-Aləm əsl fitrət insaniyyəni ümuma bir təriqi-müstəqim üzrə xəlq edibdir” (Əsədli 2005, 8).

“Həccə dair” məqaləsində isə o yazırdı ki, həcci icra edənlər onun mənasını və məqsədini də anlamalı, ittihad Kəbəsinin dövrünə təvaf etmək məramını başa düşməlidirlər. Bunun üçün də hər bir müsəlman, ilk növbədə, öz nəfsinə qalib gəlməli, şeytani nəfsdən azad olmalı və bunun üçün səmimi-qəlbədən tövbə etməli, Mina qurbangahında İbrahim peyğəmbər (s) kimi öz övladını insanlıq yolunda qurban etməyin mənasını anlamalıdır. Yusif Talıbzadə “Həccə dair” məqaləsində daha sonra yazırdı: “*Əcəba! Müsavat hərəmgahının miqatına yetib liaslarını xəl etdikdə ümumən yekrəngi-müsavat olmaq məqsədini anladılarmı? Hürriyyət hərəmində məqami-təslimdə bulundlarmı? İttihad və ittifaq Kəbəsinin dövrünə pərvanəasa təvaf etmək məramını düşündülərmiz? Maddi və mənəvi qüvvələr vasitəsilə mənafeyi-ümumiyyəyə tərəf səy etmək meydanına daxil oldularmı? Öz sikkeyi-əmallarını həcərül-əsvəd məhəkinə vurduqda qəlp ilə xalisi, həqq ilə batili təmyiz verə bildilərmiz? Yövmi-tərviyədə Məşərül-hərəmə vardıqda Zəməmi-şərifdən zərfi-vidcanlarını doldurub təşnəgani-həqiqəti dilsir etməyə abi-zülal götürdülərmiz? Məşərül-hərəmin izkari-səfabəxşasını arifanə əda etdilərmiz?... Nəfsi-şeytənkərin tərd və dəfi üçün surəti-ciddiyədə rəmyi-əhcar etdilərmiz? Mina qurbangahında İbrahim-sisal insaniyyət yolunda öz övladından keçmək mərtəbəsinə etila etdilərmiz?*

*Həqiqət mehmanxanasında “innəməl muminunə ixvatun” əhdi-müqəddəsini təcrid qıldılar mı? Öz amali-şəxsiyyətlərini həqiqət naminə qurban edə bildilər mi? Rəsuli-Əkrəmə peyröv olub ehtiyacati-insaniyyəyə dair bəliğanə xütbələr inşad qıldılar mı?”* (Talıbzadə 1907, Füyuzat №6).

Talıbzadə hesab edirdi ki, həcc əmrinin mühüm və müqəddəs vəzifələrindən biri də – insanın möhtac olduğu məsələləri həqiqət şurasına çatdırmaq, eyni zamanda, digər müsəlmanlarla bir yerdə Allaha ibadətin mahiyyətini dərk etməkdir: *“Əmiri-həccimiz möhtacileyh məsələləri həqiqət şurasına təlqin etmək vəzifeyi-müqəddəsini lazımcına icra qıldımı? Səlavati-əzhayi cəmaətlə əda edərkən iadəti-Allahın insanları yekdigərinə qəlbi-məhəbbətlə rəbt etmək niyyətilə olduğunu dərk etdilər mi? Bu mübarək bayram xütbələrini oxurkən Rəsuli-Əkrəmin aşiq olduğu həqayiqi bəşəriyyətə təlqin etmək şövqündə bulundular mı? Məzkur vəzəifi-müqəddəsələri ifa edib də dübarə Kəbəyi-həqiqətin təvafinə nail oldular mı? Şurayi-ümmətdə mürəttəb məsələlərin həlli üçün həlli-əqdi-əhram qıldılar mı? Hər kəs öz xüsusi libasını geyinib, yenə Mina dağında üç gün nə xidmətə dəvət olunduğunu bildilər mi? Mina dağında Şərqi və Qərbi təşriq etmək üçün məsaili-mürəttəbəninin həllinə dair müxtəlif cəmiyyətlər, məclislər, məhfillər təşkil etdilər mi? Hər bir sinif öz vəzifə xidmətini icra etmək üçün kəndisinə münasib cəmiyyətlərə əza oldular mı? Bu cəmiyyətlər nəticəsi əmiri-həccə ərz olunub da ümumi-hacı babalarımıza bəyan olundumu? Hacı babalarımız öz müqəddəs təkliflərinə alim olub bəsirət ilə vətəndaşlarına tərəf əzimət etdilər mi? Milləti-islamın şəşəəli sabiqəsini də xatir etməklə gələcək islahı üçün hali-hazırı qənimət sandılar mı? Amma bizlərə gəldikdə, islamca eyd nə üçün olduğunu bilir mi? Həqiqət qurbanı nə yolda qəbula yetdiyini düşünürüz mü? Eyd namazın cəmaətlə əda edib məzəmini-xütbələr nəyə şamil olduğuna alim oluruz mu? Eyd günlərində müsəfihə ilə görüşməkdən məqsəd nələr olduğunu anlıyoruz mu? Milli və dini ehtiyacımızda maddi və mənəvi vəzifələrimizi icra edirik mi? Fəqir və möhtac vətəndaşlarımızın təmini-halına dair təşəbbüsatda bulunuruz mu? Həsənati-ixvaniyyəyi qərəzi-şəxsiyyətlərinə qurban edən cani kəslər də məvəddət və məhəbbət uğrunda qurban kəsə bilər mi? Məgər bayram behəqq insan olanlara məxsus degildir? Məgər bizim bu halda mükəlləfün-bih vəzifələrimiz nə olduğunu islamiyət insanla fəqəz-zikr mətləblər bəyan etmiyormu?”* (Talıbzadə 1907, Füyuzat №6).

Ümumiyyətlə, o, məqalələrində, bir müsəlman kimi idealist mövqedə durub, materializmi daim tənqid etmişdir: *“İdealizm və materializm bir-birini istisna edən cərəyanlardır: əgər birincisi mənəvi aləmlə bağlıdırsa, ikincisi isə*

*maddi aləmlə bağlıdır. Biz həmçinin görürük ki, həyat uğrunda mübarizə aparan bəşəriyyət maddiliyə əməl etməklə, materializmdən xilas ola bilməz! İdealizmi dərk edə bilmək üçün materializmi kənara atmaq gərəkdir*” (“Yeni Füyuzat”, 1910, №10).

Talıbzadə İslam dinini müsəlman xalqlarının geriliyinin əsas səbəbi kimi göstərən erməni, rus və başqa xristian inancılı millətlərin ideoloqlarına da tutarlı cavablar vermişdir. Məsələn, 1906-cı ildə erməni şərqsünası Əmirxanyans “İrşad” qəzetində nəşr olunan “İslam və tərəqqi” məqaləsində yazırdı: “*İslam ruhanilərinin imanları budur ki, əgər müsəlmanlar Avropa millətlərinin əməllərindən birini də əxz edərlərsə, kafir olurlar*” (Əsədli 2005, 40). Həmin erməni şərqsünası bir qədər də irəli gedərək daha sonra yazırdı ki, *müsəlmanlar üçün nəsihətin, elmin və mədəniyyətin faydası yoxdur*. Talıbzadə bu tip ermən şərqsünalarına cavab olaraq yazırdı ki, *İslam heç vaxt dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin əleyhinə olmamış, əksinə, hər zaman çağdaşlıqla ayaqlaşmış və özünün yenilikçi ruhunu qoruyub saxlamışdır: “Sizin dediyinizə görə, “İslam milləti Avropa mədəniyyətinin düşmənidir”. Halbuki İslam dininin müqəddəs kitabı “Qurani-Şərif”ə nəzərən ümumən elm və mərifət, tərəqqi və mədəniyyət İslamın ümdə əsasıdır. Və İslam dinində rəhbəriyyətin haram olduğu və Çinəcən elm dalınca getmək tövsiyəsi bu mətləbə dəxi şahiddir*” (Talıbzadə 1906, “İrşad” qəz., №263).

Y.Z.Talıbzadənin fikrincə, müsəlmanların pərişan olmalarının səbəbkarı İslam, Quran və Peyğəmbər (s) deyil, yalançı ruhanilər, despot hökmdarlar və bu dinə aid olmayan məzhəblərdir. Bu baxımdan, Talıbzadənin həmin dövrdə «İrşad» qəzetində nəşr olunmuş «Hürriyyəti-dəyanətə cavab» və yaxud «Axund Yusifzadə ilə müsahibə» başlıqlı məqaləsi diqqətəlayiqdir. Həmin məqaləsində Talıbzadə yazırdı ki, məzhəblərarası intriqaalar, xüsusən müsəlmanların sünni və şiə deyə, iki yerə parçalanmaları, ikiüzlü ruhanilərin əməlləri və sair problemlər dinin əsaslarını sarsıdır: “*Aya bu ixtilafdan onların məqsədləri nədir? Məgər Allah-Təala onlara ixtilafı əmr edibdir ki, onlar Allahamı itaət edirlər? Yəinki Allah-Təala bu ixtilaflardan nəhi edib. Onlar Allaha üsyanmı ediblər? Ya ki, Allah dini naqis göndərib, onlar təkmil etmək istəyirlər. Yəinki ehkamda Allah ilə şərikin olub, bunlar hər nə desələr Allah da gərək razımı olsun? Ya Allah-Təala dini tamam göndərib, Rəsuli-Kərim həzrətləri xəlayiqə təbliğ etməyibdir?*” (Talıbzadə, Abdulla Şaiqin Mənzil Muzeyinin arxivi, qovluq 4). O, müsəlman əhlini inamın əsl mahiyyətindən uzaqlaşdıran, onların İslamın təməl prinsiplərindən bixəbər olmalarında maraqlı qüvvələri, iqtidar sahiblərini imana çağırır.

Talıbzadəyə görə, İslam aləminin mənəvi-ideoloji durumu Qərb millətlərini bir xeyli düşündürməkdədir. Qərb millətlərinin mülahizəsinə görə, müsəlmanlar “Qurani-Şərif”ə uyğun yaşamağa qeyrət etdikcə, İslam aləmi qüvvədən fəle çıxmaqla onlar üçün təhlükəli bir üfüq açılacaqdır. O yazırdı: “*Qurani-Şərifə nəzərən İslam bir dindən tərət bulunduğu üçün başqa xüsusi məzhəblərin zühurinə macal buraxmamışdır. Camiyyə-i-islamiyyə miləli-qərbiyyəyi bir xeyli düşündürməkdədir. Məzkur millətlərin əfkarınca müsəlmanlar Qurani-şərifə mütəbiq rəftarə qeyrət etdikcə camiyyəti-islamiyyə qüvvədən fəle çıxmaqla onlar üçün təhlükəli bir üfüq açılacaqdır. Ancaq miləli-qərbiyyə burasını düşünmürlər ki, Qurani-Şərif və dini-İslamın məsləki nəinki İslamda məzahi-bi-müxtəlifə zühurinə müsaidə vermiyor, bəlkə ümumi-müvəhhid olan ədyan ilə qayət ehtiramkirənə və sülhrəpvarənə rəftarə və ümdə məhəbbəti-bəşəriyyəyi tövsiyə etməklə camiyyəti-bəşəriyyəyə bir vəsilə fərz oluna bilər. Əcəba, hissi-bəşəriyyələri olan əqvam millətiislamda ruhaniyyət və ümumi-bəşəriyyətə bir məhəbbət təriqilə xütvəndazi-ittihad və tərəqqi olmalarına nə məqsəd üzrə mümainət göstərmək istiyorlarmış? Camiyyəti-islamiyyə hənuz müsəlmanların xatirlərinə xütu etməmiş, bu sözləri biz başqa millətlərin ağzından eşidiyoruz. Bir çox vaxtlar xəyalətə məcbur oluyoruz ki, aya camiyyə-i-islamiyyə nə deməkdir? Bu sözlər nərədən zühur etmiş? Və nərədə camiyyət zühura gəlmiş? Çox bir fikirlərdən sonra düşünürüz ki, Avropa müctəməən islama qarşı etdikləri hərəkətlərini hiss edib və gələcəkdə milləti-islam kəndilərinin müha-fizəsi üçün camiyyə-i-islamiyyə təşkilinə məcbur olacaqdırlar deyib xəyalətə qərq olmuşlar. Fəqət İslam milləti arasında bunca zühura gəlmiş məzahib və fırqələ-rin vücudi ilə bu fikirləri avropaluların kəndi xəyalatına münhəsir etmək lazım gəliyor. İştə camiyyə-i-islamiyyə vücud bulursa avropalılar özləri təşkil etmişlər deməkdir. Əsrlərdən bəri islam ilə avropaluların rəqabətinə tarix səhifələri dəxi şahid ola bilər”* (Talıbzadə 1906, “Füyuzat”, №16).

Gördüyümüz kimi, Y.Z.Talıbzadə İslam dininə, islamlığa münasibətdə çox həssas olmuş, onun ən səmimi tərəfdarlarından biri kimi çıxış etmişdir.

### **Türkçülük, türk-İslam birliyi düşüncələri...**

Y.Z.Talıbzadə türk-İslam dünyasının inkişafını türk-İslam birliyinin təməli saydığı Osmanlı imperiyasında görmüşdür. Özəlliklə, 1910-1918-ci illərdə Osmanlı Ordusunun tərkibində öncə Balkan, daha sonra I Dünya Müharibəsində iştirak etməsi onun türk-İslam birliyi inancını daha da gücləndirmişdir.

Tanınmış ictimai-siyasi xadim, Azərbaycan Cümhuriyyəti parlamentinin millət vəkili Məhəmməd Əli Rəsulzadənin/Rəsuloğlunun məlumatına görə, 1911-ci ildə “Müsavət” partiyasının üzvlüyünə yazılan ilk beş nəfərdən (qalan dörd nəfər – Vəli Mikayıloğlu, Seyid Hüseyn Sadiq, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev, Seyid Musəvi olmuşlar) biri Axund Yusif Ziya olmuşdur (Resuloğlu 1962, 13). Tədqiqatçılar Yusif Ziyanın “Müsavət”i təsis edənlər sırasında olmasını bu partiyanın türkçülüklə yanaşı, İslam dininə bağlı olması, hətta ilk illərdə daha çox islamçılığa çox meyil etməsini göstərirlər. Doğrudan da partiyanın proqramı və məramnaməsi türkçülüklə yanaşı, islamçılığa meyilli olub türk-İslam birliyini hədəfləyirdi. Həqiqətən də “Müsavət” ilk illərdə (1911-1913) zamanın hakim zehniyyəti, yəni “İslam millətçiliyi” şüarı altında fəaliyyət göstərmiş və ilk proqramında da İslam və sosial bərbərlək ruhu əsas yer tutmuşdur (Yaqublu 2001, 29). Tanınmış ictimai-siyasi xadim, Azərbaycan türk mütəfəkkiri Mirzə Bala Məmmədzadənin də qeyd etdiyi kimi, “Müsavət” partiyası İslam millətçiliyi ideologiyasına qapanıb qalmamış, “Azərbaycan cəmiyyəti ilə birgə dinamik təkamül yolu keçmiş və Azərbaycan cəmiyyətinin milli şüurunu tənzip və idarə etməklə onu özü ilə birlikdə millətçiliyə, türk millətçiliyinə və Azərbaycan istiqlalçılığına qovuşdurmuşdur” (Məmmədzadə 1992, 42).

Bu baxımdan yeni yaranan “Müsavət”ın Balkan müharibəsində və Birinci Dünya savaşında Osmanlının yanında yer alması Yusif Ziyanın tam istədiyi bir mövqe idi. Hətta Balkan müharibəsi başladıqdan az sonra (1912-ci il) partiyanın türk-İslam birliyini, o cümlədən Osmanlıni müdafiə edən Bəyannaməsi belə yayınlanmışdı. M.Ə.Rəsuloğlu bu məsələ ilə bağlı yazırdı ki, bəyannamə Orucogullarının mətbəəsində sahiblərindən xəbərsiz, Seyid Hüseyn Sadiqzadənin və digər millətçi insanların yardımı ilə basılmışdı: “Bu bəyannamənin Qafqaz müsəlmanlarının mərkəzi sayılan Bakıda yayılmasını istəmirdik. Abbas bəy bu bəyannamələri götürüb Tiflisə getdi. Orada bunları poçt qutularına ataraq, bir gün sonra da geri döndü. Bu bəyannamə Qafqaz müsəlmanları arasında böyük bir həyəcan yaratdığı kimi, Çar polisini də böyük təlaşa salmışdı. Bəyannamədə Türkiyəyə hər cür yardım göstərilməsi fikri irəli sürülür və yardım edilməsi istənilirdi. Bəhs edilən bəyannamə arkadaşımız Yusif Ziya tərəfindən İstanbula götürüldü. “Səbil-ür-Rəşad” məcmuəsi bu bəyannaməni eynən nəşr edərək, Qafqaz müsəlmanlarının Türkiyəyə qarşı göstərdikləri ilgindən dolayı məmnuniyyətini bəyan yollu sətirlər yazdı” (Resuloğlu 1962, 14).

“Səbil-ür-Rəşad” məcmuəsinin nəşr etdiyi həmin bəyannamədə göstərilirdi ki, bütün dünya müsəlmanlarının, o cümlədən Qafqaz müsəlmanlarının

yeganə ümidi, nicatı Türkiyənin istiqlal və tərəqqisi ilə bağlıdır. Bu baxımdan, bəyannamədə qeyd olunurdu ki, islamiyyət və milliyyət naminə Osmanlının bu haqq işində yanında olmaq lazımdır: “Cəmi aləm bilir ki, İslam xilafətinə sahib olan Türkiyəyə qarşı bu müharibəni Balkanın ufaq və kiçik hökumətləri elan etməmişlər. Çünki şir nə qədər zəif olsa da, çaqqallar və tülkülər ona yaxın gəlməyə cürət etməzlər. Bu işləri işləyən, islamiyyət və insaniyyət düşməni və “dünya jandarmı” ləqəbi ilə məşhur olan Şimal ayısı müstəbid Rusiya hökumətidir ki, hər gün tibb ləvazimatı, həkimlər və könüllülük adı altında bölük-bölük nizamilər göndərir” (Məmmədzadə 1992, 45-46).

O, 1910-cu illərdə islamçılıqdan az olmayaraq türkçülük məsələsinə çox önəm vermişdir ki, buna səbəb də bir tərəfdən, Osmanlı da türkçürlüklü “İttihad və tərəqqi” partiyasının hakimiyyətdə olması, digər tərəfdən, Birinci Dünya müharibəsi ərəfəsində dünyada millətçilik ideyasının geniş yayılması idi. Professor Həsən Həsənov yazır: *“Yusif Ziya və Abdulla Şaiqin şəxsiyyət kimi formalaşması XIX əsrin sonlarına doğru, o günə qədər rus və fars kultürü arasında qalib və slavyan düşüncəsi içərisində əriməyə başlayan Azərbaycan türklərində özünəqayıdış, kökünədonuş mahiyyətində, İslamla bağlı ümmətçi milliyyətçilik olaraq səciyyələndirə biləcəkbir hərəkətin başladığı dövrə təsadüf edir. Əgər bu dövrdə millət anlayışı daha çox İslama mənsubiyyətlə, ümmətçiliklə təyin edilirdisə, I Cahan savaşı ərəfəsində artıq “türk”, “türk fikri”, “türk milləti” ifadələri işlədilməyə başlanmışdı”* (Həsənov 2020, 54).

Y.Z.Talibzadənin tədqiqatçılarından olan Minəxanım Əsədli yazır ki, Yusif Ziyanın islamçılıqla yanaşı, millətçi olması, yəni türkçülüyə xidmət etməsi təsadüfi olmamışdır. O yazırdı: “Yusif Ziyanın da həmrəy olduğu düşüncə sahiblərinin qənaətinə, əgər “islamlaşmaq, İslamı dərk etmək “İttifaq və ittihad” nemətini dərk etməkdirsə, onda “türk ənsarının İslamı bulması” da “türkləşmək”, türk birliyinin, türk ittihadının meydana gətirilməsi deməkdir. Yəni əslində islamiyyətə xidmət etmək, türk qövminə xidmət etməkdir. Türk qövmünə xidmət etmək də islamiyyətə xidmət etmək deməkdir. Əli bəy Hüseynzadənin və Əhməd bəy Ağaoğlunun əsərlərində xüsusilə geniş şərhini tapmış bu məsələnin əsas məqsədi Osmanlı imperiyasının himayəsi altında əvvəlcə bütün türkdilli xalqları, ümumiyyətlə, cəmi müsəlmanları birləşdirməkdən ibarətdir. Ə.Ağaoğlunun “Türk aləmi” sislilə məqalələrində və həm də onun başqa yazılarında, eləcə də Ə.Hüseynzadə, Y. Talibzadə və digərlərinin əsərlərində dini mövqe belə idi: islamiyyətin, İslam mədəniyyətinin yeganə hamisi, onun istinadgahı və əvvəlki əzəmətini bərpa edib rəvnəqləndirən yalnız türk millətidir” (Əsədli 2005, 38).

Qeyd edək ki, Yusif Ziyaya türkcülük nəzəriyyəsinin ən böyük şəxsiyyətləri və türklüyə böyük xidmətlər göstərmiş simalarla birbaşa təmasda, ünsiyyətdə olmaq şərəfi nəsb olmuşdur. Məhz türkcülük nəzəriyyəsinin böyük şəxsiyyətləri ilə tanışlığı Yusif Ziyada türk-İslam birliyinə inamı daha da gücləndirmişdir. Bu məsələ ilə bağlı M.Əsədli aşağıdakı fikirləri yazır: *“M.F.Axundov, H.Zərdabi, İ.Qaspiralı, Ənvər Paşa, H.Z.Tağıyev, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, N.Nərimanov, M.Ə.Rəsulzadə və digər Türk böyükkləri ilə əlaqəsi onun türkcülük məfkurəsinin formalaşmasına həlledici təsir göstərmişdir. Bu əlaqələrin təməlinə təbii ki, uşaqılıq illərini keçirdiyi Tiflis həyatı durur. Atası – Zaqafqaziya şeyxülislamı Əhməd Səlyaninin müavini Axund Mustafanın M.F.Axundovla dostluq münasibətləri və Ə.Hüseynzadənin bu ocaqla bağlılığı nəticə etibarilə Yusif Ziyanın da həyat və fəaliyyətində dərin iz buraxmışdır”* (Əsədli 2014, 14).

Minəxanım Əsədli daha sonra yazır ki, adətən, din xadimlərində ümmətçilik düşüncəsi yüksək olduğu üçün onlarda millətçilik hissi ikinci planda qalır. Onun fikrincə, Y.Z.Talibzadənin elmi, ədəbi, pedaqoji fəaliyyətində islamçılıq meyilləri özünü qabarıq surətdə göstərməklə yanaşı, türkcülük düşüncəsi də yetərli qədərdir. M.Əsədli yazır: *“Lakin o, ictimai-siyasi və hərbi fəaliyyətində özünü həm də bir türkcü kimi tanıtmışdır. Mənbələrin verdiyi məlumatlardan da aydın olur ki, xüsusilə, Y.Z.Talibzadə Türkiyə siyasi, ədəbi-mədəni mühiti ilə yaxından bağlı olduğundan sonra bu mühit onun dünyagörüşünün, türkcülük düşüncəsinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Onun türkcülük düşüncəsi qardaşı A.Şaiqə də öz təsirini göstərmişdir”* (Əsədli 2014, 45-46).

Tanınmış ictimai-siyasi xadim, mütəfəkkir Əbdülvahab Yurdsevər hələ 1950-ci illərdə yazırdı ki, Abdulla Şaiqi də Şaiq yapan, yəni türkcü-turançı rulu edən Axund Yusif Ziya olmuşdur: *“Ayrıca bir çox şeirlərində Abdulla Şaiqin fikri siması üzərində mərhum ağabəyisi Axund Yusif (Yusif Ziya) Talibzadənin (bu məfkurəyə bağlılığını sərhatən isbat etmişdir) böyük təsiri olmuşdur”* (Yurtsevər 1959, 14).

Yusif Ziya həm “Müsavət” partiyasının, həm də Bakı Müsəlman Xeyriyyə Cəmiyyətinin fəal üzvü kimi, Osmanlı ilə Azərbaycan türkləri arasında yaxınlaşmanın intesivləşməsində mühüm rol oynamışdır. Xüsusilə də onun Balkan savaşında Osmanlı Ordusunun tərkibində “Qafqaz Könüllü Hissəsi” əsgəri birlikdə yer alması bunun bariz örnəyidir. Belə ki, o, Hüseyn Baykaranın da yazdığı kimi, “Qafqaz Könüllü Hissəsi” əsgəri birliyində Abdulla Şaiq,



Əhməd Cavad, Məhəmməd Hadi, Əli bəy Hüseynzadə və digər azərbaycanlılarla birlikdə Osmanlı-türk əsgərləri ilə çiyin-çiyinə düşmən qüvvələrə qarşı döyüşmüşdür (Baykara 1992, 175). Hüseyn Baykara ilə yanaşı, Türkiyə tədqiqatçılarından Beytül Aslan yazır: *“Azərbaycandan gələn könüllülər içərisində Azərbaycanın böyük Türk şairlərindən Əhməd Cavad da bulunuyordu. Əhməd Cavad, Azərbaycanın klassik ədib şairi və pedaqoqu olan arkadaşı Abdulla Şaiqlə birlikdə, Balkan savaşlarında Türk qardaşlarıyla birlikdə çiyin-çiyinə savaşmış və daha sonra Azərbaycana geri dönmüşdür”* (Betül 2000, 396).

O, Birinci Dünya müharibəsində, Kars-Ərdəhan cəbhəsində Osmanlı-türk ordusu sıralarında Çar Rusiyasına və onun əlaltıları olan ermənilərə qarşı qəhrəmanlıqla vuruşmuşdur. O, hətta Birinci Dünya müharibəsinin son illərində Güney Azərbaycanda da olmuşdur. Belə ki, 1917-ci ilin oktyabrında Rusiyada bolşeviklərin hakimiyyətə gəlməsindən sonra rus ordusunun Güney Azərbaycandan çəkilməsi nəticəsində Yusif Ziya Osmanlı Ordusunun bir fərdi olaraq onun tərkibində Təbrizdə olmuşdur. Doktor Cavad Heyət yazır ki, Y.Z.Talibzadə burada “İttihadi-İslam” cəmiyyətinin rəhbərlərindən biri olub, atası Mirzə Əli Heyətlə də münasibətləri varmış (Heyət 2003, 79-80).

### **Müstəqil Azərbaycan Cümhuriyyətindən Güney Azərbaycana və yenidən sovetləşdirilmiş Quzey Azərbaycana dönüş....**

Yusif Ziya 1918-ci ildə Azərbaycan Cümhuriyyətinin hərbi yardım çağırışına uyğun olaraq, Nuru Paşanın başçılığı ilə Azərbaycana göndərilən Qafqaz-İslam Ordusunun tərkibində yer almışdır. Əbdülvahab Yurdsevər də məsələ ilə bağlı 1950-ci illərdə aşağıdakıları qələmə almışdır. O yazırdı: *“Axund Yusifin türkçülüyündə və turançılığında kimsənin şübhəsi olmasa gərəkdir. Xarakter etibarı ilə Şaiqin tamamilə xilafına olaraq fəal bir siyasət adamı və usanmaz bir mücadiləçi bulunan Axund Yusif çarlıq dövründə bir müddət Bakı real lisesində türkcə və şəriət öyrətməliyini yapdıqdan sonra Balkan hərblərində Türkiyəyə gedərək, orduya könüllü qeyd olunmuş və rəşadəti sayəsində çabuk irəliləyərək kəndi iradəsinə görə minbaşı rütbəsinə qədər yüksəlmişdir. İstiqlal dövrümüzdə Axund Yusif Azərbaycana dönərək könüllü yardım alayının komandirliyini öz üzərinə almışdır. Axund Yusif qayət hərəkatlı və fəal bir mücadilə adamı idi. Hətta deyilə bilər ki, qabına sığmayan bir xarakterdə insandı. Eyni zamanda, “Müsavət” partiyasının ən əski əzalarındandı”* (Yurtsevər 1959, 16).

Akademik Kamal Talıbzadə yazırdı ki, bir müddət Azərbaycan Cümhuriyyətində yaşayan Yusif Ziya, ancaq “bəzi siyasi məsələlərin həllində Demokratik Respublika rəhbərləri ilə razılaşmadığı üçün yenidən Türkiyəyə qayıdır” (Talıbzadə Kamal 2001, 44). Bizcə, buna səbəb Y.Z.Talıbzadənin Əli bəy Hüseynzadə və Əhməd bəy Ağaoğlu kimi vahid türk-İslam dövlətinin yaranmasının tərəfdarı olması idi. Bu anlamda o, ilk dövrlərdə hesab edirdi ki, Azərbaycan Osmanlı dövləti ilə birləşməlidir. Bu məsələ ilə bağlı Y.Z.Talıbzadənin tədqiqatçılarından Minəxanım Əsədli yazır: *“Heç şübhəsiz ittihadçı və panislamizmin qatı tərəfdarı olan Yusif Ziya birbaşa olmasa da, sonuc etibarilə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətini istiqlal ideyalarına həmrəy olmamışdır. O da dövrün bir çox böyük Türk mütəfəkkirləri kimi, Azərbaycanın qurtuluşunu ən yaxşı halda Osmanlı hüduclarına qatılmaqda görürdü”* (Əsədli 2005, 80).

M.Əsədli hesab edir ki, bu məsələdə vaxtilə “Müsavat” partiyasının ilk beş üzvü sırasında yer tutan Y.Z.Talıbzadənin türkçülklə yanaşı, islamçılığa meyil göstərməsi, hətta bir qədər bu məsələdə daha radikal tutum bəsləyərək vahid türk-İslam dövləti arzulaması mühüm rol oynamışdır. Onun fikrincə, ilk vaxtlar türkçülükdən çox din amili, daha dəqiq desək, İslam birliyinə maraqlı olan, Yusif Ziyanın Azərbaycan Cümhuriyyətinin ilk dövrlərində belə bir mövqe tutması anlaşılındır. M.Əsədli yazır: *“Şeyx Cəmaləddin Əfqanıdən üzübəri müsəlman dünyasında islahatçılıq fikrinin təbliğatçıları Osmanlı dövlətini islamıyyətin mərkəzi və sultanı da xəlifə kimi görür və somradan “turançılıq” ideyasının bir çox yaradıcıları müsəlman-türk topluluqlarının qurtuluşunu Osmanlı dövləti ilə ittihadda görürdülər.Y.Z.Talıbzadənin həyat və yaradıcılığı da onun əsasən bu əqidənin daşıyıcısı olduğunu təsdiqləyir. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin ideoloqları ilə olan fikri ayrılıqları da məhz bu məqamla bağlı olmuşdur. Demokratik Respublikanın ilk günlərində, xüsusilə də Qafqaz İslam Ordusu rəhbərliyi ilə milli hökumət rəhbərləri arasındakı mübahisələrdə bu əmil də az rol oynamamışdır”* (Əsədli 2005, 74).

Bu baxımdan bəzi tədqiqatçılar (Aydın Balayev və b.) hesab edirlər ki, 1918-ci ildə Qafqaz İslam Ordusunun tərkibində Azərbaycana gələn Əhməd bəy Ağaoğlu Nuru Paşanın “siyasi müşaviri” kimi İslam-türk birliyi ideyasına uyğun olaraq, müstəqil türk dövlətlərinin yaranmasının əleyhinə çıxmış, hətta Azərbaycanın Türkiyəyə birləşməsini tələb edən ilhaqçıların əsas ideoloqlarından biri olmuşdur (Balayev 2012, 117-118). Vaxtilə M.B.Məmmədzadə də yazırdı ki, Qafqaz İslam Ordusunun komandanı Nuru Paşanın səlahiyyətli

siyasi müşaviri Ə.Ağaoğlu onunla danışıqlar aparmağa gələn Azərbaycan Milli Şurasının başkanı Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və digər nümayəndələrinə (F.X.Xoyski, M.H.Hacınski və b.) xalqın onları istəmədiyini, bu səbəbdən onların hökumətinə qarşı xalq üsyan edəcəyi təqdirdə, tərəfsiz qalacaqlarını bildirmişdi. Ə.Ağaoğlu siyasi böhrandan çıxış yolu kimi təklif etmişdir ki, Milli Şura ləğv olunsun və Nuru Paşanın özü bir hökumət qursun. Milli Şura nümayəndələrinin onun bu fikirlərinə etiraz etməsindən sonra Ə.Ağaoğlu razılaşmışdır ki, Milli Şura yeni hökuməti təşkil etsin və bütün hüquqlarını ona verməklə, özünü ləğv etsin (Məmmədzadə 1992, 99-101).

Fikrimizcə, Ə.Ağaoğlunun Milli Şuraya qarşı tutduğu bu mövqe həm o zaman, həm də sonralar onun ayrı-ayrı müstəqil türk dövlətlərinin deyil, Osmanlı bayrağı altında vahid türk-İslam dövləti ideyasının tərəfdarı olması mülahizəsinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Ümumiyyətlə, etiraf etmək lazımdır ki, Azərbaycanın milli istiqlalı məsələsində dövlət xadimlərimizdən, ziyalılarımızdan bəziləri, o cümlədən Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə, Y.Z.Talıbzadə və başqaları bir qədər tərəddüdlü mövqe tutmuş, əvvəlcə Osmanlı bayrağı altında vahid türk-İslam dövlətinin yaranmasına çalışmış, bunun mümkün olmadığını gördükdən sonra da Azərbaycan Cümhuriyyətinin müstəqil varlığını müdafiə etmişlər.

Bütün hallarda Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, ilk cümhur rəhbəri Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin uzaqgörənliyi və müdrik siyasəti nəticəsində bu məsələ Azərbaycanın müstəqilliyinin itirilməməsi şərtilə həll edilmiş (Balayev 2012, 119) və çox keçmədən müstəqil “Azərbaycan milli məfkurəsi” Azərbaycandakı bütün siyasi qüvvələrin, o cümlədən burada yaşayan etnosların əsas ideyasına çevrilə bilmişdir.

M.Ə.Rəsulzadə 1918-ci ilin 10 dekabrında parlamentin 2-ci iclasındakı çıxışında Azərbaycan türkçülüyü, azərbaycançılıq ideyasının hansı şəraitdə yaranmasını göstərmək üçün deyirdi: *“Bizim yaxın məqsədlərimizdən biri olan Azərbaycan muxtariyyətini tələb edərkən həm sağdan, həm də soldan hücumlara düçar olurduq. Sağdakılar bir nöqtədən Azərbaycan muxtariyyətini inkar edirdilər. Sağdan deyirdilər ki, “Azərbaycan-Azərbaycan” deyə müsəlmanları parçalayır, türklük bayrağı qalxızarkən – nəuzu billah (Allah eləməsin – F.Ə.) – İslama xətər vurursunuz. Soldan da iddia edirdilər ki, Azərbaycan davası bizi inqilabçı, hürriyyətpərvər Rusiya demokratiyasından ayırır, xan-bəy hökuməti düzəltməyə səbəb olur... Daim Azərbaycan məfkurəsinin müdafiəçisi olan firqəmiz üçün bu gün o böyük məqsəd hasil olmuşdur. Çünki artıq gərək sağlar, gərəkə sollar*

*Azərbaycanı inkar deyil, var qənaətlərlə isbat edirlər. Çünki artıq Azərbaycan fikri üzərində müsəlman fırqələri arasında ixtilafı-nəzər yoxdur. Çünki cəmiyyətimizin zehmində Azərbaycan istiqlalı fikri yer tutmuş, yerləşmişdir. Çünki üçrəngli o məğrur bayraq artıq siyasətən hamımızı birləşdirmişdir”* (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiq hesabatlar). I c., 50).

Deməli, o dövrdə ümumtürkçülükdən Azərbaycan milli ideyası – azərbaycançılıq yaranmış, onun nüvəsində də Azərbaycan türkləri başda olmaqla, bütün azərbaycanlılar durmuşlar. Bu baxımdan, hazırda azərbaycançılığı türkçülüyə alternativ olaraq göstərməyin, üstəlik, sonuncunu onun tərkibində əritməyin nə tarixi, nə də ciddi elmi əsasları var. Çünki həmin dövrdə “azərbaycançılıq” anlayışına, ən yaxşı halda türkçülüynün etnik adı – Azərbaycan türkçülüynü kimi müraciət olunmuşdur. M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: *“Millət məhkumluğu acısını dadmış Azərbaycan türkü məhkum millət yaratmaz! Azərbaycan Cümhuriyyəti övladını ögey-doğmaya ayırmaz: erməni, rus, yəhudi, gürcü, nemes, polyak və sair azlıqda qalan millətlər Azərbaycan vətəndaşı olmaqla bərabər milli-mədəni muxtariyyətdə malik olub, öz dini, milli və mədəni işlərini özləri idarə etməlidirlər”* (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafik hesabatlar). I c., 53-54).

Bu baxımdan çox keçmədən Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə kimi Y.Z.Talıbzadənin də Azərbaycan Cümhuriyyətinin müstəqil varlığını müdafiə etdiyini görürük. Yusif Ziya “Azərbaycan” qəzetində nəşr olunan “Müsavət qurultayında daxili siyasətimiz”, “Əkmək məsələsi”, “Qafqasiyaya bayram təbriki”, “Cəmiyyəti-əqvam” və digər məqalələrində Milli hökumətin təqdir etdiyi və yanlış gördüyü əməllərini dəyərləndirmişdir. Xüsusilə də o, 1919-cu ildə “Azərbaycan” qəzetində nəşr olunan “Cəmiyyəti-əqvam” məqaləsində Y.Z.Talıbzadə üzünü Versal Sülh Konfransının rəhbərlərinə tutaraq, Azərbaycan xalqının müstəqil yaşamağa haqqı olmasından bəhs etmişdir: *“Hər kəs bu sülhün nəticəsində həqqini istər və ümum millətləri məsud görmək arzu edər. Bilxassə bu xüsusda vəzifədar olub böylə bir mühüm vəzifə və məsuliyyəti dərk etməkdə olan cəmiyyəti əqvam bunu hər kəsdən daha ziyadə düşünməyə məcburdur. Cəbr və ilhaq, istila və nifaq dövrü keçmişdir, əski dünyayə təzə ruh vermək və təzə dünyanın ehtiyacına riayət etmək üçün ruh milliləri tətmin və milliyətlərin məsud yaşamalarını təmin etmək lazımdır”* (Talıbzadə 1919, “Azərbaycan” qəzeti, №348).

Bütün hallarda sosializm və millətçilik məsələsində mərkəzçi, barışdırıcı siyasət yürüdən Cümhuriyyət rəhbərləri ilə razılaşmayan Y.Z.Talıbzadə 1919-

cu ilin payızında İstanbula qayıtmış, az sonra Osmanlı dövləti nümayəndə heyətinin başçısı kimi Təbrizə getmiş, orada həmkarları ilə Güney Azərbaycan türklərinin azadlıq mübarizəsini dəstəkləyən "İttihadi-İslam" cəmiyyətini yenidən dirçəltmişdir.

Quzey Azərbaycan, yəni Azərbaycan Cümhuriyyəti Sovet Rusiyası tərəfindən işğal olunduqdan sonra Qacarlarla sərhəddə saxlanılaraq Bakıya göndərilən Y.Z.Talıbzadə N.Nərimanovla görüşdən bir müddət sonra Naxçıvanda hərbi komissar vəzifəsində çalışmış, hətta Naxçıvan Diyar İniqlab Komitəsinin üzvü olmuşdur.

Yeri gəlmişkən, Osmanlı bayrağı altında vahid türk-İslam dövlətini, İslam birliyini hədəfləyən, bu səbəbdən bir müddət Azərbaycan Cümhuriyyətinin müstəqil varlığına tərəddüdü yanaşan Yusif Ziyanın Sovet Rusiyasının 27 aprel işğalından sonra meydana çıxan Azərbaycan SSR-yə, onun lideri N.Nərimanova isti münasibət göstərməsi diqqətimizi çəkməyə bilmir. Bizcə, Yusif Ziyanın belə bir addım atmasında vaxtilə Osmanlı hakimiyyətində mühüm vəzifələr tutmuş (hərbi nazir, baş komandan müavini), "İttihad və Tərəqqi" partiyasının liderlərindən biri kimi türk-İslam birliyindən çıxış edən turançırulu Ənvər Paşanın ciddi təsiri olmuşdur. Qeyd edək ki, Osmanlının paytaxtı İstanbul "Antanta" ittifaqının hərbi qüvvələri tərəfindən işğal altında olduğu həmin dövrdə Ənvər Paşa bir müddət (1918-1919-cu illər) Almaniya-da – Berlində yaşadığından sonra, 1920-ci ildə Sovet Rusiyasına – Moskvaya üz tutmuşdur. Türkiyə Cümhuriyyətinin qurucusu, ulu öndər Mustafa Kamal Atatürk Anadoluda "Antanta" işğalçılığına qarşı Milli Mücadilə Hərəkatı apardığı bir dövrdə (artıq 1920-ci ilin 23 aprelində Ankarada Türkiyə Böyük Millət Məclisində yaranmışdı), Ənvər Paşa Moskvada həmin imperialistlərə qarşı sovet bolşevikləri ilə iş birliyi qurmağa çalışmışdır.

Bu məsələ ilə bağlı M.Ə.Rəsulzadə "Bir türk milliyyətçisinin Stalinlə ixtilal xatirələri" əsərində yazırdı ki, 1920-ci ilin 1-8 sentyabrında Bakıda keçirilən Şərq Millətləri Qurultayında iştirak edən Ənvər Paşanı türk-müsəlman əhali elə böyük həyəcanla qarşılamiş, ona elə xilasedici qəhrəman kimi münasibət göstərmişlər ki, bunun sədası məhkum olduğu Bayıl həbsxanasının kameralarına qədər gəlib çatmışdır (Rəsulzadə 2016, 184-185). Bu hadisədən az sonra, 1920-ci ilin sonlarında Moskvaya gəlib yerləşdikdən sonra Rəsulzadə burada iki türk nümayəndəliyinin olduğunu öyrənmişdir: *"Bunlardan biri Ankara hökumətini rəsmən təmsil edən Türkiyə nümayəndəliyi idi. Digəri isə türk missiyası (Turetskaya missiya) deyilən ikinci bir heyət idi. Bu,*

*əsl İttihad və Tərəqqi liderlərindən Ənvər Paşa ilə Camal Paşanın bütün İslam dünyasını qurtarmaq qayəsi ilə təşkil etdikləri “İslam İnqilab Cəmiyyəti”nin bir bürosundan ibarət idi. Ənvər Paşa mərhumla bir türk missiyası binasında görüşdük. Onu daha əvvəl 1918-ci ildə İstanbulda hakimiyətinin ən yüksək pilləsində, hərbiyyə naziri və baş komandan müavini olaraq görmüşdüm. O zaman mən İstanbulda olan Azərbaycan nümayəndə heyətinin sədri idim, Şimali Qafqaz, Gürcüstan və Ermənistan cümhuriyyətlərinin nümayəndə heyətləri ilə birlikdə Mərkəzi Avropa dövlətlərinin səlahiyyətli nümayəndələrindən ibarət olacaq millətlərarası kongresdə Qafqaz cümhuriyyətləri işlərinin müzakirəsini gözləyirdik. Bu münasibətilə İstanbulda, hətta ondan öncə yenə Qafqaz işlərilə əlaqədar olaraq “Gülcamal” paraxodu ilə gəldiyi Batumda paşanı görmüş, müxtəlif vəsilələrlə onunla tez-tez təmaslarda olmuşdum. Onun idealist bir inqilabçı olduğunu bilir, islami bir romantizm ruhu daşıdığına vaqif idim” (Rəsulzadə 2016, 185).*

Bu dəfə onunla Moskvada qarşılaşdığını deyən Rəsulzadəyə görə, Ənvər Paşanın təmsil olunduğu “İslam İnqilab Cəmiyyəti”nin qayəsi bolşeviklərlə iş birliyi qurub, İslam dünyasındakı məhkum millətlərin istiqlallarına nail olmaq imiş. Rəsulzadə xatirələrində daha sonra yazırdı: *“Ənvər Paşa izah edirdi: “Avropa imperializminin əlində əsir olan müsəlman millətlər özlərini qurtarmaq üçün təşkilatlanmalı; fəqət bu təşkilatların aralarında sıx bir rabitə və həmrəylik olmalıdır, yoxsa bütün bu hərəkətlərin müştərək qayə naminə müştərək bir mərkəzə ehtiyacları vardır”. Bu mərkəz isə paşanın digər səlahiyyətə yoldaşları ilə birlikdə vücuda gətirmiş olduqları cəmiyyət idi. Paşa bu cəmiyyətə bizim partiyanın, yəni Milli Azərbaycan “Müsavat” Xalq Partiyasının da qatılmasını istəyirdi; fəqət:*

*- “Müsavat” firqəsi Sovet hökuməti əleyhindəki müxalifətdən hələlik vaz keçməli, bu hökumətə qarşı hər cür qiyam niyyətlərindən uzaq olmalıdır. Çünki Qızıl Orduya qarşı heç nə edə bilməz; ən kiçik bir hərəkət nəticəsində məhvi-pərişan olar, bundan da bütün Azərbaycan zərər görər, türklər və müsəlmanlar qılıncdan keçirilərlər” deyər - şərt qoyurdu” (Rəsulzadə 2016, 186).*

Rəsulzadə Ənvər Paşanın bu təklifinə cavab olaraq aşağıdakıları dediyini yazırdı: *“Paşam, - dedim, - qayə öz-özlüyündə mükəmməldir. Şərq millətləri və o cümlədən, müsəlman millətləri hürr və müstəqil olmalıdırlar. Biz azərbaycanlılar və dolayısı ilə biz müsəvatçılar bu dava uğrunda yanmış insanlarıq. Fəqət, mənə, diqqət ediləcək mühüm bir nöqtə vardır. sizin təsəvvür etdiyiniz müsəlman millətlərini qurtarma təşkilatı ona görə bir növ internasional-*

*dır. Sosialist internasionalının mərkəzi Moskvadır, çünki Moskva sosializmin hal-hazırda vuruşan bir mərkəzidir. Milli istiqlal internasionalının mərkəzinin də analoji olaraq bu ideyanın həyata keçməsi üçün hal-hazırda mübarizə halında olan bir yerdə, məsələn, Ankarada olması lazım gəlir. Yoxsa, mərkəzi qırmızı Moskvada olacaq bir müsəlman hərəkatı ümumi kommunist hərəkatının bir silahı olar. Belə olmaqdan çıxmaq istədiyi gün isə mövcud şərtlər daxilində məhv olduğu gündür, – dedim” (Rəsulzadə 2016, 186-187).*

Rəsulzadənin bu məsələdə tamamilə haqlı olması idi ki, müxtəlif səbəblərdən Atatürkün liderlik etdiyi Türkiyəyə də qayıda bilməyən Ənvər Paşa türk-İslam birliyi qurmaq niyyəti ilə 1921-ci ilin oktyabrında Batumdan Buxaraya – Türküstana getmişdir. Maraqlıdır ki, Ənvər Paşanın Türküstana getməsindən bir az sonra Y.Z.Talibzadə də eyni addımı atmışdır. Belə ki, Ənvər Paşa kimi o da bolşeviklərlə, artıq birgə hərəkat etməyi həzm edə bilmədiyi üçün çox keçmədən Quzey Azərbaycanı tərk edərək Türküstana üz tutmuşdur.

### **Yusif Ziyanın Türküstana ilk və son yolçuluğu...**

Türküstanda Sovet Rusiyası işğalçılığına qarşı Basmaçılar hərəkatını 1921-ci ilin payızında genişləndirən Ənvər Paşa 1922-ci ilin fevral ayında komandanlığında topladığı Basmaçı birliklərlə Düşənbəni ələ keçirib oradakı sovet qarnizonunu əsir almışdı. Bunun ardınca Xorasan üzərinə yürüş edən Ənvər Paşa sovet ordu birliklərinin Buxara, Xorasan, ümumiyyətlə, Türküstandan çəkilmələrini tələb etmişdi.

Yusif Ziya da Quzey Azərbaycanı tərk etməyə məcbur olduqdan sonra, Türküstanda Ənvər Paşanın başçılıq etdiyi sovet bolşevizminə qarşı aparılan Basmaçılar hərəkatına qoşulmuşdur. Mənəxanım Əsədli yazır ki, Yusif Ziya Talibzadənin Azərbaycanı tərk etməsinin səbəbləri arasında ən mühümü, heç şübhəsiz, mövcud siyasi quruluşla, bolşeviklərin ideoloji təbliğatı arxasında gizlənmiş bəd niyyətləri, xalqımıza qarşı qərəzli münasibətləri ilə barışmazlıq idi: *“Onun məhz Türküstana, Basmaçılar hərəkatına doğru üz tutmasının mahiyyətində isə, Balkan müharibəsində, 1-ci Cahan hərbində, Osmanlı Ordusunun Azərbaycan yürüşündə daima yan-yanı olduğu ittihadçı arkadaşları və onların öndəri Ənvər Paşa ilə isti münasibətləri, onlarla əqidə, məfkurə birliyi, işğalçı bolşevik qüvvələrinə qarşı birgə mübarizə istəyi dururdu”* (Əsədli 2005, 96).

Doğrudan da Ənvər Paşa və Yusif Ziyanı bir-birinə bağlayan romantizm və idealizm çox güclü şəkildə olmuşdur. Xüsusilə İslam birliyi, türk-İslam

xalqlarını Osmanlı bayrağı altında birləşdirmə hər iki şəxsiyyətin ortaq idealları idi. Osmanlının süquta doğru üz tutması belə hər iki böyük şəxsiyyəti durdura bilməmiş, onlar Azərbaycan və Türkünstanda yeni, böyük bir türk dövlətinin qurulması uğrunda mübarizə aparmışlar. Y.Z.Talibzadənin türk ordusunda xidməti, işğal altında olan Azərbaycanın qurtuluşu, ittihadı-İslamın bərqərar olmaq arzuları onu ittihadçılara o qədər bağlamışdı ki, Osmanlı dövlətinin cahan hərbindəki məğlubiyyətindən sonra belə, Ənvər Paşanın Azərbaycanda iqtidarı tərəfdarlarından idi. Bir sözlə, Y.Z.Talibzadə birmənalı şəkildə Ənvər Paşanın Azərbaycan və Türkünstanda yeni dövlət quracağına birmənalı şəkildə inanmışdır. Məhz bu inamının nəticəsi olaraq, Azərbaycan Cümhuriyyəti və “Sovet Azərbaycanı”nın ilk illərində daim Ənvər Paşanın yolunu izləmişdir. Görünür, Cümhuriyyətin quruluşundan sonra Ənvər Paşanın Azərbaycan, Dağıstan və Kars-Ərdəhan-Batımdan ibarət yeni böyük türk dövləti yaratması ideyasını dəstəklədiyi üçün Yusif Ziya'nın müstəqillik tərəfdarı olan Azərbaycan rəhbərliyi ilə münasibətləri arzuolunan səviyyədə olmamışdır (Masayuki 1995, 20).

Bu məsələ gerçəkləşdikdən sonra Yusif Ziya da Ənvər Paşa kimi bir müddət sovet-rus bolşevikləri ilə iş birliyi nəticəsində türk-İslam xalqlarının qurtuluşuna inanmışdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Ənvər Paşanın sovet-rus rəhbərliyindən bununla bağlı gözləntiləri boş qaldıqdan sonra, Türkünstanda Basmaçılar hərəkətinin başına keçməsi Yusif Ziya'nın az sonra Türkünstana üz tutmasına səbəb olmuşdur. Bizcə, hətta bir çoxundan fərqli olaraq Yusif Ziya Ənvər Paşanın çox keçmədən sovet-rus rəhbərliyi ilə əlaqələri kəsərək onlara qarşı üsyan bayrağını qaldırmasını gözləyirmiş. Üstəlik, yalnız Yusif Ziya deyil, yüzlərlə başqa silahdaşları da Ənvər Paşanın belə bir addım atmasını gözləmiş, onun Türkünstana gəlişi ilə paşalarının arxasınca gedərək ona qoşulmuşlar.

M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, Ənvər Paşanın Türkünstanda Basmaçılar adlandırılan bolşevik əleyhdarı Milli Türkünstan partizanlarının başına keçib, sovet ordu hissələrini müəyyən ərazidən qovduğunu və onunla müzakirəyə girmək istəyən Moskva nümayəndələrinə Türkünstandan çıxmaları xüsusunda ultimatum verdiyi xəbəri Moskvada bomba kimi partlamışdı. Rəsulzadə yazırdı: *“Bu xəbər hər kəs üçün bir sürpriz idi; hələ mənim üçün bu, yuxarıda anlatdığım təfsilata nəzərən, çaşdıracaq bir şeydi. Ehtimal olunan “Müsavət” qiymətini təqdir etməyən Paşa necə oldu ki, bu qədər qısa zamanda bolşeviklərin iş birliyi yaradılacaq dost deyil, onlara qarşı silah çəkiləcək düşmən bir qüvvə*



*olduqları qənaət və qərarına gəldi? Bu barədə düşünürkən heyrat içində qaldım. Paşanın mənə təklif etdiyini Moskada ikən o zaman Türkünstanda gizli fəaliyyətdə olan Milli Birlik Cəmiyyəti liderlərinə də etdiyini və bu fikrin onun dostu Camal Paşa tərəfindən də müdafiə olunduğunu sonra öyrəndim. Türkünstanda Ənvər Paşanın sonu 1922-ci ilin avqustunun 4-də intihara bənzəyən bir igidlik içində yalın qılinc pulemyot atəsinə hücum edərək şəhid düşməsinə müncər olacaq faciələr cərəyan edərkən, dostu Camal Paşa qaldığı Əfqanıstandan sovet xadimləri ilə müzakirə etmək üçün Rusiyaya dönməkdə idi”* (Rəsulzadə 2016, 187).

Həqiqətən də 28 iyun 1922-ci ildəki Kafiran döyüşündə məğlub olduqdan sonra dağlara çəkilən Ənvər Paşa qısa müddət sonra, yəni 4 avqust 1922-ci ildə Qurban bayramı zamanı indiki Tacikistandakı Belçivan yaxınlığında Çeken kəndində sovet-bolşevik ordusuna qarşı olan qeyri-bərabər döyüşdə şəhid düşüb həmin kənddə dəfn edilmişdir (Hayıt 1997, 221; Toğan 1999, 456).

Z.V.Toğan “Xatirələr”ində yazırdı ki, Ənvər Paşa şəhid olmamışdan bir neçə gün öncə ona Tələt Paşa kimi Berlin küçələrində bir erməni gülləsinə qurban getmək istəmədiyini, müqəddəs türk-İslam birliyi yolunda ya qazi, ya da şəhid olmasını diləyirmiş. Zəki Velidiyə görə “o, mütləq bir idealistdi və Türkünstan torpağında oranın istiqlalı üçün ölmək fikrində əlbəttə səmimi idi. İstədiyini əldə etmişdir və ismi Türkünstan tarixində əbədiyyətə qarışmışdır” (Toğan 1999, 456). Bu baxımdan, sovet-rus ordusunun qarşısından qaçıb Əfqanıstana getmək təklifini qəbul etməyi özünə sığışıdır bilməyən Ənvər Paşa şərəfli ölümü ilə türklüyə xidmət etməyi üstün saymışdır (Toğan 1999, 457).

Yusif Ziya isə Ənvər Paşa şəhid olana qədər onun Türkünstanda gerçəkləşən Basmaçılar hərəkətində işğalçı sovet-rus ordusuna qarşı mübarizəsində ən yaxın silahdaşı, müavini olmuşdur. O da Ənvər Paşa kimi islamlıq və türkcülük məsələsinə bir bütün kimi yanaşmış, türkün “qızıl alma” hədəfinə çatması yolunda bu ideyalara sadıq qalmışdır. Doğrudur, dövrün şərtləri, mühafizəkarların daha güclü olduğu bir dövəndə Ənvər Paşa kimi, Yusif Ziya da daha çox öncüllüyü İslam dininə, islamlığa vermişdir. Xüsusilə də Türkünstanda mühafizəkarların yenilikçilərə, o cümlədən cəddidçilərə münasibətdə öndə olması Yusif Ziyanı narahat etmiş olub, bu baxımdan İttihadi-İslam ideyasına daha çox meyil etməsinə səbəb olmuşdur. Əslində, həm Ənvər Paşanın, həm də Yusif Ziyanın Türkünstanda ciddi uğurlar qazana bilməməsinin, üstəlik, qısa müddətdə şəhid düşmələrinin səbəbi burada onları müdafiə edə biləcək milli aydınların azlığı idi. Türkünstanda milli aydınların azlıq təşkil edib basqı

altında olmalarının səbəbi Çar Rusiyası və Sovet Rusiyasının onları ya məhv, ya da sürgün etməsi idi. Bunun əvəzində isə Sovet Rusiyası rəhbərliyi çarlıq dönəmində olduğu kimi, radikal mühafizəkar ziyalılara dəstək verirdilər. Məhz bunun nəticəsi olaraq, Türküstanda onların ətrafında ciddi bir ziyalı-aydın düşürgəsi formalaşa bilmədi.

Türk dünyasının tanınmış aydını Zəki Vəliditoğan “Xatirələri”ndə Y.Z.Talibzadəni “Azərbaycanlı panislamist və pantürkist” kimi dəyərləndirmiş, eyni zamanda onun bir fikir adamı, din xadimi olduğunu söyləmişdir: *“Axund Yusif Talibzadə Azərbaycanın fikir həyatında mühüm yer alan mütəfəkkir və yazardı. Onun türkcə əsərləri və liberal fikirləri ehtiva edən qısa “Quran” təfsiri vardı. Rusca lap az bilirdi. Fəqət, ərəbcə və farscası mükəmməl idi. Okəlimənintammənasuiləbirpanislamistvəpantürkistidi. Bu baxımdan Ənvər paşaya fazla bağlı, hətta onun müridi kimi idi”*(Toğan 1999, 408-409).

Z.V.Toğan Yusif Ziya ilə Ənvər paşanın münasibətlərinin üst səviyyədə olmasına da toxunmuş, onların arasında böyük bir ideya bağlılığının mövcudluğuna işarə etmişdir. Yusif Ziya ilə ilk görüşlərini izah edən Z.V.Toğan xatirələrində yazırdı ki, o özünü Ənvər Paşanın Şimal və Qərb vilayətlərində geniş səlahiyyətlərə malik “fövqəladə kommissarı” olaraq tanıdırdı (Toğan 1999, 407). Yusif Ziya Türkünstan Milli Birlik Cəmiyyətinin başkanı Z.V.Toğandan Türkünstanın Şimal və Qərb vilayətlərində uğur qazanmaları üçün onlara basmaçılara yardım etməsini xahiş edirmiş (Toğan 1999, 410).

Eyni zamanda, Yusif Ziya bolşevizmin tezliklə süquta uğrayacağına inanaraq, Toğana sovet-rus mətbuatını faydasız yerə mütaliə etməsinə görə eynəmlər vururmuş. Toğanda türklərin və digər müsəlman millətlərin islamiyyət əsasında birləşmələrini ümdə edən Axund Yusif Talibzadənin yerli qanunlara uymayan dini təbliğata və reallığa uyğun gəlməyən idealist təmayüllərə görə məzəmmət edirmiş. Bütün hallarda Yusif Ziya ilə Z.V.Toğan arasında həqiqi əqidə və insani dostluq yaranıbmış. Z.V.Toğan yazırdı ki, aralarında türk xalqlarının nümayəndələrinin bulunduğu “milli kultür məsələlərinə dair gecə söhbətləri”ndə milli həmrəylik, milli istiqlal ideyaları ortaya qoyulmuşdur: *“Xalqımızın istiqlal eşqi, bu anda bir-birimizə qarşı duyduğumuz səmimi bağlantılar, əsgərlərin özlərinə güvənləri təbiətin zənginliyi və buraların tarixlərdə oxuduğumuz şanlı keçmişi könuöllərimizi doldurmuşdu”* (Toğan 1999, 416).

## **Nəticə**

Beləliklə, Axund Yusif Ziya Talıbzadənin dünyagörüşündə İslam dini, islamçılıq əsas yeri, ana xətti tutmuşdur. O, şüurlu həyatının ilk dövründən şəhid düşənədək İslam birliyi, islamlıq məsələsində bir addım olsun belə geri addım atmamışdır. Talıbzadənin həyatında İslam dininə bağlılıq və İslam birliyini, ya da türk-İslam birliyini gerçəkləşdirmək müstəsna yer tutmuşdur. İslam dininə dərinlən bələd olan, Qurana təfsir yazan Yusif Ziya türk xalqlarının gələcəyini yalnız İslam dini, islamlıq çərçivəsində görmüşdür. Başqa sözlə, Yusif Ziyanın dünyagörüşündə, həyat amalında islamlıq ilk pilləni tutmuş, ancaq türk kimliyini, türk amalını heç zaman gözdən düşürməmişdir. Sadəcə, onun düşüncəsində İslam dininə, islamlığa bağlılıq türklüyə, türk milliyyətçiliyinə bağlılıqdan bir addım öndə olmuşdur. Biz bunu Bakıda, İstanbulda, Təbrizdə, Buxarada və digər türk-müsəlman şəhərlərində eynilə görürük. Yəni Talıbzadənin dünyagörüşündə islamçılıq və türkçülüyə baxış ciddi dəyişikliklərə uğramamışdır. Yusif Ziya şüurlu həyatının ilk günlərindən islamlığa necə bağlı idisə, sonrakı dövrlərdə bunu daha da dərinləşdirərək, sonunadək bu əqidəsinə sadıq qalmışdır. Əlbəttə, bu, heç də onun türklüyü, turançılığı bir kənara qoyması anlamına gəlməmişdir. Hər halda, Yusif Ziya bəlkə də islamlıq, İslam dini qədər olmasa da, ancaq türkçülüyə və turançılığa bağlı şəxsiyyət olmuşdur. Sadəcə, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Yusif Ziya üçün islamlıq və İslam dünyasına bağlılıq onun dünyagörüşündə müstəsna yer tutmuşdur. O, bir türk oğlu türk olduğu üçün islamlıqla turançılıq arasında bir ziddiyyət görməmiş, hər ikisinə bütün kimi yanaşmışdır.

## ƏDƏBİYYAT

Ağamirov M.M. (1983). Abdulla Şaiqin dünyagörüşü. Bakı: Maarif.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. (2004). İki cildə. II cild. Bakı, "Lidernəşriyyatı",

Aydemir Şevket Süreya. (1978). Makedonyadan Orta Asyaya Enver Paşa. 3 ciltte, 3 cilt. (1914-1922). İstanbul.

Baykara Hüseyn. (1992). Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azərənəşr.

Betül Aslan. (2000). 1. Dünya savaşı esnasında Azərbaycan türklərinin Anadolu türklərinə Kardeş köməgi (yardımı) və Bakü Müslüman Cəmiyyəti-Hayriyyəsi // Ankara, Atatürk Kültür Merkezi başkanılığı yayınları, XII.

Cabbarov Fərhad (tərtib edən). (2013). "Müasirləri Hacı Zeynalabdin Tağıyev haqqında". Bakı: "Ziya" NPM.

Cavad Heyət. (2003). Dr. Turac Ətabəkinin "Azərbaycan" kitabı üzərinə bir dəyərləndirmə və təkmilləşdirmə. // "Mədəniyyət dünyası" yurnalı, 6-cı buraxılış. Bakı: ADMİU-nun mətbəəsi.

Dünyamin qızı Qərənfil. (22-24 oktyabr 2016). Abdulla Şaiqi ölənəcən yandıran dərd. Kaspi qəzeti., (s. 7).

Ələkbərli Faiq. (2020). "Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)". II hissə. Bakı: Elm və təhsil.

Əsədli Mınəxanım. (2005). Yusif Ziya Talıbzadənin həyatı və mühiti. Bakı: "Nurlan".

Əsədli Mınəxanım. (2014). Yusif Ziya Talıbzadənin ictimai baxışları və fəaliyyəti. Bakı: "Avropa".

Kəlbizadə E., Hacıyev İ. (2017). Naxçıvanlı diplomatlar. Naxçıvan: Əcəmi.

Keykurun Naki. (mayıs 1957). Büyük bir hayirseven Hacı Zeynalabdin Takızadə. "Azərbaycan" dergisi, Ankara, sayı 14 (62).

Hayıt Baymirza. (1997). "Basmaçılar" Türkiistan Milli Mücadilə Tarihi (1917-1934). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Həsənov Həsən. (2020). Nəriman Nərimanov: milli ruh və siyasi tərəkürün vəhdəti // "Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər", №2 (30).

Masayuki Yamauchi. (1995). Hoşnut olmamış adam – Enver Paşa. (Türkiyeden Türkiistana). Ankara: Bağlam Yayınçılıq.

Məmmədov Məmməd. (2002). "Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat". Bakı: "Tural-Ə" NPM.

Məmmədzadə M.B. (1992). Azərbaycan milli hərəkatı. Bakı: Nicat.

Rəsulzadə M.Ə. (2016). Bir Türk milliyyətçisinin Stalinlə ixtilal xatirələri. Mühacirət dövrü ədəbi-elmi irsindən seçmələr. I cild. Bakı: Elm.

Rəhman Salmanlı. (25 may 2011). Amu-Dərya sahillərində öldürülən azərbaycanlı. "Azərbaycan" qəzeti., (s.10).

Rəhimli Təranə Turan. Axund Yusif Ziya Talibzadə haqqında bilmədiklərimiz// [http:// bizimyazi.az/axund-yusif-ziya-talibzad%C9%99-haqqında-bilm%C9%99dikl%C9%99rimiz/](http://bizimyazi.az/axund-yusif-ziya-talibzad%C9%99-haqqında-bilm%C9%99dikl%C9%99rimiz/)

Resuloğlu M.E. (1962). Müsavat Partisinin kuruluşu//Müsavat, Münhen, №4.

Sarvan (Sadıqov) M.O. Borçalı alimləri. (2001). Bakı, "Azərbaycan Milli Ensiklopediyası.

Şaiq Abdulla. (2005). Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı: "AVRASİYA PRESS".

Şaiq Abdulla. (1961). Xatirələrim. Bakı, "Uşaqgəncnəşr".

Şaiq Abdulla. (mart 1992). Sultana Quran aparılması (Kamal Talibzadənin təqdimatında). "Elm" qəz., №6 (403).

Talibzadə Kamal. (2001). Axund Yusif Talibzadə. // "Mədəniyyət dünyası" yurnalı, 2-cı buraxılış. Bakı, ADMİU-nun mətbəəsi,

Talibzadə Yusif Ziya. (1906). "Həqiqəti-İslam", "İrşad"qəz., № 263, Bakı.

Talibzadə Y.Z. (1906, 14 noyabr). "Əmirxanyansa cavab", İrşad qəz., №263, Bakı.

Talibzadə Y.Z. (1907, 12 yanvar). "Həccə dair", Bakı: Füyuzat №6,

Talibzadə Y.Z. (1907, 29 aprel). "İzhari-bütlan". Bakı: "Füyuzat", №16.

Talibzadə Y.Z. (1909). "Müsəlmanlar və maarif", "Tərəqqi"qəz., №201, 6 sentyabr, Bakı.

Talibzadə Y.Z. (1909). "Bakıda rusi-müsəlman məktəbləri", "Tərəqqi" qəz., №202, 7 sentyabr, Bakı.

Talibzadə Y.Z. (1913-cü il). "Türkiyə məktubları". Bakı: "İqbal" qəz., №253, 258, 268, 269, 271.

Talibzadə Y.Z. (1919-cu il). "Cəmiyyəti-əqvam". Bakı: "Azərbaycan" qəzeti, №348.

Talibzadə Y.Z. (1911, 1 mart). "Müəllimlərimiz". Bakı: "Yeni Füyuzat", №8.

Talibzadə Y.Z.. "Hürriyyəti-dəyanətə cavab" və yaxud "Axund Yusifzadə ilə müsahibə", Abdulla Şaiqin Mənzil Muzeyinin arxivi, qovluq 4.

Toğan Zeki Velidi. (1999). Hatıralar ( (Türkistan ve digər müsəlman Doğu türklərinin milli varlıq və mədəniyyət mübarizələri). Ankara, Türk Diyanət Vəqfi Yayınları.

“Yeni Füyuzat” jurnalı, (1910). №10.

Yaşar Nəsiman. (2001). Azərbaycan milli istiqlal mübarizəsi və M.Ə.Rəsulzadə. Bakı.

Yurtsever Abdulvahab. (1959). Abdulla Şaik vəfat etdi. // “Azərbaycan” (Ankara), Azərbaycan Kültür Dərnəği yayınları, sayı 4-5.

*д.ф. по философии, доц. Фаик Алекперли*

## **ВЗГЛЯДЫ ЮСИФА ЗИЯ ТАЛЫБЗАДЕ ОБ ИСЛАМИЗМЕ И ТЮРКСКО-ИСЛАМСКОМ ЕДИНСТВЕ**

### **РЕЗЮМЕ**

В статье важное место отведено взглядам Ахунда Юсифа Зия Талыбзаде об исламизме и тюркско-исламском единстве в XX веке. Основу приверженности Юсуфа Зия исламизму и тюркско-исламскому единству составляет в первую очередь политика персидизации иранцев, русификации царизма. То есть, персидизация части азербайджанского народа под именем шиитской секты и русификация другой части под влиянием социал-демократии сыграли важную роль в формировании взглядов Ю.З.Талыбзаде об исламизме и тюркско-исламском единстве. Особенно, в первые периоды течение исламизма было более влиятельным в борьбе с царской Россией, и у Талыбзаде также были взгляды и комментарии в связи с этим. С этой точки зрения Юсиф Зия, который в ранние времена подошел к национальному вопросу с религиозной точки зрения, считал, что исламская религия стоит в основании формирования и развития нации.

В статье также содержится критика Ю.З.Талыбзаде взглядов западных народов на духовно-идеологическое положение исламского мира. Юсиф Зия пытался обосновать ошибочную позицию мыслителей западных народов по отношению к исламской религии.

В статье также проанализированы взгляды Юсифа Зия на тюркско-

исламское единство и отчасти тюркизм-туранизм. Здесь показано, что Ю.З.Талыбзаде видел развитие тюркско-исламского мира в Османской империи, которую он считал фундаментом тюркско-исламского единства. В частности, его участие в Балканской, а затем Первой мировой войне в составе османской армии, еще больше укрепило его веру в тюркско-исламское единство. В целом в статье показаны причины, по которым Юсиф Зия был более привязан к идее тюркско-исламского единства и нерешительно относился к созданию независимых тюркских государств. В частности, всесторонне объяснено влияние Анвар-паши в его приверженности идее тюркско-исламского единства, иными словами, в его стремлении к единому тюркско-исламскому государству. В целом Юсиф Зия видел будущее всех мусульманско-тюркских народов, в том числе и народа Азербайджана, в тюркско-исламском единстве, основанном на исламской религии. С этой точки зрения он впоследствии был признан «панисламистским» и «пантюркистским» интеллектуальным, общественно-политическим деятелем.

*Ключевые слова:* исламизм, тюркско-исламское единство, русификация, персидизация, туранизм, социал-демократия.

*Assoc. Prof. Faig Alakbarli*

## **YUSIF ZIYA TALIBZADE'S VIEWS ON ISLAMISM AND TURKISH-ISLAMIC UNITY**

### **ABSTRACT**

The article shows that Akhund Yusif Zia Talibzade's views on Islamism and Turkish-Islamic unity were significant in the twentieth century. Yusuf Ziya's devotion to Islamism and the Turkish-Islamic unity was based on the problems of the Persianization of the Azerbaijanis and Russification policy of the Tsarist Russia. That is, the Persianization of the Azerbaijani people under the name of the Shiite sect, and the Russification of the other part under the influence of social democracy, both played important roles in shaping Y.Z.

Talibzade's views on Islamism and Turkish-Islamic unity. Islamism was especially influential in the early days of the struggle against tsarist Russia, and Talibzade had interpretations and opinions about it. Yusif Ziya, who approached the national issue from a religious standpoint in the beginning, believed that the Islamic religion is the foundation of nations.

The article also includes Y.Z. Talibzade's criticism of perspectives of Western nations on the cultural and ideological situation in Islamic world. Yusif Ziya attempted to explain Western thinkers' erroneous position on the Islamic religion.

Yusif Ziya's views on Turkish-Islamic unity, as well as Turkism-Turanism, were discussed in the article. The Ottoman Empire was the foundation for the development of the Turkish-Islamic world and Turkish-Islamic unity, as demonstrated here. His service in the Ottoman army, in particular, strengthened his belief in Turkish-Islamic unity during the years 1910-1918, when the Ottoman army first occupied the Balkans and then the First World War. In general, the article explains why Yusif Ziya was more committed to the idea of Turkish-Islamic unity and was hesitant to establish independent Turkish states. The influence of Anwar Pasha, in particular, on his commitment to the idea of Turkish-Islamic unity, or his desire for a unified Turkish-Islamic state, has been thoroughly explained. In general, Yusif Ziya saw a Turkish-Islamic union based on the Islamic religion as the future of all Muslim-Turkish peoples, including the people of Azerbaijan. He was later recognized as a pan-Islamist and pan-Turkist intellectual, social, and political figure from this perspective.

**Keywords:** *Islamism, Turkish-Islamic unity, Russification, Persianization, Turanism, social democracy*

**Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. K.Y.Tağtyev**



UOT 1(091)

**M.F.AXUNDZADƏNİN “HƏKİMİ-İNGİLİS YUMA CAVAB”I  
VƏ YA QEYRİ-MÜTABİQ İKİ YUMA YEK  
CAVAB MƏKTUBU**

*f.f.d. Zaur Rəşidov,  
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya  
İnstitutunun böyük elmi işçisi  
zaur20@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-4504-1856*

**XÜLASƏ**

Sovetlər dönəmində Kommunist Partiyasının ictimai elmlərə, xüsusən də fəlsəfəyə ideoloji yön verdiyi məlumdur. Bu mənada, həmin dövrdə əksər mütəfəkkirlərimizin fəlsəfi irsi tədqiq edilən zaman, bəlli ideologyanın əsas elementlərindən, materializm və ateizm axtarışı, həmçinin onların yaradıcılıqlarında idealizmə qarşı mübarizənin xüsusi vurğulanması vacib məqamlardan sayılırdı. Sovetlər dönəmində mübarizə ateist, ardıcıl materialist və idealizmin barışmaz düşməni elan edilən maarifçilərimizdən biri də Mirzə Fətəli Axundzadədir. Məqalədə M.F.Axundzadənin “Həkim-i-İngilis Yuma cavab” adlı məktubu və ya kiçikhəcmli fəlsəfi əsərinin sovet dönəmi tədqiqatlarında ideoloji oxunuşu və bundan törəyən təhriflər tənqidi şəkildə nəzərdən keçirilir. Məlum dönəmdə Azərbaycanda fəaliyyət göstərmiş əksər tədqiqatçılar, bir qayda olaraq, Axundzadənin bu məktubda şotland filosofu və maarifçisi D.Yumu kəskin tənqid etdiyini yazsalar da, əslində, bu ümumi fikir həqiqəti əks etdirmir. Axundzadə məktubda hakim D.Yumun səbəbiyyət problemi ilə bağlı görüşlərinə İslam fəlsəfəsi kontekstində öz münasibətini bildirir. Axundzadə səbəbiyyət probleminə yanaşmasında ilahiyatçılar və filosofların baxışlarını müqayisə edərək, bu məsələdə filosofların görüşlərinə üstünlük verir. Eləcə də sovet dönəmində Axundzadə irsi ilə bağlı tədqiqatlarda tez-tez rast gəlinən, D.Yumun ümumiyyətlə səbəbiyyət problemini inkar etməsi

mühakiməsi də gerçəklikdən tamamilə uzaqdır. Digər tərəfdən, Axundzadə məktubda daha bir məşhur Yumu da verilən səbəbiyyət sualının şərqli müəllifi kimi göstərir ki, o da hind və Bombey üləmasının dostu – həkim Allan Oktavian Yumdur. Bununla Axundzadə bir məktub ilə iki Yuma eyni anda cavab ünvanlamış olur. Axundzadənin iki Yuma tək cavab verməsinin təsadüfi və ya məqsədli olması tam olaraq məlum deyil. Azərbaycanda XIX əsrdə Qərb fəlsəfəsi, eləcə də filosofları haqqında informasiya qıtlığını və səhih məlumatların olduqca kasadlığını nəzərə aldıqda, iki Yumun mütabiq tutulması daha çox qeyri-iradi xarakter daşıyır.

*Açar sözlər: maarifçilik, realizm, iedologiya, marksizm, ateizm, materializm, səbəbiyyət, təhrif, tənqid.*

## Giriş

Çoxəsrlik mədəni irsə malik Azərbaycanın zəngin ictimai-fəlsəfi fikir tarixində böyük mütəfəkkirlərdən biri də Mirzə Fətəli Axundzadədir (1812-1878). O, XIX əsrin əvvəllərində formalaşmağa başlayan Azərbaycan maarifçiliyinin də ən görkəmli nümayəndələrindən biridir. Əksər maarifçilik cərəyanlarının əsas sistemyaradıcı elementlərindən olan, ədəbi-fəlsəfi tənqid üsulu və realist üslub da Axundzadə yaradıcılığında ilk dəfə bütün çarları ilə öz əksini tapmışdır. Bu və bu qəbildən olan digər mühüm nailiyyətləri ilə o, ümumiyyətlə, Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin əsas simalarından biridir. Axundzadə XIX əsrin əvvəllərində nəinki Azərbaycanın, eləcə də İslam dünyasının düşüncə tarixində olduqca mütərəqqi fikirlərə sahib bir mütəfəkkir olmuşdur. Təəssüf ki, sovet dönəmində, XIX əsr İslamında dərin kök salan fanatizm, cəhalət, mövhumat və xürafatı tənqid etməsi önə çəkilərək, XX əsr ideoloji dövrünün tələblərinə uyğun və bəzi hallarda məqsədyönlü təhrif edilən Axundzadə kimi böyük fikir aydını, bir qayda olaraq, materialist və ateist kimi dar mənalarda dəyərləndirilib “müasirləşdirilmişdir” (Qasımlı 1939, 106), (Hüseynov 1962, 134-135), (Касумов 1954, 5), (Ахундов 1961, 29), (Rüstəmov 1986, 19), (Mirəhmədov 1953, 58), (Халилов 1984, 136), (Антология 1972, 49), (Мамедов 1978, 42). Əsasən də Axundzadənin ictimai-fəlsəfi görüşləri 1917-ci ilin oktyabrından sonrakı dövrlərdə formalaşmış paradigmatmaya uyğunlaşdırılaraq təqdim edilmişdir. İslam dünyasında

XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq cövlan edən məşəqqətli və təhlükəli proseslərin fonunda maarifçi-yenilikçi baxışları ilə inqilab edən Axundzadənin fəaliyyətindəki gerçək məqsəd, fikirlərindəki əsl mahiyyət sovet dövrünün mənəşəsində sıxılaraq təhrif edilmişdir. Sovet dönməndə qələmə alınmış, Axundzadənin ictimai-fəlsəfi görüşlərini əks etdirən əksər tədqiqatlardan belə bir ümumi fikir hasil olur ki, sanki Axundzadənin bütün fəaliyyəti, XIX əsrdən başlayaraq, Karl Marks (1818-1883) birgə marksizm, marksizmin başa düşdüyü şəkildə materializmə zəmin hazırlamaq, sovet ideologiyasının dayaq-larını qurmaq, bu ideologiya üçün cığır açmaqdan ibarət olmuşdur (Геошев 1968, 166), (Мирзоева 1981, 156), (Мирзоева 1962, 24), (Рзаев 1980, 59), (Мирəhmədov 1953, 58), (Jafarov 1962, 23), (Гусейнов 1949, 268), (Mustafayev 1966, 37), (Ахмедов 1983, 102). Əlbəttə, bu kimi qeyri-obyektiv yanaşmalar Axundzadənin fəlsəfi irsi ilə bağlı təhrifləri qaçılmaz etmişdir. Onun görüşləri ilə bağlı bir çox ziddiyyətli məqamlar doğurmuşdur. Axundzadənin fəlsəfi əsərlərindən olan "Həkim-i-İngilis Yuma cavab" adlı məktubu da bu baxımdan istisna deyil. Sovet dövründə aparılan tədqiqatlarda Axundzadənin bu məktubundakı Yumun İngilis filosofu David Yum olduğu birmənalı olaraq vurğulanmışdır (Məmmədov 1957, 25), (Рафили 1939, 336), (Hüseynov 1962, 142), (Mustafayev 1966, 25), (Qasımsadə 1939, 108), (Джафаров 1962, 194), (Гусейнов 1949, 320), (Araslı 1938, 42). Məktubdakı ikinci Yum, yəni Hindistan Milli Konqresinin qurucularından biri olmuş Allan Oktavian Yum isə diqqətdən kənar qalmışdır. Məqalədə Axundzadənin "Həkim-i-İngilis Yuma cavab" adlı məktubunun sovet dövründə təhrifli şərhi tənqidi şəkildə təhlil edilir. Eləcə də ilk dəfə olaraq məktubdakı ikinci Yumun kimliyi təyin edilərək göstərilir.

### **"Həkim-i-İngilis Yuma cavab"**

"Miladi 1768-ci il tarixdə Yum adlı bir İngilis həkim Hind və Bombay müsəlman alimlərindən bu fəlsəfi məsələni soruşmuş və onlardan cavab istəmişdir. Lakin bu vaxta qədər İslam alimləri tərəfindən bu məsələyə aid qəti, qanəedici bir cavab verilməmişdir" (Axundzadə 2005, 139). Məktubun elə ilk cümləsindən başlayaraq ziddiyyətli bir məqam gözə çarpır. Belə ki, məktubun qələmə alındığı tarix məşhur şotland filosofu David Yumun (1711-1776) yaşayıb fəaliyyət göstərdiyi dövrə uyğunlaşdırılaraq 1768-ci il yazılsa da, Axundzadənin özü tərəfindən əsərin, əslində, bu tarixi 1868-ci il olaraq

qeyd olunur (Axundzadə 2005, 303).<sup>1</sup> Aydınır ki, 1868-ci ildə D.Yum artıq 92 il idi ki, həyatda deyildi. Digər tərəfdən, D.Yumun bioqrafiyasında onun Böyük Britaniyanın sərhədlərindən kənar, ancaq müəyyən dövrlərdə və qısa müddət ərzində Fransada yaşayaraq fəaliyyət göstərməsi əks olunur (Jessop 1966, 3), (Ayer 2000, 5, 16-18). Şotland filosofu haqqında yazılan çoxsaylı bioqrafik xarakterli tədqiqatlarda D.Yumun hind və Bombay üləması ilə ünsiyyətdə olmasına da rast gəlmək mümkün deyil. D.Yumun bioqrafiyasını izlədikdə, onun 1768-ci ildə Hindistanda olması nəinki həqiqəti əks etdirmir, eləcə də bu hadisənin baş verməsi sadəcə mümkünsüzdür. Belə ki, “D.Yum 1767-ci ilin fevralından 1768-ci ilin iyul ayınadək Londonda dövlət katibinin müavini vəzifəsində çalışmış, 1769-cu ilin avqustuna qədər Londonda yaşamış, elə həmin ildə Edinburqa qayıtmışdır (Jessop 1966, 3).

Digər tərəfdən, XVIII əsrin konservativruhlı Britaniya filosofu və yüksək vəzifəli imperiya məmuru olan həmin dövərdə avropalıların düşüncələrində despotizmin simvolu olan asiyalılara cavablandırılmaq üçün fəlsəfi sual ünvanlaması da bir qədər qəribə səslənir. Axundzadənin, bir qayda olaraq, əsasən öz müasirləri ilə məktublaşdığını nəzərə aldıqda, onun öz müasiri olmayan biri ilə məktublaşması da olduqca müəmmalı görünür. Axundzadənin “Həkim-i-İngilis Yuma cavab” məktubunda D.Yumun səbəbiyyət problemi ilə bağlı sualını incələyərək araşdıran Siruz Məsruri (Cyrus Masroori) yazır ki, “Həqiqətən də D.Yum tərəfindən bu məktubun (*ünvanlanan sual nəzərdə tutulur* – Z.R.) Axundzadəyə yazıldığına dair heç bir sübut yoxdur” (Masroori 2000, 668). “Axundzadə məktubda farsca bir neçə mənə daşıyan, o cümlədən həkim, müdrik, bilikli, filosof kimi də tərcümə oluna bilən “hakim” sözündən istifadə edir” (Masroori 2000, 672). D.Yumun XVIII əsrin böyük filosofu, şotland maarifçisi, empirizmin nümayəndəsi, tarixçi, iqtisadçı, kitabxanaçı, esseist və müəyyən dövərlərdə dövlət məmuru olduğu məlum olsa da, onun həm də həkim olması filosofun həyatı ilə bağlı ədəbiyyatlarda öz təsdiqini tapmır. Digər tərəfdən, adı gedən məktubda Axundzadə D.Yumu ingilis filosofu adlandırır. “Axundzadə ya Yumun şotland olduğunu bilmirdi, ya da

<sup>1</sup> Bu ziddiyyətli məqamın meydana çıxmasında, “əsərin əlyazmasının katib tərəfindən köçürülərkən yol verdiyi xəta və eləcə də, Axundzadənin özünəxas ədəbi priyomu olması ehtimalları da mövcuddur” (Axundzadə 2005, 303). Sovet dönəmində Axundzadənin fəlsəfi irsini araşdıran Şeydabəy Fərəcoviç Məmmədovun (1912-1984) redaktorluğu altında dərc edilən “M.F.Axundovun seçilmiş fəlsəfi əsrləri” adlı topludasa, bu tarix 1867-ci il olaraq qeyd olunub (Ахундов 1982, 315).

mətni oxuyan iranlıların “şotland” filosofundan daha çox “İngilis” filosofuna maraq göstərəcəklərini güman etdiyindən, onu İngilis kimi təqdim edirdi” (Masroori 2000, 672). Axundzadənin yaşadığı dönmənin düşüncə stereotiplərini nəzər alaraq bu məntiqi fikirlə razılaşısaq da, o da məlumdur ki, “şotlandlar xüsusən orduda və onun zabit rütbələrində üstünlük təşkil etsələr də, xaricdə özlərini İngilislər adlandırırdılar” (Dean 2019, 39).

Məlumdur ki, XIX əsrin imkanlarını nəzərə aldıqda Axundzadə və onun kimi digər Şərqi aydınlarının Avropa yazarları ilə tanışlığı əksər hallarda bilavasitə deyil, bilvasitə olurdu. “XIX əsrin tipik İran ziyalısı, ilk növbədə və çox vaxt müstəsna olaraq Avropa düşüncə məktəblərini sırf pragmatik siyasi məqsədlər baxımından anlayır, şərh və təmsil edirdi. Bu məqam İranda bir çox Avropa düşüncə məktəblərinə münasibətdə praktiki mülahizələrin nəzəri dəqiqlikdən üstün tutularaq geniş şərhələrinə səbəb olurdu. Bu səbəbdən, XIX əsrdə müasir Avropa təfəkkürü haqqında müfəssəl məlumatla malik çox az sayda İran ziyalısı vardır. O dönmədə Avropa filosoflarının əsərlərinin qısa izahları və lakonik şərhləri daha yaygın idi. Axundzadənin “Yumun dialoqları”na dair pragmatik düşüncələri də bu qəbildən olan münasibətlərin nümunəsidir” (Masroori 2000, 671).<sup>1</sup> Bununla belə, Axundzadənin D.Yumun fəlsəfi fikirləri ilə müəyyən qədər tanışlığı da məlumdur. “Bu baxımdan Axundovun D.Lyuisin “Fəlsəfə tarixi” kitabını oxuyarkən etdiyi qeyd maraqlıdır. D.Lyuis D.Yumun səbəbiyyət haqqındakı doktrinasını xüsusi bir bölmədə təfərrüatı ilə açıqlayır... D.Lyuisin bir çox filosofların D.Yumun səbəbiyyət konsepsiyasının əleyhdarları olduğunu qeyd etdiyi qismi vurğulayan Axundov həmin hissənin yan tərəfinə “yaxşı, çox gözəl” ifadəsini əlavə edir” (Мамедов

<sup>1</sup> S.Məsruuri hesab edir ki, “bu məktub D.Yumun məşhur “İnsan təbiəti haqqında traktat” (A Treatise of Human Nature) əsəri yox, “Təbii din haqqında dialoqlar” (Dialogues Concerning Natural Religion) əsərinin təsiri altında yazılmışdır” (Masroori 2000, 669). “Axundzadə “Həkim-i-İngilis Yuma cavab”ını D.Yumun “Təbii din haqqında dialoqlar” əsərinin təsiri altında yazsa da, XIX əsrdə Çar Rusiyasında D.Yumun bir çox əsərlərinin tərcümə edilməsinə rəğmən, məhz adı gedən əsərinin tərcüməsi barədə də tam dəqiq məlumat yoxdur” (Seidel 2019, 325-326). Tədqiqatçılar arasında Axundzadənin rus dilindən başqa, digər Qərbi dillərini bilməsi məsələsi də mübahisə doğurmaqdadır. “Axundzadə fransız və İngilis dillərini bilməsə də, tərcümə işində ona oğlu Rəşid Axundzadə (1854-1909) kömək edirdi” (Masroori 2000, 666). M.F.Axundzadənin fransız dilini bilməsi haqqında daha ətraflı bax: (Тагизаде 1991, 257-265). D.Yumun əsərlərinin rus dilinə tərcüməsi haqqında daha ətraflı bax: (Artemieva and Mikesheva 2005).

1978, 56).<sup>1</sup> Maraqlıdır ki, bəzi tədqiqatçılar “1892-ci ildə Axundovun ölümündən sonra, rus dilinə tərcümə edilərək dərc olunan bu kitabın, ümumiyyətlə, Axundovun şəxsi kitabxanasında olmadığını, əvəzində D.Q.Lyuis və C.S.Mill “Ogüst Kont və pozitiv fəlsəfə” başlıqlı digər bir kitabın olduğunu və orada Axundova məxsus hər hansı bir qeydin olmadığını yazırlar” (Тагизаде 1991, 115-116).

### **Hakim David Yumun fəlsəfi sistemində səbəbiyyət problemi**

“Hər varlığa səbəb lazımdır, çünki heç bir varlıq öz-özünə vücuda gələ bilməz. O halda bir varlıq olan bu kainat da var ola bilmək üçün bir səbəbə möhtacdır ki, bu səbəb onun yaradanıdır” (Axundzadə 2005, 139). “Həkimingilis Yuma cavab” məktubunun bilavasitə sual qismini təşkil edən bu hissə, həqiqətən də, D.Yumun “İnsan təbiəti haqqında traktat” adlı əsərinin, səbəbiyyət problemi ilə bağlı bölümündə rast gəlinən fikirlərdən ibarətdir. Daha doğrusu, XVIII əsrdə Qərbdə aktual qalmaqda davam edən əksər fəlsəfi sualları əhatə etmiş fundamental əsərin sırf səbəbiyyət problemi ilə bağlı olan qisminin fərqli yerlərindən bir sualda birləşdirilmiş iki mühakimədir. Maraqlıdır ki, tək sualda bir-birinə calaq edilən bu parçaların heç biri birbaşa olaraq D.Yumun öz fikirləri deyil. Sualda qoyulan birinci cümlə D.Yumun ingilis filosofu və teoloqu Semuel Klarkın (1675-1729) “Tanrının varlığı və atributlarının təcəllisi” (A demonstration of the being and attributes of God) adlı əsərinə,<sup>2</sup> ikinci cümlə isə ümumən bəzi filosoflara istinadən verilir.<sup>3</sup>

Ümumiyyətlə, D.Yumun empirik fəlsəfi sistemində səbəbiyyət probleminin qoyuluşu XVIII əsr Britaniya maarifçiliyinin ruhuna xas bir şəkildə daha aydın və eləcə də təbii elmi formaya malikdir. XVII əsrin Avropa rəşadət fəlsəfəsində qoyulan metafizik ruhlu səbəbiyyət problemi və daha sonra bu problemin teoloji izahından daha konkretidir. Digər tərəfdən, D.Yumun fəlsəfi sistemində bu məsələnin ümumi qoyuluşu bir fəlsəfi problem olaraq ontoloji

<sup>1</sup> Söbət ingilis fəlsəfə tarixçisi və tənqidçi Corc Henri Lyuisin (George Henry Lewes) (1817-1878) “Yunanıstanda meydana gəldiyindən günümüzədək fəlsəfə tarixi” (История философии от начала ее в Греции до настоящего времени) adlı əsərindən gəlir.

<sup>2</sup> “O, yazır ki, hər şeyin bir səbəbi olmalıdır, çünki hansısa bir şeyin səbəbi olmasaydı, o, öz-özünü əmələ gətirər, yəni varlığından əvvəl mövcud olardı ki, bu da qeyri-mümkündür” (Hume 2007, 57).

<sup>3</sup> “Deyilir ki, mövcudun bir səbəbi olmalıdır. Bu o deməkdir ki, səbəb İlahi və ya təbiətinə görə bütün üstünlük və kamilliyi özündə cəmləşdirən İlahi Varlıq olmalıdır” (Hume 2007, 107).

problemdən daha çox epistemolojidir. Qazanılmış empirik-təcrübi biliklərə əsaslanaraq və XVIII əsr Qərb fəlsəfəsində metafizik suallardan boşalan xanaları dolduran psixoloji məsələlərə (XVIII əsrin fəlsəfi epistemasını təşkil edən empirizm və sensualizmin vəhdətindən doğan ilkin psixologiyani nəzərdə tuturuq) də şamil edilərək önə çəkilən bir problemdir. D.Yumun sistemində səbəbiyyət sualının qoyuluşu mürəkkəb və çox mərhələlidir. O, "İnsan təbiəti haqqında traktat" əsərində səbəbiyyət problemini dərinlən araşdırılaraq hissə-hissə tədqiq edir. Təbii elmi biliklərin nailiyyətlərilə qiymətlənərək təqdimat və XVIII əsrdən xüsusi elmə çevrilməyə başlayan psixologiyanın köməyilə, səbəbiyyət problemini şərh etmək, D.Yumun fəlsəfi sistemində əsas məsələlərdəndir. Onun sistemində fəlsəfədə ənənəvi qəbul olunmuş səbəbiyyət probleminin qoyuluşu isə "belə deyilmişdir", "belə düşünülür", "filosoflara görə" və digər bu kimi ümumi xitabətlər qismində göstərilir, eləcə də konkret filosofa birbaşa müraciət əsasında istinad olunur. O yazır: "Fəlsəfədə hamı tərəfindən qəbul edilən mövqe belədir ki, mövcudluq qazanan hər şeyin varlığının səbəbi olmalıdır. Adətən, bu müddəa adi hal kimi qəbul edilir, sübut edilmədən və sübuta ehtiyacı olmadan bütün mühakimələrdə istifadə olunur" (Hume 2007, 56). D.Yumun əsərlərində yaradıcı və ilk səbəb olan Tanrıdan daha çox, tarixi bir hissə olaraq dindən danışılır. İncə sisteminin mərkəzi elementi olan Tanrını dini hissə əvəz etməyə başlayır. Bəzi məqamlarda Tanrı da daha çox bir hissə və ya duyum olaraq nəzərdən keçirilir. Teologiyanın deyil, insanın mənəvi yaşantılarının, psixologiyanın doğurduğu epistemoloji obraz kimi qiymətləndirilir. D.Yuma görə, "qədim və müasir fəlsəfənin nümayəndələri arasında öz əhəmiyyəti və eləcə də çətinliyindən irəli gələrək səbəblərin təsirliliyi və ya təsirlərin səbəbləri təqib etmək keyfiyyətindən daha çox mübahisə doğuran heç bir sual yoxdur" (Hume 2007, 105-106). Bir sözlə, Sovetlər dönmində Axundzadə irsi ilə bağlı tədqiqatlarda "D.Yumun fəlsəfi sistemində səbəbiyyət problemi bir fəlsəfi problem olaraq inkar edilir" (Маковельский 1961, 11), (Гусейнов 1949, 319) kimi qiymətləndirmələr birmənalı şəkildə həqiqəti əks etdirmir. D.Yumun sistemində səbəbiyyət problemi Qərb düşüncə tarixində ənənəvi olaraq şərh edilən ontoloji fəlsəfi problemdən elmi-təcrübi faktlarla izah edilə biləcək konkret empirik səbəbiyyət probleminə transformasiya edilir. Beləliklə, onun başa düşərək ortaya qoyduğu və izah etməyə çalışdığı səbəbiyyət problemi M.F.Axundzadənin məktubunda qoyulan ənənəvi metafizik formadan çox uzaqdır. D.Yum məhz metafizik anlamda qoyulan səbəbiyyət probleminə skeptik yanaşırdı. O, metafizik səbəbiyyət prob-

lemmini inkar edirdi. Amma bu onun ümumilikdə səbəbiyyət problemini inkar etməsi anlamına da gəlmir. “Yuma görə, səbəb-nəticə əlaqəsinin mövcudluğu hər hansı bir sübuta uymur” (Нарский 1973, 62). “D.Yum hesab edirdi ki, səbəbiyyət əlaqələrinin obyektiv mövcudluğunu nə XVII əsr rasiyalistlərinin üsulu – səbəblərdən məntiqi olaraq nəticələr çıxarmaqla, yəni “apriori”, nə də təcrübədən, yəni “a posteriori” olaraq sübut etmək mümkün deyildir” (Нарский 1973, 57). D.Yuma görə, “məhiyyətə fiksiya anlayış olan səbəbiyyət əlaqəsi, insan idrakında iki təsəvvür arasında törəyən assosiasiyadan hasil olur” (Маковельский 1961, 11). Yəni D.Yum təbiətdə obyektiv olaraq mövcud olan determinizmi birmənalı metafizik səbəbiyyət və ya mütləq ilahi şərtlənmə kimi deyil, XVIII əsr Nyuton mexanikasının ruhuna xas bir şəkildə təbii qanunauyğunluqlar sistemi kimi başa düşürdü. Fəlsəfə tarixində ənənəvi olaraq formalaşmış səbəbiyyət problemini, məhiyyət etibarilə, həqiqiliyi hər an təcrübi olaraq yoxlanıla bilən mexaniki qanunauyğunluqlar problemindən daha mücərrəd bir problem hesab edirdi. D.Yuma görə, insan düşüncəsinin assosiativ olaraq (psixi proseslər arası əlaqə və davamlı rabitə) təsbit etdiyi səbəbiyyət zəncirində səbəb-nəticə əlaqəsi özünü əsasən doğrultduğu kimi, bəzən doğrultmaya da bilir. Yəni səbəbiyyət problemi obyektiv olduğu kimi, subyektiv də ola bilər. Bu mənada, tədqiqat obyektinə olan hadisə və proseslərə XVII əsr rasiyal fəlsəfəsində olduğu kimi, sırf məntiqi səbəb-nəticə biçimi əsasında yanaşma konkret hadisə və proseslər arasındakı bağlılığı təcrübi olaraq yoxlamadığından onların məhiyyətlərini açmır. D.Yuma görə, fəlsəfə tarixində ənənəvi olaraq qəbul edilmiş səbəbiyyət probleminin ən pis cəhəti də məhz elə bundadır. Səbəbiyyət sualına praktik deyil, məntiqi yanaşma sonda bu problemi iyerarxik qaydada metafizik varlığa, yəni Tanrıya müncər etməklə tamamlanır. Bir sözlə, sırf rasiyal yanaşma ilə səbəbiyyət iyerarxiyası təbii elmi biliklərdən uzaqlaşaraq, İlahinin çənberində qapanır. Məsələn, Benedikt Spinozanın (1632-1677) fəlsəfi sistemi səbəbiyyət probleminə məhz D.Yumun tənqid etdiyi formada yanaşdığından, sonda Tanrı olan qeyri-maddi təbiətlə sonsuz modus olan maddi təbiət məhiyyətə üst-üstə düşüb eynianlamlı olmaqla onun sistemini qapayır. Spinozanın təlimi bu nöqtəyə çatdıqdan sonra, məntiqi olaraq inkişaf edə bilmir. Spinozizmin Tanrı ilə başlayıb təbiətdə davam etməsi və Tanrı ilə də təbiətdə yekunlaşması, ümumilikdə, XVII əsr rasiyal fəlsəfəsinə xas bu dövrü məntiqə bağlıdır (Rəşidov 2018, 123-130).



## **Hind və Bombay alimlərinin dostu – həkim Allan Oktavian Yum (1829-1912)**

Yuxarıda qeyd olunan məsələlərdən aydın olur ki, Axundzadənin "Həkim-i-İngilis Yuma cavab"ında hind və Bombay üləmasına ünvanlandırılan səbəbiyyətlə bağlı sual, həqiqətən də, D.Yumun fəlsəfi sistemində önəmli yer tutan problemlərdən biri – səbəbiyyət problemi ilə əsasən səsleşir. Amma məsələnin ikinci tərəfi sualın ünvanlandığı hind və Bombay alimlərinin, XVIII əsr Qərb filosofu D.Yum ilə necə və nə zaman ünsiyyət qurması son dərəcə müəmmalı məsələ olaraq qalır. Düşünürük ki, Axundzadə məktubunda eyni soyada malik hakim və həkim Yumların fikir və xitabətini eyni anda cavablandırır. Ehtimal ki, Axundzadənin "iki Yuma yek cavab"ında ikinci Yum ixtisasca həkim, eləcə də hind və Bombay üləmasının böyük dostu Allan Oktavian Yumdur. "A.O.Yum Hindistan Dövlət Xidmətinin üzvü, bitkiçi, ornitoloq, teosof, reformator və hər şeydən əvvəl, Hindistan Milli Konqresinin qurucusu olmuşdur" (Kataria 2013, 245).<sup>1</sup> O, "Londonda Universitet Kolleci Xəstəxanasında məşhur şotland cərrah və tibb sahəsində yenilikçi alim olan Robert Listondan (1794-1847) tibb və cərrahiyyə sahəsində dərslər almışdır" (Wedderburn 1913, 5). A.O.Yumun atası Cozef Yum (Joseph Hume) (1777-1855) da cərrah olmuşdur (Huch, Ziegler 1985, 3). C.Yumun yaxın dostlarından birinin də Axundzadənin azadlıq haqqındaki fəlsəfi fikirlərinə münasibət bildirdiyi, daha bir ingilis mütəfəkkiri Con Stüart Mill (1806-1873) olması da məlumdur (Collar, Prys-Jones 2012, 18).<sup>2</sup>

Hindistan Milli Konqresinin daha bir qurucusu və A.O.Yum haqqındaki xatirələrini kitab şəklində dərc etdirən Uilyam Uedderbern (William Wedderburn) (1838-1918) dostu A.O.Yumun fəlsəfi dünyagörüşünə malik olması haqqında da məlumat verir (Wedderburn 1913, 41). Axundzadənin geniş intellektual əhatə dairəsi, peşəsi və maraqlarından irəli gələrək, fərqli sahələrin insanları ilə ünsiyyət saxlama imkanları və digər məkanlarından olan dövrün aydınları ilə mütəmadi əlaqələrini nəzərə aldıqda, onun Hindistan Milli Konqresinin təsisçisi A.O.Yum və onun islahatçı-reformist fəaliyyəti haqqında da məlumatlı olduğunu ehtimal etmək mümkündür. Digər tərəfdən, dövrün məhdud məlumat imkanlarını nəzərə aldıqda, bir və ya bir neçə mütə-

<sup>1</sup> Ornitologiya zoologiyanın quşları və onların embriologiyası, morfologiyası, fiziologiyası, ekologiyası, sistematikası və coğrafi yayılmasını öyrənən bölməsidir.

<sup>2</sup> C.S.Mill də yumist (D.Yum tərəfdarı) olmuşdur (Маковельский 1961, 12).

fəkkiri, fərqli fəlsəfi təlimləri, hətta coğrafi məkanları mexaniki olaraq dolaşmaq salmaq, XIX əsrin əksər mütəfəkkirləri, xüsusən də Avropa şərqşünaslarında tez-tez rast gəlinən hallardandır. “Axundov bəzən “Avropa alimlərinin fikrinə”, “Bir fransız filosofu demişdir”, “İngilis mənbələri və sosioloqları arzu etdilər ki”, “Bu suallar Avropa alimləri tərəfindən nəzərdən keçirilmişdir” və digər ümumiləşdirmələrdən istifadə edir. Bu kimi ifadə və terminlər Axundovun hansı Avropa alimini nəzərdə tutduğunu və ümumiyyətlə, bu formada istinad edilən filosofun Axundovun tədqiq etdiyi məsələ ilə bağlı əsərinin olub-olmasını da şübhəli edir” (Тағизаде 1991, 113-114). Eləcə də dövrünün bir çox Qərb və Şərq alimləri, siyasi xadimləri, ziyalıları ilə mütəmadi epistol-yar ünsiyyətdə olan Axundzadənin çoxsaylı müsəlman əhalinin yaşadığı Hindistan ilə də müəyyən əlaqələrinin olması mühtəməldir. Axundzadənin hind diyarında baş verən proseslərdən agah olması onun başlıca əsərləri və məktublarında da açıq şəkildə özünü göstərir. Eləcə də onun bu coğrafiyada baş verən mühüm hadisələrlə bilgiləndirilməsi yaxından tanıdığı, eyni zamanda, Hindistanda fəaliyyət göstərmiş konkret şəxslər vasitəsilə gerçəkləşə bilərdi. Düşünürük ki, belə şəxslərdən biri də Qacarlar dövlətinin Baş naziri vəzifəsində çalışmış “diplomatik karyerasına Hindistanda başlamış və daha sonralar Tiflisdə fəaliyyət göstərdiyi zaman Axundzadə ilə tanış olmuş Mirzə Hüseyn xan Müşirüddövlədir (1836-1881)” (Keddie 1999, 35).

### **Sovet dönəmi tədqiqatlarında M.F.Axundzadə**

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, sovet dönəmində qələmə alınan əksər fəlsəfi aspektli tədqiqatlarda mübariz materialist, qatı ateist və idealizmin barışmaz düşməni elan edilən M.F.Axundzadənin gerçək obrazı təhrif olunaraq təqdim edilmişdir. Bəlli dövrdə Axundzadənin fəlsəfi görüşləri ilə bağlı yazılan tədqiqatlarda “Axundov filosof-materialistdir” (Геюшев 1968, 166), (Мирзоева 1981, 156), (Мирзоева 1962, 24), (Рзаев 1980, 59). “Axundov ateist, özü də mübariz və ardıcıl ateistdir” (Qasımzadə 1939, 106), “Axundov materialist və ateistdir” (Hüseynov 1962, 134-135), (Касумов 1954, 5), “Axundov mübariz materialist və eləcə də ateistdir” (Ахундов 1961, 29), (Rüstəmov 1986, 19), “Axundov materializmin görkəmli müdafiəçisidir” (Mirəhmədov 1953, 58), “Axundov Marksadək (*pre-Marxist*) materialistdir” (Jafarov 1962, 23) kimi söz birləşmələrinə tez-tez rast gəlmək olur. Eləcə də sovet alimlərinin araşdırmalarında “Axundov böyük filosof-materialist və mübariz ateist olmuşdur”

(Халилов 1984, 136), “Axundov öncül fəlsəfə - materialist fəlsəfənin əqidəli tərəfdarı olmuşdur” (Гусейнов 1949, 268), “Axundovun mübariz ateizminin əsasını onun materialist fəlsəfəsi təşkil etmişdir” (Mustafayev 1966, 37), “Azərbaycanda fəlsəfi materializmin nəzəri əsaslarını Axundov qoymuşdur” (Ахмедов 1983, 102), “Azərbaycanda materializm və ateizmin banisi M.F.Axundov olmuşdur” (Антология 1972, 49), (Мамедов 1978, 42) kimi bəlağətli cümlələrə də rast gəlmək olur. Ümumiyyətlə, fəlsəfə tarixində tək amalı, ancaq idealizm ilə mübarizə yolu tutmaq, həmçinin sırf materializm və xalis ateizm kimi dəyərləndirilə biləcək təlim olmadığı kimi, təkcə bu “izm”lərin çərçivəsində qalan konkret bir filosof da yoxdur. Müasir dönmədək bütün dini-fəlsəfi təlimlərdə, digər çoxsaylı “izm”lərdən də müəyyən elementlər özünü büruzə verməkdədir. Təbii halda fikrin, düşüncənin, mühakimənin sonadək konkret bir fəlsəfi təlimə tabe xətt üzrə davam etdirilməsinin mümkünliyünü təsəvvür etmək də çətinidir. Ziddiyyətlər doğurmadan, mübahisələrə səbəb olmadan, tənqid edilmədən birmənalı həqiqət qismində qəbul edilən istənilən “izm”in əsasları sünidir. Digər tərəfdən, qanunauyğun olaraq hər bir “izm”in üstünlükləri olduğu kimi, çatışmayan cəhətləri də olmalıdır. Təbiiliyin pozulması – bir təlimin digərlərindən üstün tutularaq süni şəkildə ideallaşdırılması bu qanunauyğunluğun pozulmasıdır. Bir sözlə, təbiiliyə qarşı süniliyin qoyulmasından hasil olan təlim mahiyyət etibarilə ölü doğulmuş “izm”dir. Sovet dönməsində yazılan ictimai elmlərlə bağlı çoxsaylı tədqiqatların, müasir dövrün şərtləri daxilində öz elmi və metodoloji əhəmiyyətini itirməsi də məhz bu məqamla bağlıdır.

### **Materialist M.F.Axundzadənin idealist D.Yuma cavabı**

Sovet dönməsində Axundzadənin fəlsəfi irsi tədqiq olunarkən “Həkim-i-İngilis Yuma cavab” məktubunun xüsusi qeyd edilməsi də materializm ilə idealizm arasında gedən mübarizə kontekstində aktualıq kəsb etmişdir. Bu məktub bəlli ideoloji mübarizədə materializm lehinə tutarlı bir arqumentə çevrilmişdir. Materialist Axundovun subyektiv idealist Yumu guya tənqid etməsi sovet dönməsi Azərbaycan fəlsəfə tarixi adına mühüm hadisə kimi dəyərləndirilmişdir. “M.F.Axundov “İngilis filosofu Yuma cavab” adlı əsərində onun idealizminə qarşı çıxmışdır” (Məmmədov 1957, 25). “M.F.Axundov materialist fəlsəfi mövqedə duraraq, Yumun fəlsəfəsinə tənqidi yanaşırdı” (Рафили 1939, 336), “Axundov şəriətçilər adı ilə həm dinçiləri, həm də

subyektiv idealistcəsinə səbəbiyyəti izah edən Yumu qüvvətli surətdə tənqid etmişdir” (Hüseynov 1962, 142), “Axundov Yumun idealist fikirlərini kəskin surətdə tənqid edib, özünün materialist-ateizmini ona qarşı qoymuşdur” (Mustafayev 1966, 25), “Ardıcıl materialist M.F.Axundov ingilis filosofu D.Yumun səbəbiyyət problemi ətrafındakı skeptik, subyektiv-idealist görüşlərini qüvvətlə tənqid etmişdir” (Qasımzadə 1939, 108), “Axundov “Yuma cavab” məqaləsində ilahiyyatçıların dəlillərini müvəffəqiyyətlə təkzib edərək, səbəbiyyət nəzəriyyəsinə münasibətdə öz materialist baxışını ortaya qoymuşdur” (Джафаров 1962, 194), “Axundov Yumun idealizmi, idealistlərin görüşləri və din tərəfdarlarına qarşı da öz materialist baxışlarını ortaya qoymuşdur” (Гусейнов 1949, 320), “Mirzə Fətəli Axundov 1868-ci ildə “Yuma cavab” adlı fəlsəfi məktubunu yazır. İdealizmə qarşı kəskin cavab olan bu əsər M.F.Axundovun din əleyhinə yazılmış ən yaxşı əsəridir” (Araslı 1938, 42). Bununla belə, sovet dönəmində də bəzi tədqiqatçılar Axundzadəni materializm və idealizm mübarizəsinin qəhrəmanına çevirmək ənənəsinin ziddiyyətlər doğurduğuna diqqət yetirirdilər. “H.Hüseynov Axundovun şəriət və dinə qarşı çıxışlarında, demək olar ki, onun bir fəlsəfi sistem olaraq idealizmə toxunmadığını yazsa da, Yuma məktubda öz baxışlarını təkzib edərək yazır ki, Axundov idealistlərin görüşləri və din tərəfdarlarına qarşı öz materialist görüşlərini qoyurdu” (Тағизаде 1991, 53).

Sovet dönəmində Axundzadənin fəlsəfi irisinə ümumi yanaşmanı bir kənara qoyaraq, məsələnin mahiyyətinə nəzər saldıqda aydın olur ki, əslində, Axundzadə nə hakim, nə də həkim Yumu tənqid edir. O, sadəcə konkret bir suala öz cavabını verir. Ehtimal ki, hakim Yumun fəlsəfəsindən çıxış edən həkim Yum tərəfindən hind və Bombay üləmasına yönəldilən və qənaətbəxş cavablandırılmayan suala İslam fəlsəfəsinin episteması çərçivəsində öz mövqeyini bildirir. Fəlsəfənin ən əsas problemlərindən biri olan səbəbiyyət məsələsinə Qərb deyil, Şərq ruhunda aydınlıq gətirməyə çalışır. Axundzadə cavabındakı daxili polemikada şəriətçilərin baxışlarına qarşı filosofların arqumentlərini daha tutarlı hesab edir. Bu da ümumilikdə XIX əsr Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinə xas olan bir məqamdır. Eləcə də Axundzadənin “Həkim-i-İngilis Yuma cavab”ında Tanrının birmənalı inkarından da söhbət getmir. Eynən XVIII əsrin böyük maarifçisi – hakim Yumun fəlsəfi sistemi və eləcə də səbəbiyyət problemi ilə bağlı görüşlərində olduğu kimi, Tanrı ənənəvi fəlsəfi suallara tək cavab olmaq statusundan məhrum edilir. XVIII əsr Qərb maarifçiliyində Tanrı inkar olunmadan, fəlsəfə məkanından köçürülərək

öncə əxlaq, daha sonra isə din məkanına yerləşdirilir. Başda Axundzadə olmaqla, XIX əsrin qabaqcıl Azərbaycan maarifçiləri də məhz bu missiyanı qarşılarına əsas məqsəd olaraq qoysalar da, istəklərinə nail ola bilmədilər. Öncə ümumilikdə müsəlmanların düşüncələrinə hakim kəsilən dönəmin sakrallaşdırılmış İslam episteması, daha sonra isə bölgəmizdə ideoloji rəng alan tarixi şərtlər XIX əsr maarifçilərinin əsas missiyasını hədəfindən tamamilə uzaqlaşdırdı. Təəssüf ki, sovet dönəmində Axundzadə və onun kimi digər mütəfəkkirlərimizin təhrif edilmiş obrazları müasir günümüzdə daşınmaqda da davam edir. Bu məqam isə Axundzadə haqqında köhnə stereotiplərin qalması ilə yanaşı, yanlış stereotiplərin formalaşmasına da şərait yaradır.

### **M.F.Axundzadə Qərb tədqiqatlarında**

Şimali Azərbaycanda XIX əsrin əvvəllərində mütəqil xanlıqlar fəaliyyət göstərsə də, mədəni paradiqma çərçivəsində, milli-mənəvi dəyərlərin bütün sahələrində toplum Qacarlara bağlı qalmaqda davam edirdi. XIX əsrdə Axundzadə və onun kimi digər maarifçi mütəfəkkirlərin meydana çıxmasının əsas səbəbi hər şeydən əvvəl, Orta əsr epistemasına bağlı qalmaqda davam edən Qacarların dövrün yeniliklərinə qapı bağlaması idi. Orta əsrlər paradiqmasında mövcud olan Qacarlar bu arxaikliyə qarşı olan istənilən fəaliyyəti zərərli hesab edərək rədd edirdilər. Yeniliklərə sədd çəkərək köhnəliyin qorunması isə istibdad, müstəbidlik, xurafat və mövhumatın köməyi ilə mümkün idi. Axundzadə və onun kimi dövrün digər mütəfəkkirlərinin tənqidi görüşlərini formalaşdıran başlıca amillər də məhz bunlar olmuşdur. Axundzadənin nümayişkarənə bir şəkildə qədim fars mədəniyyətinə rəğbəti də onun "kritika proyektinin bir hissəsidir. "Qacarlar (1794-1925) dönəmi, ənənəvi ictimai quruluşun əhəmiyyətli innovativ dəyişikliklər edilmədən dekonstruksiyası, köhnənin dağılıb yeninin isə hələ formalaşmadığı bir dövr idi" (Mazinani 2015, 883). "Axundzadənin İslam İranına deyil, İslamdan əvvəlki İrana üstünlük verməsi "müqayisəli siyasi tarix"in yeni forma almış təzahürüdür" (Zia-Ebrahimi 2016, 65). Axundzadənin irsini Qacarlar xanədanı kontekstində tədqiq edən məşhur tarixçi Firudin Adəmiyyətin (1920-2008) vurğuladığı bu məqam Axundzadənin tənqidi baxışlarını anlamaqda olduqca önəmlidir: "Axundzadə vətəninin müasir gerçəklikləri, yəni Qacarlar dövlətinin acizliyindən irəli gələrək, Qacarlarla çox az ümumiliyə malik qədim İranın keçmişini ideallaşdırdı" (Sanjabi 1995, 47).

Düşünürük ki, Axundzadənin İslama olan münasibətini, yuxarıda qeyd olunan kontekstdə, dövrə uyğun dəyərləndirmək vacibdir. Qədim fars mədəniyyətinə xas elementlərlə XIX əsrdə İslama yük olmuş geriliyi, xurafat, mövhumat, cəhalət və fanatizmi protest etmək isə bütövlükdə islami dəyərlərdən imtina anlamına gəlməməlidir. Eynən Qərbdə Xristianlığın keçdiyi kimi, Axundzadə İslamın da qeyd olunan doqmatik ünsürlərdən təmizlənməsi üçün dinin tənqid edilməsinin tərəfdarı idi. “Axundzadə protestantizm dedikdə, əqlin vəhydən üstünlüyünü nəzərdə tuturdu. Onun fikrincə, Avropa protestantları zahirən dindar olsalar da, daxilən daha çox vəhy ilə bir araya sığmayan əqlin arxasınca gedirdilər” (Mazinani 2015, 888). “Axundzadənin qayəsi dinsizlik deyildir. O, dini istənilən növ yeniliklər və irəliləyişlərə mane olaraq görür və bu səbəbdən sərt tənqid edirdi” (Akpınar 2021, 24). Ümumiyyətlə, Axundzadənin tənqid metodu köklü dəyişikliklərə səsləsə də, bu metod məqsədə nail olmaq üçün sərt tədbirləri nəzərdə tutmurdu. Onun tənqid metodu mahiyyətcə daha yumşaq üsullar və təsir vasitələrindən istifadəni əsas götürən, mədəniyyət yönümlü bir yol idi. “Mirzə Ağa xan Kirmani (1854-1896) və Axundzadə qnoseoloji inqilab, yəni düşüncə inqilabının tərəfdarları idilər. Bu məqsədlə, Axundzadə əsas diqqətini dil islahatı və tənqiddə (vicdan, söz və mətbuat azadlığından ibarət) yönəldirdi ki, bu da yekunda Avropa dövlətlərinin ardınca daha yüksək tarixi mərhələyə keçidi şərtləndirə bilərdi” (Mazinani 2015, 896). “Əlifba islahatı Axundzadənin elan etdiyi missiyanın – fanatizmin kökünü kəsmək və Şərqi xalqlarını qaranlıq cəhalətdən qurtarmağın tərkib hissəsi idi” (Algar 1969, 122). Fikrimizcə, Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixində Axundzadənin ən böyük rolu məhz inqilabi yox, intellektual islahatlar tərəfdarı olmasındadır. Bu yol XIX əsrdən başlayaraq, XX əsrin əvvəllərində davam edən Azərbaycan maarifçilik hərəkatının ümumi inkişaf vektorunu təyin etmiş oldu. “Azərbaycanın tədrisən fars ədəbi dilindən uzaqlaşması Axundzadənin pyesləri ilə başladı. Zərdabının “Əkinçi”si isə Azərbaycan türkcəsini yazılı vasitə kimi inkişaf etdirməkdə davam etdi” (Altstadt 2016, 10). “Ana dilinin ədəbi dirçəlişində oynadığı rol, türk xalqlarının milli kimliyi məsələsi, özünü təsdiqi hərəkatının əsas simalarından olan Axundzadənin əsrlərboyu fars mədəni hökmranlığının təsiri altında olan azərbaycanlıların azadlığında böyük rolu olub” (Swietochowski 2004, 25).

Axundzadə irsini tədqiq edən Qərb tədqiqatçıları Sovetlər dönməsində onun inqilabçı materialist və mübariz ateist kimi birmənalı dəyərləndirilməsini də tənqid edirlər. “Axundzadənin islamafob ateist kimi damğalanmasına, əlbəttə

ki, özünün təxribatçı tənqidləri və hərarətli ritorikaları qədər Sovet Azərbaycanında onun oxunmasına ciddi şəkildə təsir göstərən sovet elm tarixi səbəb olmuşdur" (Gould 2016, 179). "Kəmalüddövlə məktubları"nda Kəmalüddövlənin görüşlərini, eynən sovet dönəmində olduğu kimi, tamamən Axundzadəyə aid etmək, onun məqsədini toplumu tamamilə dinsiz etmək, İslamiyyəti ortadan qaldırmaq şəklində təhrif edərək izah etmək, əsəri sovet ideologiyasına xidmət edən bir şərhlə təqdim etmək, asan bir yol seçməkdir. Belə bir yanaşma Axundzadəni kiçildir, dialoq tərzində yazılmış bu əsəri bilərək təhrif etmək anlamına gəlir" (Akpınar 2021, 26). Qərbdə Axundzadə irisinin tanınmış tədqiqatçılarından olan İrac Parsinejada görə, "belə bir təəssürat yaranır ki, sovet alimləri Axundzadəni müasir dialektik materializm mövqeyində nəzərdən keçirirlər. Başqa sözlə, onlar Axundzadənin əsərlərini həddindən ziyadə öz fəlsəfi mövqelərinə uyğun formada oxuyurlar" (Parsinejad 1990, 10).

Ümumiyyətlə, Sovetlər dönəmində əksər hallarda təhrifli, müasir Azərbaycanda isə birinci halda, bir növ sakrallaşdırılmış və bütəldirilmiş dahi mü-təfəkkir, ikinci halda isə İslam dini və türk mədəniyyətinə tənqidi yanaşdığı halda,<sup>1</sup> qədim fars və İran mədəniyyətlərinin vurğunu stereotipləri əsasında formalaşan yanaşmalardan fərqli olaraq, Qərb tədqiqatlarında, ümumilikdə, Axundzadənin fəlsəfi baxışlarına münasibət son dərəcə tənqididir. "Fərqli dil qruplarının təmsil olunduğu İran toplumunun nümayəndələrindən olan Axundzadə və Mirzə Əbdürrəhim Talıbov (1834-1911) kimi fars dili ilə yanaşı, Azəri türkcəsindən də istifadə edən millətçilər İranın mədəni birliyindən daha çox, onun "torpağına" və ya "şöhrətinə" bağlılıqlarını vurğulayırdılar... Onlar öz siyasi kurslarının mərkəzi kimi "millət"ə dönüş etsələr də, sosial və

<sup>1</sup> "Axundzadə əsərlərində əsasən dində yeniləşmənin aparılmasının vacibliyini doğru müəyyənləşdirmiş, millət və din anlayışlarını vaxtında ayırmağı bacarmış, dinin tənqidində xeyli dərəcədə haqlı olmuş, ancaq bütün bunlarla yanaşı islamlığa və türklüyə münasibətdə ifratçılığa varmış, müsəlman dünyasının bütün problemlərini yalnız Türk-İslam dövlətləri (Osmanlı, Qacarlar) ilə bağlamaqla ciddi yanlışlıqlara yol vermişdi" (Ələkbərli 2020, 447). Düşünürük ki, müsəlman dünyasındakı bütün olmasa da, Yaxın Şərq, Qafqazlar və Krımda müasir dövrümüzədək davam edən bəzi problemlərin meydana gəlməsinə, XIX əsrdə Osmanlının zəifləməsi və xüsusən də, Qacarların ardıcıl uğursuz siyasəti səbəb olmuşdur. 1804-1813, 1826-1828-ci illərdə Qacarların Rusiya İmperiyasına ağır məğlubiyyətləri, Osmanlıların isə, 1853-1856-cı illərdə Rusiya İmperiyasına qarşı zəfərlə tamamlanan Krım müharibəsinin nəticələrini sonrakı illərdə qoruya bilməmələri, təəssüf ki, qeyd olunan bölgələrin geosiyasətini bu gün də təyin edərək şərtləndirir. Bu mənada mədəni yeniliklər tərəfdarı olan Axundzadənin, ümumiyyətlə XIX əsr epistemasına uyğun gəlməyən Osmanlı və Qacarları, geriliyə səbəb olan Şərq mədəni paradigmasına bağlayaraq, qədim tarixi keçmiş və Qərb maarifçiliyi çərçivəsində tənqid etməsi məntiqlidir.

mədəni müxtəliflik məsələlərindən yan keçdilər” (Groot 2007, 151). “Ənənəvi olaraq formalaşmış düşüncələr və köhnə institutlardan tamamilə imtina etməsi Axundzadəni barışmaz bir inqilabçıya çevirdisə, Avropaya münasibətdə qeyri-tənqidi heyranlığı onu orijinallıqdan məhrum bir mütəfəkkir etdi... Axundzadənin qeyri-tarixi yanaşması, müasir Avropa düşüncə sistemləri və institutlarının, Qərbi Avropa cəmiyyətlərinə xas konkret tarixi proseslərdən hasil olan nəticələr olmasını nəzərə almağa imkan vermirdi. Bu tarixi şərtlərdən doğan məqamları kor-koranə köçürüb İran kimi bir İslam cəmiyyətinə sırmaq mümkünsüz idi” (Kia 1995, 444). “Axundzadə və Kirmani öz yaradıcılıqlarında Avropa müasirliyinin bir sıra fərqli ideyalarını təqdim etməyə çalışsalar da, ənənəvi düşüncə çərçivələrindən çıxıb bilmədilər. Yəni əhkamçılıq formasını dəyişsə də, qalmaqda davam etdi” (Zia-Ebrahimi 2016, 140). XIX əsrdən başlayaraq İranda millətçilik və irqçiliyin formalaşması üzrə tədqiqatlar aparan, eləcə də Axundzadənin kəskin tənqidçisi olan Rza Ziya-İbrahimi yazır: “XIX əsrdə Avropanın proqresi fonunda İranın geriliyinin səbəblərini dərk etməyə çalışan millətçi müəlliflər Avropanın elmi pozitivizmin eyforiyası altında Qərbin istənilən elmi nəticəsini həqiqət kimi qəbul etməyə hazır idilər və İslama nifrət fonunda ariçilik və zərdüştilərin əqidəsini önə çəkirdilər... Onlar Avropa ilə bərabərhüquqlu şəkildə tənqidi dialoq aparmadan, Avropanın hər məsələdə həqiqəti bəyan etdiyinə inanaraq, onu ancaq layiqincə təqlid edə bildirdilər. İran tarixi və İslama qarşı ənənəvi qərəzli mövqe buradan qaynaqlanmaqdadır...” (Zia-Ebrahimi 2014, 1053). “Millətçi yazarlar İranın İslamdan əvvəlki keçmişinə və iranlıların ərəb semitlərdən irqi cəhətdən üstünlüyü düşüncəsinə istinad etməklə İranın ləyaqətini xilas etmiş oldular... Əslində, İranın tənəzzülünün göstəricisi olan bu fikirlər qeyri-adi dərəcədə ürəyəyatan idi. Belə yanaşma mürəkkəb ictimai-tarixi hadisələri çox sadə formada izah etmək imkanını verir və eyni zamanda, iranlıların hər hansı çatışmazlıqlarına da bəraət qazandırır... Millətçilərin yaradıcılıqlarında ərəb obrazı vudu kuklası rolunda çıxış edirdi... Ona lənət yağdıran millətçilər, bir növ, İranın Avropa ilə müqayisədə geri qalması rüsvayçılığından da xilas olmuş olurdular” (Zia-Ebrahimi 2014, 1058-1059). “1860-cı illərdən başlayaraq, Qacarların ətalətinə qarşı əks təsir qisminə Mirzə Fətəli Axundzadənin (1812-1878) başçılıq etdiyi bir qrup ziyalı modernləşmə müzakirələrində getdikcə daha radikal mövqe tutmağa başladı. Onların əsərlərində İranın keçmişi yeni formada işıqlandırılır və onun gələcəyinin necə olmasından bəhs edilirdi. Onlar bununla ideoloji İran millətçiliyinin əsaslarını qoymuş oldular” (Zia-Ebrahimi 2011, 464-465).



"Axundzadə tərəfindən qədim İranın utopik təsviri hər hansı real bəşər cəmiyyətinə daha çox Ədən bağına xatırladır" (Zia-Ebrahimi 2011, 466). Düşünürük, Axundzadənin yaradıcılığı və əsasən də ictimai-fəlsəfi görüşlərinə, ümumiyyətlə, tənqidi aspektlərdən qiymət verərkən, onun olduqca mürəkkəb bir dövrdə yaşadığını mütləq şəkildə nəzərə almaq lazımdır. Baxışları, düşüncələri, fikirləri ilə birgə öz zamanəsinin oğlu olan Axundzadəni, ilk növbədə, olduqca keşməkeşli proseslərin baş verdiyi dövrün mütləq ruhu doğurmuşdur. Axundzadənin tənqidlərə hədəf olan tənqidi mövqeyinin formalaşmasında da həlledici amil məhz onun öz çağırılmışdır. Fikrimizcə, XIX əsrin reallıqları: xurafat və mövhumata qərq olaraq parçalanan İslam dünyası istibdad və müstəbidliyə düşər edilmiş müsəlmanlar, cəhalət və fanatizmin kütləvi olaraq düşüncələrə hakim kəsilməsi, məğlubiyətlərlə nəticələnən Osmanlı-rus və rus-İran savaqları, Orta əsrlərin köhnəlmiş epistemasından yaxa qurtara bilməyən Qacarların uğursuz daxili və xarici siyasəti, XIX əsrin dünyadakı böyük geosiyasi dəyişiklikləri, Qərb imperializminin işğalçılıq siyasəti nəticəsində Yaxın Şərqlə bağları qırılan Uzaq Şərq ölkələrinin acı aqibətləri, Qərbin, ilk növbədə, özü üçün keçərli olan əlçatmaz elmi, Rusiya imperiyasının təklif etdiyi bilavasitə Qərb maarifçiliyi, Çar hökumətinin getdikcə ümidləri doğrultmayan fəaliyyətləri... fonunda, Axundzadənin də koqnitiv dissonansla üzləşməsinin qaçılmaz olduğu başadüşüləndir.

### Nəticə

Beləliklə, Sovetlər dönməində materialist, ateist və inqilabi əhval-ruhiyyəli filosof kimi qələmə verilərək tədqiq edilən mütəfəkkirlərimizdən M.F.Axundzadə ilə bağlı çoxsaylı araşdırmalarda, XX əsrin 20-ci illərindən 90-cı illərinədək olan dövrün ideoloji kursu açıq şəkildə öz əksini tapmaqdadır. Qeyd olunan zaman kəsiyində Axundzadənin ictimai-fəlsəfi görüşlərinin tədqiqinə həsr edilmiş əsərlərdə bu məqam xüsusilə özünü daha qabarıq olaraq göstərməkdədir. Bəlli dövrün ideoloji normativlərini ödəmək üçün Axundzadə irsinin bəzən məqsədyönlü şəkildə təhrif edilməsi də Sovetlər dönməində yazılan kitab və məqalələrdə tez-tez müşahidə olunan hallardandır. Sovet dönməində Axundzadənin fəlsəfi irsini tədqiq edən tədqiqatçıların diqqəti öncə onun yaradıcılığında materializm və idealizm savağını aşkar etməyə yönəldiyindən, Axundzadə yaradıcılığında bəzi incə məsələlər nəzərdən yayınaraq diqqətdən kənar qalmışdır. Onun "Həkim-i-İngilis Yuma cavab"

adlı məktubunda öz əksini tapmış, səbəbiyyət probleminin fəlsəfi təhlili, Axundzadənin bir Qərb filosofunun fəlsəfi baxışlarına münasibəti deyil, dövrə uyğun şərh edilərək materializmlə idealizm arasında gedən savaşı və bu savaşı sonda ateizmin qələbəsi ilə nəticələnən yekunu kontekstində təqdim edilmişdir. Bütün diqqətin məhz məlum ideoloji mübarizəyə köklənməsi və ya Axundzadə irsində öncə materializm və ateizm elementlərinin axtarışı – zəncirvari olaraq digər ciddi təhriflərə də yol açmışdır. Bu mənada, hakim D.Yumun səbəbiyyət problemini inkar edən bir filosof kimi təqdim edilməsi, Axundzadə irisinin ideoloji normativlər əsasında tədqiqindən irəli gələrək, böyük Qərb filosofunun empirizmə əsaslanan irsinin tədqiqində də konkret təhrifləri şərtləndirmişdir. Eləcə də adı gedən məktubda Axundzadə ilə eyni dövəmədə yaşamış digər məşhur ingilis Şərqi mütəfəkkiri – həkim A.O.Yumun nitq fiquru şəklində ehtiva olunmasına isə ümumiyyətlə diqqət yetirilməmişdir. Düşünürük ki, Azərbaycanda XX əsrin 90-cı illərindən sonrakı müasir şərtləri və eləcə də günümüzdə formalaşan yeni reallıqları nəzərə aldıqda, böyük maarifçimiz Axundzadənin ictimai-fəlsəfi görüşləri bəlli ideologiyadan təmizlənmiş, hələ də sovet dönmündən qalma stereotiplərdən araşdırılmış şəkildə tədqiqi və tənqidi təhlilinə böyük ehtiyac vardır. Bu mənada, bölgə mədəniyyətimizi yaxşı anlayan və əksər hallarda etnik mənsubiyyətə bölgəmizin xalqlarından olan Qərb tədqiqatçıların araşdırmalarında Axundzadə irsinə münasibət, bir qayda olaraq, məhz elmi-tənqidi xarakter daşdığından, onun dünyagörüşü və ictimai-fəlsəfi fikirlərinin tədqiqinə həsr olunmuş tədqiqatlar daha obyektiv, sistemli və elmidir. Bütün bu amillər öz növbəsində, sovet dönmündə Axundzadənin fəlsəfi irsi ilə bağlı yazılmış çoxsaylı əsərlər və eləcə də XX əsr fəlsəfi tariximizdən birmənalı imtina anlamına gəlmir. Düşünürük ki, bu dövəmədə Axundzadə və onun kimi digər mütəfəkkirlərimizin ictimai-fəlsəfi görüşləri haqqında yazılan çoxsaylı tədqiqatlara da elmi-tənqidi şəkildə yanaşmaq zəruridir. Bu məqam ictimai elmlər adına keşməkeşli dövəmədə qələmə alınmış əsərlər və ya həmin dövəmin zəngin Azərbaycan fəlsəfi tarixinin müasir paradigma çərçivəsində aktual qalmasını şərtləndirən ən əsas amillərdən biridir.

## ƏDƏBİYYAT

Ахмедов Энвер Мирзекулиевич. (1983). Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр. (291 с.).

Ахундов Бахман. (1961). Социально-экономические взгляды Мирза Фатали Ахундова и Гасанбека Зардаби. Баку: Типография Обеденного Издательства. (56 с.).

Ахундов Мирза Фатали. (1982). Избранные философские произведения. Баку: Азернешр. (340 с.).

Axundzadə Mirzə Fətəli. (2005). Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı: Şərq-Qərb. (376 s.).

Akpınar Yavuz. (2021). Azerbaycan Düşünce Tarihinde Mirza Fethali Ahundzade (Ahundov) (1812-1878) // Azerbaycan Düşünce Tarihi II: Evreler, Olaylar ve Şahsiyetler (19. Yüzyılın Ortaları - 20. Yüzyılın Başları). Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. (s.1-28).

Algar Hamid. (1969). Malkum Khan, Akhundzada and the proposed reform of the Arabic Alphabet // Middle Eastern Studies, Vol.5, No.2. (pp. 116-130).

Altstadt Audrey, L. (2016). The Politics of Culture in Soviet Azerbaijan, 1920-40. New York: Routledge. (234 p.).

Антология мировой философии, в 4-х т. Т.4. Философская и социологическая мысль народов СССР XIX в. (1972). Москва: «Мысль». (708 с.).

Araslı Həmid. (1938). Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqı Nəşriyyatı. (52 s.).

Artemieva Tatiana V and Mikeschin Mikhail I. (2005). Hume in Russia // The Reception of David Hume in Europe. Edited by Peter Jones. London: Thoemmes Continuum. (pp. 195-224).

Ayer Alfred Jules. (2000). Hume: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press. (125 p.).

Collar Nigel, J., Prys-Jones Robert, P. (2012). Pioneer of Asian ornithology: Allan Octavian Hume. BirdingASIA 17. (pp. 17-43).

Dean Riaz. (2019). Mapping the Great Game: Explorers, Spies and Maps in 19th-century Asia. Philadelphia: Casemate. (293 p.).

Джафаров Джафар. (1962). М.Ф.Ахундов. Критико-биографический очерк. Москва: Государственное издательство художественной литературы. (207 с.).

Ələkbərli Faiq. (2020). Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı: Elm və təhsil. (864 s.).

Gould Rebecca. (2016). The critique of religion as political critique: Mirza Fath Ali Akhundzada's pre-Islamic xenology // *Intellectual History Review*, Vol.26, No.2. (pp. 171-184).

Groot Joanna de. (2007). *Religion, Culture and Politics in Iran: From the Qajars to Khomeini*. London: I.B.Tauris. (305 p.).

Huch Ronald K., Ziegler Paul R. (1985). *Joseph Hume: The People's M.P. Ephrata: The American Philosophical Society*. (172 p.).

Hume David. (2007). *A Treatise of Human Nature: Volume 1*. Oxford: Oxford University Press. (431 p.).

Hüseynov Heydər. (1962). M.F.Axundovun materializmi // *Mirzə Fətəli Axundov (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı. (s.128-153).

Халилов Гейсар. (1984). Идеи гуманизма в общественной мысли Азербайджана (вторая половина XIX и начало XX века). Баку: Элм. (274 с.).

Jafarov Jafar. (1962). *Mirza Fathali Akhundov*. Baku: Azerbaijan State Publishing House. (28 p.).

Jessop Thomas Edmund. (1966). *A bibliography of David Hume and of Scottish philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. New York: Russell & Russell. (201 p.).

Касумов Мехбалы. (1954). М.Ф.Ахундов и Русская революционно-демократическая эстетика XIX века. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР. (80 с.).

Kataria Kanta. (2013). A.O.Hume: His Life and Contribution to the Regeneration of India // *The Indian Journal of Political Science* Vol.74, No.2. (pp. 245-252).

Keddie Nikki R. (1999). *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan 1796-1925*. Costa Mesa: Mazda Publishers. (134 s.).

Kia Mehrdad. (1995). Mizra Fath Ali Akhundzade and the call for modernization of the Islamic world // *Middle Eastern Studies*, Vol.31, No.3. (pp. 422-448).

QasıMZadə Fuad. (1939). M.F.Axundov: həyat və yaradıcılığı. Bakı: AzərNəşr. (141 s.).

Геюшев Зияддин. (1968). Этическая мысль в Азербайджане (исторические очерки). Баку: Гянджлик. (564 с.).

Гусейнов Гейдар. (1949). Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР. – 734 с.

Маковельский Александр Осипович. (1961). Категория причинности и законы природы и общества. Москва: Высшая школа. (59 с.).

Мамедов Шейдабек Фараджиевич. (1978). Мирза-Фатали Ахундов. Москва: Издательство «Мысль». (166 с.).

Masroori Cyrus. (2000). European thought in nineteenth-century Iran: David Hume and others // *Journal of the History of Ideas*, Vol.61, No.4. (pp. 657-674).

Mazinani Mehran. (2015). Liberty in Akhundzadeh's and Kermani's thoughts // *Middle Eastern Studies*, Vol.51, No.6. (pp. 883-900).

Məmmədov Zaman. (1957). Həsənbəy Zərdəbi. Bakı: Uşaq və gənclər ədəbiyyatı nəşriyyatı. (191 s.).

Mirəhmədov Əziz. (1953). Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. (96 s.).

Мирзоева Шукюфа. (1962). Эстетические взгляды М.Ф.Ахундова. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР. (64 с.).

Мирзоева Шукюфа. (1981). Из истории эстетической мысли Азербайджана (XIX-начало XX века). Баку: Элм. (204 с.).

Mustafayev Qədim. (1966). Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. (106 s.).

Нарский Игорь Сергеевич. (1973). Давид Юм. Москва: Издательство «Мысль». (180 с.).

Parsinejad Iraj. (1990). Mirza Fath Ali Akhundzadeh and Literary Criticism. Piedmont: Jahan Book Co. (76 p.).

Рафили Микаэль. (1939). Мирза Фатали Ахундов. Баку: Азернешр. (351 с.).

Rəşidov Zaur. (2018). Spinozizmin ontologiyası // Bakı: Metafizika, Beynəlxalq fəlsəfi və fənlərarası araşdırmalar jurnalı, № 1 (1), (s.116-137).

Rüstəmov İzzət. (1986). Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Gənclik. (72 s.)

Рзаев Агабаба. (1980). Ахундов. Москва: Юридическая литература. (72 с.).

Sanjabi Maryam, B. (1995). Rereading the enlightenment: Akhundzada and his Voltaire // *Iranian Studies*, Vol.28, No.1-2. (pp. 39-60).

Seidel Roman. (2019). The Reception of European Philosophy in Qajar Iran // *Philosophy in Qajar Iran*. Edited by Reza Pourjavady. Leiden: Brill. (pp. 313-371).

Swietochowski Tadeusz. (2004). Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of a National Identity in a Muslim Community. London: Cambridge University Press. (256 p.).

Тагизаде Самир. (1991). Мирза Фатали Ахундов и Восток. Баку: Азернешр. (304 с.).

Wedderburn William. (1913). Allan Octavian Hume, C.B. "Father of the Indian National Congress", 1829 to 1912. London: T. Fisher Unwin. (182 p.).

Zia-Ebrahimi Reza. (2011). Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the "Aryan" Discourse in Iran // Iranian Studies, V.44, No.4. (pp. 445-472).

Zia-Ebrahimi Reza. (2016). The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation. New York: Columbia University Press. (291 p.).

Zia-Ebrahimi Reza. (2014). 'Arab invasion' and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists // Ethnic and Racial Studies, Vol.37, No.6. (pp. 1043-1061).

*д.ф. по философии Заур Рашидов*

**ПИСЬМО М.Ф.АХУНДЗАДЕ «ОТВЕТ АНГЛИЙСКОМУ ВРАЧУ  
ЮМУ» ИЛИ ОДИН ОТВЕТ ДВУМ НЕСООТВЕТСТВУЮЩИМ  
РАЗНЫМ ЮМАМ**

**РЕЗЮМЕ**

Известно, что в советское время Коммунистическая партия контролировала общественные науки, в частности философию, в идеологическом плане. В этом смысле, когда в советский период изучалось философское наследие большинства наших мыслителей, важнейшими моментами считались поиски материализма и атеизма, то есть основных элементов идеологии, а также особое отражение в их творчестве борьбы с идеализмом. Мирза Фатали Ахундзаде является одним из наших просветителей, признанным атеистом-борцом, последовательным материалистом и непримиримым врагом идеализма в советское время. В статье критически анализируется идеологическое изложение письма или небольшого философского труда М.Ф.Ахундзаде «Ответ английскому врачу Юму», в

исследованиях советского периода и искажения, вытекающие из этого. Большинство исследователей, действующих в Азербайджане в известный период, как правило, писали, что Ахундзаде в этом письме резко критиковал шотландского философа и просветителя Д.Юма. На самом деле, это общее мнение не отражает истину. В письме Ахундзаде в контексте исламской философии выражает свое отношение к взглядам философа Д.Юма на проблему причинности. В своем подходе к проблеме причинности Ахундзаде, сравнивая взгляды богословов и философов, отдает предпочтение взглядам философов. Точно так же, совершенно далеко от действительности суждение о полном отрицании Д.Юмом проблемы причинности, часто встречающееся в исследованиях наследия Ахундзаде в советский период. С другой стороны, в своем письме Ахундзаде указывает на другого известного Юма, как на соавтора вопроса о причинности, то есть на доктора Аллана Октавиана Юма, друга индийских и бомбейских улемов. Таким образом, Ахундзаде одним письмом, адресует ответ одновременно двум Юмам. Не совсем ясно, был ли единый ответ Ахундзаде двум Юмам случайным или преднамеренным. Учитывая скудность сведений о западной философии и философах XIX века в Азербайджане, а также отсутствие точных сведений, отождествление двух Юмов носит скорее произвольный характер.

*Ключевые слова:* просвещение, реализм, идеология, марксизм, атеизм, материализм, причинность, искажение, критика.

*PhD Zaur Rashidov*

**M.F.AKHUNDZADE'S "LETTER FROM DAVID HUME  
TO THE MUSLIM CLERGY OF INDIA" OR ONE ANSWER  
TO TWO DIFFERENT HUMES**

**ABSTRACT**

It is known that in Soviet times the Communist Party ideologically controlled the social sciences, in particular philosophy. In this sense, in Soviet times, the most important moments were considered the search for materialism and atheism, or the main elements of ideology, when most of our thinkers' philosophical legacies were studied as well as the struggle against idealism revealed in their work. Mirza Fatali Akhundzade, one of our great

enlighteners, was declared a militant atheist, a consistent materialist, and a resolute opponent of idealism during the Soviet era. The article critically examines the ideological presentation of M.F.Akhundzade's *Letter from David Hume to the Muslim Clergy of India* in Soviet period studies as well as distortions that directly result from D.Hume's misinterpretation of the problem of causality in his philosophy. Most researchers who conducted research in Azerbaijan at the time wrote that Akhundzade sharply criticized the Scottish philosopher and enlightener D.Hume in this letter. In fact, this general opinion does not reflect the truth. In the letter, Akhundzade expresses his reaction to the philosopher D.Hume's views on the problem of causality in the context of Islamic philosophy. When comparing the views of theologians and philosophers on the problem of causality, Akhundzade prefers the views of philosophers. Similarly, the judgment about D.Hume's complete denial of the problem of causality, which is frequently found in Soviet period studies related to Akhundzade's work, is completely untrue. In his letter, Akhundzade, on the other hand, mentions another famous Hume as a co-author of the question of causality, Dr. Allan Octavian Hume, a friend of the Indian and Bombay ulema. Thus, Akhundzade addresses the answer to two Humes in the same letter.

It is unclear whether Akhundzade's single response to the two Humes was unintentional or intentional. Given the scarcity of information about Western philosophy and nineteenth-century philosophers in Azerbaijan, as well as the lack of accurate information, the identification of the two Humes is rather involuntary.

**Keywords:** *enlightenment, realism, ideology, Marxism, atheism, materialism, causality, distortion, criticism*

**Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov**



## **THE CONCEPT OF 'KNOWLEDGE' IN ISLAM AND OTHER RELIGIONS**

***Zamire İzzetgil,***

*PhD Student at Karabuk University,  
Department of English Language and Literature,  
gazilizamira@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-6208-513X*

***Assist. Prof. Dr. Elşan İzzetgil,***

*Kastamonu University,  
Department of International Relations,  
eizzetgil@kastamonu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-8121-8348*

### **ABSTRACT**

The concept of 'knowledge' is not a new phenomenon in the field of religious studies. It is defined and interpreted differently in every religion. In Islam, the concept of 'knowledge' is used as the word (عِلْم) and is mentioned 854 times in the Holy Quran. It has several variants in the form of a noun, verb, and infinitive. Generally, (عِلْم) knowledge stands for feeling, recognizing, understanding, and comprehending. In Judaism, there are two words such as 'yada' and 'da'at,' which have a common root in the Semitic languages. The meaning of 'yada' and 'da'at' varies depending on the context. It appears six times in Psalm. In Christianity, the word 'knowledge' is used in the Bible, and the meaning of the word is to understand, to recognize, or to acknowledge. Knowledge, according to the Bible, is a gift from its creator, God. The gift of knowledge refers to the ability to know facts or details about something that could not have been known by natural means.

The study intends to show how Islam, Christianity, and Judaism define and interpret the meaning of the concept of 'knowledge' within the framework of the Quran, Bible, and Torah. It discusses the significance of this research in revealing how the concept of 'knowledge' is approached in the specified religions in terms of etymological, epistemological, methodological,

and scope. This research will be examined under five sub-titles: the etymology of the study under the first title, the purpose under the second title, the source of the study under the third title, the epistemology under the fourth title, and the methodology under the last title.

**Keywords:** *Knowledge, Religion, Islam, Judaism, Christianity.*

## INTRODUCTION

*“Read! In the Name of your Lord Who has created (all that exists).  
He has created man from a clot (a piece of thick coagulated blood).  
Read! And your Lord is the Most Generous. Who has taught (the writing)  
by the pen. He has taught man that which he knew not”  
(Al-‘Alaq 96, pp. 1-5)*

The first ayah, or verse, of the Holy Quran is to read and learn, and this is an obligation for all Muslims. Starting with this point of view, we set out to examine the etymology, aim, nature, source, epistemology, and methodology of the knowledge in different religions. Religion is divine knowledge that allows and helps people think and develop their abilities by bringing to light all the truths that man is unaware of. The concept of knowledge is valued by Islam, Judaism, and Christianity. Before starting to analyze the concept of knowledge, it is significant to clarify the term ‘Judeo-Christianity.’ According to the Merriam-Webster Dictionary, the term groups Judaism and Christianity, and they have common historical roots in both Judaism and Christianity. Judeo-Christians believe that Jesus Christ is a prophet, not God’s son, similar to Moses. And his prophecy was heralded by Moses. Moses and Jesus performed miracles; however, Jesus was not just a prophet; at the same time, he was the Messiah. Jesus came to the world as a reformer of Moses. He had removed the cult of sacrifice. He was an advocate of the Shari’ah, and he wanted to apply the Shari’ah in accordance with its principles and remove the changes in the holy book and elements of non-revelation. Judeo-Christians accept Jesus as a prophet and Messiah, and they also represent his true message. At these points, they have things in common with Muslims and

Islam ([www.islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr)). Because Judeo-Christianity shares similarities with Judaism and Christianity, it would be appropriate to examine both religions.

The study intends to show how Islam, Christianity, and Judaism define and interpret the meaning of the concept of 'knowledge' within the framework of the Quran, Bible, and Torah. It discusses the significance of this research in revealing how the concept of 'knowledge' is approached in the specified religions in terms of etymological, epistemological, methodological, and scope. This research will be examined under five sub-titles: the etymology of the study under the first title, the purpose under the second title, the source of the study under the third title, the epistemology under the fourth title, and the methodology under the last title. Thus, the term 'knowledge' will be explored from the perspectives of Islam, Judaism, and then Christianity.

## 1. ETYMOLOGY OF KNOWLEDGE

The dictionary meaning of the term 'etymology' is the study of the origin and history of the word (Merriam-Webster). In the Islamic religion, the word 'knowledge' (عِلْم) is mentioned 854 times in the Holy Quran, and according to some theologians, the word (عِلْم) has several variants in the form of a noun, verb, infinitive, and so on. What is more, this word is the most emphasized word in the Holy Quran (Gül, 2014). From the first years of Islam until today, the word (عِلْم) has been used with different meanings. Karaaslan (2015) made a chronology of the usage in his study. He begins the Jahiliyyah period<sup>1</sup> and the poet Nabigā's poem: "حلفتُ يمينا غير ذي مثوية ولا علم الا حسن ظن بصاحب" (2015, p. 15). In this poem, the word (عِلْم) used in the sense of a definite and sound knowledge beyond suspect. Another jahiliyyah poet, Züheyr b. Ebî Sülma used the word (عِلْم) in the poem: "وأعلم ما في اليوم و الأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عم". The poem was interpreted in the following way: "I know what happened today and yesterday. But I am blind about the knowledge of tomorrow." In other words, it would not be wrong to state that the poet wants to demonstrate the deepest meaning of (عِلْم) by saying that people could know what they did yesterday and what they do today, or what happened yesterday and today. However, they were not able to know about tomorrow; they were

---

<sup>1</sup> The period preceding the arrival of the prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him).

blind and could not predict or see. They lack (عِلْم) in terms of predicting or knowing what will happen tomorrow and in the future.

Another poet of the Jahiliyyah period, Amir b. Tüfeyl also used the word (عِلْم), in one of his poems: “لِمَ تَسْلِمِي عِلْمَ مِثْلِي غَدَاةَ الرُّوْعِ وَاصْلَتِ الْكِرَامِ فُلُوْعُ” “If Süleymâ knew the morning war as I know it. Then he would understand my generosity.” Correspondingly, here the poet wants to show that someone definitely knows what he experienced. During the Jahiliyyah period, the poets used the word (عِلْم) in a definite or certain sense. Someone knows something in an exact and sure way, probably because of his or her direct experience, which brings this certainty to the meaning of the word (عِلْم) (Tan, 2002). According to Ibn Cinni, knowledge (عِلْم) is a qualification obtained as a result of long and hard efforts (Ibn Seyid, 2000). Ibn Faris claims that the word (عِلْم) is derived from the word ‘alem,’ which means mark or sign, and he explained the usage of the word in the language in the following way: “عَلَّمَ ثُغْلَى الشَّيْءِ” “(I put a sign on something or there is a sign in something).

Ebû Hilal el-Askerî gives a general definition to the word ‘knowledge’ (عِلْم) : “To trust sincerely in something as it is,” and he argues that this is the true meaning of the word ‘knowledge’ (cited in Karaaslan, 2015, p. 6). In doing so, he defines knowledge precisely. Ibn Seyyid, while talking about knowledge, claims that the person who acquires the knowledge becomes sweet-tempered. Another scholar, Isfehânî, defines knowledge as ‘understanding, grasping something as it is’ and divides it into two parts. The first is ‘to grasp something,’ and the second is ‘to discuss something and decide whether it is due to the following reasons and evidences, which may or may not occur.’ ‘This provision is the knowledge.’ Furthermore, he also adds that these two different meanings are due to the objects used in the sentences. According to İbn Manzûr, the word knowledge (عِلْم) is to feel, recognize, understand, and comprehend (Karaaslan, 2015). There are several words in the Holy Quran that have nearly the same meaning as the concept of knowledge (عِلْم), such as marifet (مَعْرِفَةٌ), fehim (هَم), fikih (فِقْهُ), basiret (لِفْكَر), ru’yet (رُؤْيَةٌ), şuur (لِشُّعُور), idrak (الإِدْرَاك), fikir (لِفْكَر), haber (خَبْر). Marifet (مَعْرِفَةٌ), is a type of knowledge based on confession and professed feelings that is perceived through sense organs.

Furthermore, another meaning is to contemplate by looking at something and comprehending it by forcing the mind. Fehim (هَم) is a type of knowledge that has a deep understanding of words or signs. It is used in a more specific

sense than knowledge because it expresses a secret and subtle perception (Al-Rawashdeh, 2010). Fikih ( فِيقُ ) denotes being aware of something. To comprehend and understand something. Hence, this word is used in verses concerning decretals (Karaaslan, 2015). The dictionary definition of Basiret (بصِر) is 'witness, warning, saber,' and the root of the word is 'shield that protects its owner.' Besides, it is used as a metaphor for alertness and blindness. As for the Ru'yet ( لرؤفة ), the meaning of the word is to look with eyes and heart. In the metaphorical sense, it is knowledge that has reached the visible level. It means to inform before becoming aware of the events. Şuur ( لشعور ) is a distinct and felt knowledge with a link to non-physical entities. İdrak ( الإدراك ) means to combine, mix, or join, as well as the ability to reason. This type of knowledge is high-level and requires high-level analysis. Fikir ( لفكر ), the interpretation of verses in the Holy Quran. To find the truth by thinking alone, not in a collective way. Haber ( خبر ) the hope for acquiring knowledge, is obtained through declaration, deeds, punishment, and good deeds (Al-Rawashdeh, 2010).

In Judaism, there is a word ידע (yada) which means 'to know.' This Hebrew word has a common root in the Semitic languages. Moreover, the word has several meanings that vary depending on the context. In addition to this, the term 'yada' can indicate the mental knowledge of the person. Based on this statement, one can deduce that a person can understand something or has knowledge of something. In verse, Gen 18:19, the word 'yada' is translated as 'chosen':

*For I have chosen him, so that he may command his children and his household after him to keep the way of the LORD by doing righteousness and justice, so that the LORD may bring upon Abraham what He has spoken about him." (NASB) For I have chosen him, so that he will direct his children and his household after him to keep the way of the LORD by doing what is right and just, so that the LORD will bring about for Abraham what he has promised him." (NIV) For I have chosen him, that he may command his children and his household after him to keep the way of the LORD by doing righteousness and justice, so that the LORD may bring to Abraham what he has promised him (ESV) (www.torahresource.com).*

However, in the old King James Version, the word 'yada' was translated more literally, and it meant 'to know':

*For I know him, that he will command his children and his household after him, and they shall keep the way of the LORD, to do justice and judgment; that the LORD may bring upon Abraham that which he hath spoken of him (KJV).*

‘Yada’ is used in this context to refer to a covenant. It can be inferred from the verse that there is a covenant between God and Abraham. This kind of connection was difficult to end. They are quite close to one another. Another example of the word ‘yada’ usage is found in Gen 4:1. “Adam knew his wife Eve and she conceived...” This verse shows that the term ‘yada’ is used in its covenant sense. If a person knows his wife or husband, he or she should be faithful, not only in the physical relationship but also in all aspects of their life ([www.torahresource.com](http://www.torahresource.com)). Besides, the word ‘yada’ is found six times in Psalm, and it has different meanings. The term ‘yada’ has different meanings, and these meanings depend on the context in which it is used.

The word knowledge has another translation in Hebrew as ‘da’at,’ which means cunning knowledge; “to perceive, to be sensible of, by sight, by touch, but chiefly in the mind; hence, to understand, to observe; to consider; to mark and observe with a purpose” ([www.gospel.org.nz](http://www.gospel.org.nz)). Da’at, in fact, is the nominative form of the verb stem y-d and, as stated before, is translated as ‘to know,’ or more specifically, ‘knowledge.’ According to Arthur Green (2020), its use in a theological context (as is true for most of Judaism’s religious terminology) has its roots in Deuteronomy, the fifth and last book of the Torah. “You have been shown to know” (4: 35). “Know this day and set it upon your heart that Y-H-V-H is God” (4: 39). “Y-H-V-H has not given you a heart to know, nor eyes to see, nor ears to hear, until this day” (29: 3), (p. 87). Arthur Green (2020) also asserts that this verb, on the other hand, conveys a sense of intimate knowledge, recalling its use in relation to carnal knowledge. “Adam knew his wife Eve” (Gen. 4: 1).

In Christianity, the word ‘knowledge’ is used in the Bible, and the meaning of the word is to understand, to recognize, or to acknowledge. Knowledge, according to the Bible, is a gift from its creator, God. The gift of the word knowledge refers to the ability to know facts or details about something that could not have been known by natural means. It means that you can see the situation as the creator God sees it (Stear, [www.blueletterbible.org](http://www.blueletterbible.org)).

*1 Corinthians 12:8 (NIV) "To one there is given through the Spirit the message of wisdom, to another the message of knowledge by means of the same Spirit (Ralph).*

This verse of Paul demonstrates that the gift was given in the form of a 'message,' an 'utterance,' and a 'word.' Furthermore, it would not be wrong to say that in the preceding lines, Paul mentions knowledge and wisdom together in the same verse. However, it is significant to indicate that these two terms are not identical. The meaning of knowledge is related to knowing facts or understanding them, but the meaning of wisdom is knowing what action to take in a situation. 'Knowledge,' which is gnosis, is "a comprehension or intellectual grasp of something," while 'wisdom,' which is sophia, is "the capacity to understand and function accordingly" (Wilson, [www.jesuswalk.com](http://www.jesuswalk.com)). At this point, it would be appropriate to add the comments of Stanford Reid, who discusses the differences between 'knowledge' and 'wisdom' in Christianity in his work, *The Beginning of Wisdom*. Reid (1976) claims that the term 'knowledge' is primarily concerned with the intellect of a human being. According to the author of Ecclesiastes, it refers to man's acquisition of information, followed by his reasoning and understanding of those truths as they manifest themselves 'under the sun.' What is more important, such knowledge is crucial and necessary, but it is not in any way complete or conclusive because it focuses exclusively on surface-level spatiotemporal phenomena and their close connections. We are warned that such information might be abused, misinterpreted, and used to draw incorrect conclusions (1976, p. 144). As for the term 'wisdom,' Reid (1976) states that it involves a person's entire being, including his intellect, emotions, and will. It establishes the foundations for all of his actions and thoughts in this world, therefore his 'knowledge' can be traced back to whatever his 'religious faith' may be, whether it be atheism, Islam, or Christianity. It alludes to his unique point of view through which he views the world in which he exists, moves, and works.

## **2. AIM OF KNOWLEDGE**

According to the Islamic worldview, there is a hierarchical structure to knowledge, and there are two categories of knowledge. The first one is 'ilm alnaqliyah' (revealed), some of which is 'Fard Ayn,' which means individual duty, and the second one is 'ilm alnaqliyah,' which is 'Fard Kifayah,' the

meaning of which is communal duty. The differences between ‘Fard Ayn’ and ‘Fard Kifayah’ are as follows: “Fard Ayn knowledge is finite, certain, and obligatory for every individual Muslim to acquire. On the other hand, Fard Kifayah knowledge is obligatory upon the community” (Al-Hafız & Salleh, undated, p. 5). In other words, Fard Ayn knowledge is limited, certain, and complementary to everyone who practices Islam. They have to know the pillars of the religion, articles of faith, and surely Shari’ah. On the other hand, Fard Kifayah knowledge is concerned not with individuals but, on the contrary, with the community. For the sake of the community or society, intellectual knowledge is significant because the latter needs qualified doctors, teachers, engineers, academicians, and theologians, namely specialists in all areas. Both of them are essential for the Muslim people. They should believe that modern and scientific knowledge brings them both intellectually and practically closer to the creator, Allah Almighty (Tahir-ul-Qadri, 2007). The Almighty Allah gives a special gift to the people, and it is intelligence and knowledge, which He does not give to other creations. Muslims should develop their knowledge, and if it is needed, they have to “seek the knowledge even if you have to go to China” (Tahir-ul-Qadri, 2007, p. 23). Another important verse from the holy Quran also supports the idea of acquiring knowledge: “Only those people will be given higher ranks who have faith and who possess knowledge” (Quran, 58, p. 11). Islam has made seeking knowledge compulsory for all Muslims, men and women, poor and rich: “Acquisition of knowledge is compulsory upon every Muslim.” In Islam, seeking out knowledge is an integral element of the educational process that aspires to enlighten the human soul and enhance the knowledge treasures that aid in knowing Allah SWT, the Creator of the entire universe and all humans. This will foster a sense of obligation to worship the Creator and submit to His will in all situations, as well as help realize the Quran’s stated goal for mankind’s creation, which is to glorify Allah (Yasin, 2013).

As previously indicated, knowledge is known as ‘da’at’ or ‘yada’ in Judaism. True knowledge, or the da’at, accepts everything as it is. Actually, no one could measure or prove anything without God’s help. These things are neither confined nor physical. This knowledge’s internal component is ‘I,’ or my authentic self. Wisdom and internal knowledge are linked. Jewish scholars assert that since our internal knowledge is a storehouse of truth, da’at, or internal knowledge, cannot include erroneous information. Knowing yourself,



your freedom of choice, and your purpose for existing is the primary and true goal of the da'at (Tati, www.toldot.ru).

In Christianity, in Colossians 2:3, the knowledge is explained in the following way:

*"In Christ are hidden all the treasures of wisdom and knowledge"* (<https://courses.bolzministries.com/courses/god-secrets/lectures/2606521>).

In this respect, the preceding line of the verse clearly demonstrates that the words of knowledge are in Christ. People should study in detail the life of Christ, and this will help them apply this knowledge in their lives. Another verse from the Bible also talks about knowledge and the aim of it.

*But let him who glories glory in this, that he understands and knows Me, that I am the Lord, exercising loving kindness, judgement, and righteousness in the earth (verse 24).*

The scripture makes it clear that people should know about God and cannot deny His existence. People could have happy, truly bountiful lives in this world with a true understanding of God. Furthermore, the Bible is the foundation of knowledge and contains God's Word, which illuminates genuine principles. People can solve their difficulties and live within the parameters of these values with the aid of these values (Shroeder, 2002).

### 3. SOURCE OF KNOWLEDGE

Knowledge (عِلْم) in the Jahiliyyah period was based on personal experience, so it was not objective but, on the contrary, subjective. That is why theologians argue that this subjective view of knowledge is also untrustworthy because it varies from person to person. As it is discussed above, the source of the (عِلْم) knowledge during the Jahilliyah period was based on the experience of the tribe leaders, and they set the aim of the knowledge according to their lives. Later in the Islamic period, however, knowledge (عِلْم) was not based on anyone but rather on the creator, Allah the Almighty, and Hadith. The knowledge derives from Allah's Wahy revelation. The Holy Quran, which serves as the foundational text of Islam, frequently says that knowledge (عِلْم), in all of its forms, is a gift from Allah. And the wisdom contained in the Holy Quran is true and has a solid foundation. Considering that the Creator, not a human, is its source (Tan, 2002).

In Christianity, two key knowledge sources are God and the Bible. According to Prov 2:6, “For the Lord gives wisdom, and knowledge and understanding proceed from his mouth.” Christian theologians hold that only God and the Holy Bible provide trustworthy knowledge of true values. God communicates with humanity through his Scriptures (Shroeder, 2002). Is 48:17 says, “I am the Lord, your God, who teaches you for your own good and leads you in the way you should go” (www.theologyofwork.org). These verses demonstrate that God is the primary source of knowledge and that humans can discover their real path in life by listening to and following his teachings.

Jam 1:17 (NAS): “Every good thing bestowed and every perfect gift is from above, coming down from the Father of lights, with whom there is no variation, or shifting shadow.”

In Judaism, sacred texts and textuality are significant because the religion is deeply rooted in them. The main sources in Judaism are the Torah, the Hebrew Bible, or Tanakh, the Hebrew Scriptures, and the Talmud. The Torah includes all Jewish sacred texts; it is also called the Pentateuch. It includes five books of Moses, where the reader can find the story of the creation of the world, God’s covenant with Abraham and his descendants, and so on. Another source is the Jewish Bible, known as Tanakh, which is an acronym of the three sets of books such as the Pentateuch (Torah), the Prophets (Nevi’im), and the Writings (Ketuvim) (<https://embassies.gov.il/UnGeneva/AboutIsrael/People/Pages/Jewish-Sacred-Texts.aspx>).

#### 4. EPISTEMOLOGY (NATURE) OF KNOWLEDGE

Epistemology, which denotes the nature of knowledge and the justification of belief, derives from the Greek word ‘episteme.’ The word ‘knowledge’ is insufficient to encompass all the facets and ilims (علم) . According to Naquib al Attas, “all wisdom is knowledge, but all knowledge is not wisdom.” He notes that wisdom can be considered the final stage of man’s contemplation, which could be, according to the Holy Quran, either *ilim al-yaqin*, *ain alyaqin*, or *haqqul yaqin*. As a result, the gap between wisdom and knowledge could be viewed as a person’s thought development. And knowledge is not simply information; it also calls for Muslims to act on their convictions and dedicate themselves to the objectives that Islam seeks to realize (Azram, 2011). Islamic epistemology is founded on revelation and tawhid, which is the pursuit of union with Allah.

Judeo-Christianity holds that revelation is the basis of all knowledge. According to Romans 1:9–21, God has made himself known to man and his works of creation since the beginning of time. Even further, God has made it impossible for man to not have moral knowledge in addition to his knowledge of the created world, according to Romans 2:14–15. In Christian theism, this understanding is referred to as 'natural revelation' or 'natural knowledge of God.' Judeo-Christian knowledge is redeemed knowledge that is obtained through faith (<https://reformedreasons.com/adult-christian-learning/basic-christian-philosophy/epistemology/a-christian-theory-of-knowledge-revelational-epistemology/>).

## 5. METHODOLOGY OF KNOWLEDGE

Ilim (علم), the Islamic perspective on knowledge, is based on the Holy Quran and is regarded as the fountain from which a portion of knowledge about human existence, both in this world and after death, is drawn (Rosenthal, 2007). Due to this Islamic perspective, the Holy Quran serves as the essence of rational and religious knowledge in Islam. Moreover, the study of any knowledge, whether rational or religious, found in the Quran and Hadith is extolled if it relates to the needs of society. As the inheritors of the Prophet Muhammad, peace be upon him, Muslim people are encouraged to seek knowledge from the cradle to the grave. The seeking of knowledge is an act of worship (ibadah). The method of seeking and acquiring knowledge in Islam should be done simultaneously with the suppression of one's immoral carnal desires for the pleasure of Allah and in order to render the desired service to humanity in one's chosen field. In addition to this, Islam is the religion that is most comprehensive in terms of its approach to knowledge. It urges Muslim people to apply their intellect and wisdom to gain insights into the purpose of human beings' creation at all levels. Accordingly, it has no bearing on either an individual's or a society's level. By using intellect, wisdom, and discernment, Muslim people should integrate the Islamic ethical, or *Tawhidic*, principles into the realms of contemporary thought. According to Al-Zarnūjī, Islamization of knowledge means that all fields of knowledge are taught using an Islamic approach in which *Tawhidic* principles are heavily weighted (Miftachul Huda et al., 2016).

In Judeo-Christianity, the knowledge of God is prior and analytical to man's knowledge, which can be considered secondary and derivative as synthetic knowledge. According to Van Til, true knowledge is never creatively constructive, so it means that human being never discovers and rationalizes a bit of God's

universe for the first time. The knowledge of the human being is receptively reconstructive. In other words, as a human being, as a knowing creature, learns, he is, to the degree, he truly learns, “thinking God’s thoughts univocally after Him” (Reymond, 1998, p. 30). What is more important, evidentialism is an important approach in Judeo-Christianity because they think that in order to be rational, religious belief must be supported by adequate evidence and arguments.

## CONCLUSION

Religion is divine knowledge that allows and assists people in thinking and developing their abilities by bringing all the truths that man is unaware of to light. The concept of knowledge is valued by Islam and Judeo-Christianity. The concept of knowledge has different aspects and meanings in Islam and Judeo-Christianity. The word for knowledge in Islam is ilm (عِلْم), which has a different history and meaning. Before Islam, during the Jahiliyyah period, the word knowledge (عِلْم) had a definite and exact meaning; however, this definiteness was concerned with the past and present but not with the future. Many Jahilliyah poets used this term in their poems. The jahilliyah poets such as Nabiĝa, Züheyr b. Ebî Sülma, and others used the word (عِلْم) in a definite or certain sense. Someone knows something in an exact and sure way, probably because of his or her direct experience, which brings this certainty to the meaning of the word (عِلْم). As a result, experience was a significant factor during this period, and the experience of the tribe leaders influenced society as well as the poets. During Islam, knowledge gained different meanings. There are several words in the Holy Quran, that have nearly the same meaning as the concept of knowledge (عِلْم) such as marifet (مَعْرِفَة), fehim (فهم), fıkih (فِقْهُ), basiret (بَصِيرَة), ru’yet (رُؤْيَة), řuur (الشعور), idrak (الإدراك), fikir (فكر), haber(خبر). Marifet (مَعْرِفَة), is a type of knowledge that perceived through sense organs and based on confession and profess feelings. In Judeo-Christianity, the term ‘knowledge’ also has different meanings. The meaning of the knowledge depends on the context in which it is used. In Islam, the aim of knowledge is to acquire two types of knowledge: ‘ilm alnaqliyah’ (revealed)—some of which is Fard Ayn, which means individual duty, and the second is ‘ilm alnaqliyah,’ which is Fard Kifayah, which means communal duty. Both of them are significant for Muslims, for the sake of their personal lives and for the sake of their society. Islam has made seeking knowledge compulsory for all Muslims, men and women, poor and rich. For this reason, the acquisition of knowledge is compulsory for every Muslim. In

Islam, seeking out knowledge is part of the process of education that aims to enlighten the human soul and enrich the treasures of knowledge that help in knowing Allah SWT, the Creator of all humankind and the universe. This will instill a sense of responsibility to worship the Creator and obey His command at all times and under all circumstances, as well as to fulfill the purpose of mankind's creation as specified in the Quran, which is to worship Allah. In Judaism, the aim of knowledge is to know about yourself, to know about your free choice, and to know about the reason for your life. In Christianity, the aim of knowledge is to allow people to know God and Christ. Through true knowledge of God, people could live fulfilled, truly abundant lives in this world. Moreover, the Bible is the basis of knowledge, and it includes God's Word, which reveals true values. With the help of these values, people can solve their problems and live their lives within the framework of these values. The sources of knowledge in Islam are Allah and the Hadith. God, the Bible (New Testament, Old Testament), the Torah, the Hebrew Bible (Tanakh), the Hebrew Scriptures, and the Talmud are all mentioned in Judeo-Christianity. Islamic epistemology is based on revelation and *tawhid*, which means unity with Allah, with paradigm as the goal. In Judeo-Christianity, the nature of knowledge is revelational. God has revealed himself and his works of creation to man from the very beginning. In an Islamic perspective, the Holy Quran serves as an important tool for rational and religious knowledge. The study of both rational and religious knowledge in terms of the Holy Quran and Hadith, is significant not only at the individual level but also at the collective one. In Islam, the method of seeking and acquiring knowledge should be based on the Quran and Hadith, and it should be considered a form of worship, or *ibadah*. Muslims should use their intellect and wisdom and integrate them with the principles of *tawhid*, which means ethics, into the fields of modern thought and science. In Judeo-Christianity, knowledge of God comes before knowledge of man. According to their tradition, true knowledge is never constructive, and the knowledge of a man is reconstructive. Evidentialism is important because rational and religious belief requires evidence and arguments to support God's true existence.

The Holy Bible was altered by humans, and some of the information in the book may not be accurate. There are a lot of questionable aspects in the Bible. However, the Holy Quran did not have any changes, and for this reason, the information given in the Holy Book is purely and absolutely true. Thousands of years ago, the first verse in the Quran encouraged people to seek knowledge and use it for the sake of their own lives and for the sake of Muslim society.

## REFERENCES

- Al-Rawashdeh, Z. (2010). *Kur'anda İlim Kavramı*.(The Concept of Knowledge in Quran). Istanbul: Unpublished Phd Dissertation.
- Azram, M. (2011). Epistemology-An Islamic Perspective. *IUUM Engineering Journal, Vol.12(5), pp.179-187*.
- Binti Fattah Yasin, R.F. (2013). Islamic Education: The Phylosophy, Aim, and Main Features. *International Journal of Education and Research, Vol.1(10),pp.1-18*.
- Francis, R.W. *Wisdom, Understanding and Knowledge. Three Key Words*. <http://www.gospel.org.nz/index.php/articles/articles-by-rodney/242-wisdom-understanding-and-knowledge> ( 27.04.2019)
- Green, A. (2020). Da'at Universalizing a Hasidic Value. In Alon Goshen-Gottstein (Ed.), *Religious Truth: Towards a Jewish Theology of Religion* (pp. 83-107). Liverpool: Liverpool University Press.
- Gül, A. (2014). *Kur'an'ın ve Tasavvuf'un İlme Verdiđi Önem ve Kur'an'da İlm-i Ledün*. (The Importance of Knowledge Given by Quran and Sufism and The Knowledge in Quran) Elazığ: Kitaparası Yayınları.
- Huda, M, Bin Yusuf J, Jasmi K.A. and Zakaria, G.N. (2016). Al-Zarnūjī's Concept of Knowledge ('İlm). *SAGE Open, www.sgo.sagepub.com, pp.1-13*.
- Khamis Al-Hafiz, M. & Salleh, M.J. (undated). *The Philosophy and Objectives of Education in Islam*. International Islamic University Malaysia. [http://irep.iium.edu.my/11677/1/Proceeding\\_\\_Philosophy\\_and\\_Objective\\_of\\_Edu\\_in\\_Islam.pdf](http://irep.iium.edu.my/11677/1/Proceeding__Philosophy_and_Objective_of_Edu_in_Islam.pdf)(27.04.2019).
- Reid, S. (1976). The Beginning of Wisdom. *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology, pp. 144-153*.
- Reymond, R.L. (1998). *The Justification of Knowledge*. California: Pasific Institute of Religious Studies.
- Tahir-ul-Qadri, M. (2007). *Islamic Concept of Knowledge*. Lahore: Minhaj-ul-Quran Publications.
- Tan, Z. (2002). *Kur'an'a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Alimin Rolü*.(According to Quran The Role of Scholar and Knowledge in Construction of Society) Şanlıurfa: Unpublished Phd Dissertation.
- Tati, A. *Th Structure of Wisdom. The Knowledge*.[https://toldot.ru/articles/articles\\_2160.html](https://toldot.ru/articles/articles_2160.html) (05.05.2019).
- Shroeder, J.R. (2002). *Bible Study Course*.<https://www.ucg.ca/bible-study-lessons/the-word-of-god-the-foundation-of-knowledge/word-god-foundation-knowledge.pdf> (10.05.2019).

Wilson, R.F. *Preface to the Life of David*

[http://www.jesuswalk.com/david/00\\_david\\_preface.htm](http://www.jesuswalk.com/david/00_david_preface.htm) (05.05.2019)

[www.islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr) (20.04.2019)

[https://www.torahresource.com/EnglishArticles/Yada\\_as\\_Covenant\\_Term.pdf](https://www.torahresource.com/EnglishArticles/Yada_as_Covenant_Term.pdf) (25.04.2019)

<https://embassies.gov.il/UnGeneva/AboutIsrael/People/Pages/Jewish-Sacred-Texts.aspx> (13.05.2019)

*Zamirə İzzetgil,  
Dozent Dr. Elşan İzzetgil*

## İSLAM VƏ DİGƏR DİNLƏRDƏ “BİLİK” ANLAYIŞI

### XÜLASƏ

“Bilik” konsepsiyası din elmləri sahəsində yeni fenomen deyil. O, hər dində fərqli şəkildə müəyyən və şərh edilir. İslam dinində “bilik” konsepsiyasından (علم) sözü kimi istifadə olunur və Müqəddəs Quranda 854 dəfə qeyd olunub. Onun isim, fel və məsdər formasında bir neçə variantı var. Ümumilikdə, bilik (علم) hiss etmək, tanımaq, anlamaq və dərk etmək anlamına gəlir. Yəhudilikdə semit dillərində ortaq kökə malik “yada” və “da`at” kimi iki söz vardır. “Yada” və “da`at” sözlərinin mənası kontekstdən asılı olaraq dəyişir. Ona Zəburda altı dəfə rast gəlinir. Xristianlıqda “bilik” sözündən İncildə istifadə olunur və sözün mənası başa düşmək, tanımaq və ya qəbul etməkdir. İncilə görə bilik yaradandan, Allahdan bir hədiyyədir. Bilik hədiyyəsi təbii vasitələrlə bilinə bilməyən bir şey haqqında fakt və ya təfərrüatları bilmək qabiliyyəti ilə bağlıdır.

Araşdırma İslam, Xristianlıq və Yəhudiliyin Quran, İncil və Tövrat çərçivəsində “bilik” anlayışının mənasını necə müəyyən və şərh etdiyini göstərmək məqsədi daşıyır. Burada sözügedən dinlərdə “bilik” anlayışına etimoloji, qnoseoloji, metodoloji və əhatə dairəsi baxımından necə yanaşıldığını aşkara çıxarmaqda bu araşdırmanın əhəmiyyətindən bəhs edilir. Bu araşdırma beş alt başlıq altında gözdən keçiriləcək: birinci başlıq altında araşdırmanın etimologiyası, ikinci başlıq altında məqsəd, üçüncü başlıq altında araşdırmanın mənbəyi, dördüncü başlıq altında qnoseologiya və sonuncu başlıq altında isə metodologiya.

*Açar sözlər: Bilik, Din, İslam, Yəhudilik, Xristianlıq.*

*Замире Иззетгиль,  
Доц. Др. Эльшан Иззетгиль*

## **КОНЦЕПЦИЯ ‘ЗНАНИЯ’ В ИСЛАМЕ И ДРУГИХ РЕЛИГИЯХ**

### **РЕЗЮМЕ**

Понятие ‘знание’ не является новым явлением в области религиоведения. В каждой религии оно определяется и интерпретируется по-разному. В Исламе понятие ‘знание’ используется как слово (عِلْم) и упоминается в Священном Коране 854 раза. Имеет несколько вариантов в форме существительного, глагола и инфинитива. В общем, знание (عِلْم) означает чувствовать, познавать, понимать и осознавать. В иудаизме есть два слова, такие как ‘йада’ (yada) и ‘даат,’ которые имеют общий корень в семитских языках. Значение этих двух слов варьируется в зависимости от контекста. В Псалме данный термин упоминался шесть раз. В христианстве слово ‘знание’ используется в Библии, и значение этого слова — понимать, познавать или признавать. Знание, согласно Библии, является даром от его создателя, Бога. Божий дар ‘знание’ относится к способности знать факты или подробности о чем-то, что не может быть известно естественным путем.

Данное исследование направлено на то, чтобы показать, как ислам, христианство и иудаизм определяют и интерпретируют понятие ‘знание’ в рамках Корана, Библии и Торы. Важность данной работы заключается в том, чтобы показать, как понятие знание рассматривается в указанных религиях с точки зрения этимологии, эпистемологии, методологии и сферы охвата. Это исследование будет рассмотрено под пятью подзаголовками: этимология исследования под первым заголовком, цель под вторым заголовком, источник исследования под третьим заголовком, эпистемология под четвертым заголовком и под последним заголовком будет исследована методология статьи.

**Ключевые слова:** *Знание, Религия, Ислам, Иудаизм, Христианство.*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov*



## PAUL RİCOEUR FELSEFESİNDE ÖZNE VE ANLATISAL KİMLİK: BİR GİRİŞ DENEMESİ

*Dr. Hayyam Celilzade*

ORCID: 0000-0001-7739-9388

### ÖZET

Paul Ricoeur denildiği zaman akla gelen ilk kavram “başkası olarak kendisi” kavramıdır. Bir kitabının da isminin Başkası Olarak Kendisi olması tesadüfi değildir. Bu kavramla doğrudan irtibatlı olan bir diğer kavram ise anlatısal kimlik’tir. Ricoeur’ün felsefesinde anlatısal kimlik kavramının nerede konumlandığı ve bu kavramın ortaya çıkmasını sağlayan sebeplerin neler olduğu çalışmamızın konusunu oluşturur. Felsefi kavramlar boşlukta ortaya çıkmaz bilakis kendisinden önceki kavramlara tepki yahut cevap olarak geliştirilirler. Bu tepkiyi sadece negatif anlamda anlamak doğru olmaz. Nitekim yeni geliştirilen felsefi kavram irtibatlı olduğu önceki kavramı yorumlayarak yeni ufukların ortaya çıkmasına yol açabilir. Bazen ise yeni geliştirilen felsefi kavramın -irtibatlı olduğu- önceki kavramla buluşması bir çatışmaya sebebiyet verebilir. Bu bağlamda Ricoeur’ün anlatısal kimlik kavramını niçin geliştirdiği? sorusu önem arz eder. Nitekim Ricoeur’ün anlatısal kimlik kavramı Kartezyen öznenin yol açtığı sorunlara çözüm önerisidir. Çalışmamız anlatısal kimlik kavramının Kartezyen öznenin yol açtığı sorunlara çözüm önerisi sunarken aynı zamanda yeni bir özne tanımı önerdiğini savunur. Bu yeni özne kavramı bir yandan Descartes’in ego, Heidegger’in Dasein, Levinas’ın öteki kavramlarının ihmal ettiği hususlara dikkat çeker, diğer yandan modern insanın bulanımlarına teolojik açıklamaları yeniden hatırlatarak çözüm önerir. Bu anlamda çalışmamız Ricoeur’ün çözüm önerisinin teolojik köklerini de işaret eder. Ricoeur’ün ilgili kavramları ele aldığı temel metinlerinden hareket eden çalışmamız işbu metinlerin yakın okumasını içeren kaynaklara da yer verir.

*Anahtar kelimeler:* özne, anlatısal kimlik, başkası olarak kendisi, cogito, epokhe

## Giriř

Husserl, Kartezyen özne kavramının yüzleřtiđi sorunları *ařkınsal özne* kavramını geliřtirerek çözmeye çalıřsa da Kartezyen paradigmanın tamamen haricine çıktıđı söylenemez. Bu anlamda “*görüngübilim, varoluřla ilgili Descartes’çı kuřkunun deđiřikliđe uğratılmıř biçimi(dir)*” (Ricoeur 2007, 339). Özne fenomenolojik *epokhe* sayesinde var olanlara dair bilgilerini askıya alır ve řeylerin özünü elde etmeye çalıřır. Kartezyen öznenin ilk dekonstrüksiyonu olan *epokhe*, özneye; sahip olduđu bilgilerin asılsız olduđunu (olabileceđini) askıya alma iřlemine gerçekleřtiren ve eřyanın özüne ulařan ařkınsal öznenin bakıř açısından hatırlatır. Bu bağlamda Kartezyen özneye sınırlarını gösteren ilk kavram *epokhe*’dir. “*Bařka’nın daha en bařtan itibaren önvarsayılıřına, ilk bařta, analizin bařlangıř noktasında bulunan epokhe delil oluřturur*” (Ricoeur 2010, 484). Husserl, Kartezyen öznenin ilk dekonstrüksiyonunu *epokhe*’yle, rekonstrüksiyonu ise *öznelerarasılık* kavramıyla yapar. Husserl’in *öznelerarasılık* meselesi bağlamında geliřtirdiđi *üçüncü řahsın bakıř açısı* kavramının Ricoeur’ün *bařkası olarak kendisi* kavramını etkilediđi görüřünderiz.

## Ricoeur ve Hıristiyanlık

Ricoeur, Kartezyen özneyi sorgulamaya “özne kimdir?” sorusuyla bařlar. Ona göre “*kim?*” sorusunu yanıtlatmak (...) bir yařam öyküsü anlatmaktır. Anlatılan öykü, eylemin kim’ini dile getirir” (Ricoeur 2013, 406). Descartes “özne kimdir?” sorusu sormaz, “özne nedir?” sorusunu sorar ve öznenin *res cogitans* (düşünen řey) olduđunu ileri sürer. Bu anlamda özne, Descartes tarafından felsefenin merkezine yerleřtirilmiř olsa da “řey” olmanın ötesine geç(e)mez. Ricoeur’ün “özne kimdir?” sorusunu sormasının birkaç sebebi var. Bu sebeplerden ilki Hıristiyanlıkla -özellikle Augustinus’la- diđerleri öznenin tarihsel süreç içerisinde kendi dođasına yabancılařtıđını ileri süren Marx’la, özneye merkezî konumu verenin gramer olduđunu diyen Nietzsche’yle, öznenin arkeolojisini yapan Freud’la ve otantiklik arayıřı bağlamında Heidegger’le ilgilidir. “*Marx, Nietzsche ve Freud’dan bu yana ise biz (...) kuřkuluyuz. řey üzerine duyulan kuřkudan sonra, bilinç üzerine de kuřkuya kapılmıř durumdayız*” (Ricoeur 2007, 42). “*Amacım, Nietzsche’nin anti-cogito’sunda Kartezyen cogito’nun tesirini göstermek deđil, tam da cogito’nun mutlak bir yanıt verdiđi düşünölen sorunun kendisinin çöküřünü sergilemektir*” (Ricoeur

2010, 19). Çalışmamızın sınırlarını göz önünde bulundurarak Marx'ın ve Nietzsche'nin ve Heidegger'in Ricoeur'a olan etkilerini ele almayacağız.

Öznenen fail olarak ilk bahsedenler arasında Augustinus da var. Augustinus *İtirafklar*'la eyleyen yani fail olarak öznenin ne/kim olduğunu ortaya koymaya çalışır. Augustinus *İtirafklar*'da sadece bir hayat hikâyesi anlatmaz, Kartezyen özneyi eleştirebilecek öğeler sunar. “Augustinus’un sonraki kuşaklara bıraktığı gizemi keskinleştirmeye katkıda bulunacağını gönülden kabul ediyorum” (Ricoeur 2016, 56) diyen Ricoeur *İtirafklar*'a müracaat eder. “Yolculuğumuzun sonunda kendimizi Augustinusçu bir diyarda buluyor(uz)” (Ricoeur 2013, 418). “Ricoeur için, anlatı yaşamı yansıtır. Bu nedenle, nerede bu türden bir yansıtma edimi gerçekleşmekteyse orada yaşamın basit bir öykünmesi vardır” (Kurtar 2009, 77). Ve bu sebeple Ricoeur *İtirafklar*'dan etkilenerek anlatıyı kurgulamanın, yaşanmış hayatın *mimesis*'inin yani gerçekliğin yazıda temsilinin, öznenin gerçek konumunun tayin edilmesinde başlıca unsur olduğunu ifade eder. “Ricoeur’e göre anlatısal biçim insan deneyiminin tarihsel ve zamansal yapısını temsil etmeye elverişli en ideal araçtır” (Büyüktuncay 2014, 4). Hıristiyanlıkta yerleşik olan itiraf fenomeninin bizatihi kendisinin de Ricoeur’un anlatısal kimlik kuramını oluşturmasında etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim “Ricoeur’ün düşüncesi (...) İncil hermeneutiğinden ve Hıristiyan etiğinden hareket eder” (Ford 2012, i). Zira itiraf eden yani eyleyen olarak fail kişi yaşadığı hayatı kurgular -“kurmaca, eylemde bulunanların bir *mimesis*’idir” (Ricoeur 2016, 123) - ve bu itirafını hikayeleştirerek merkezde, günahkar olarak merkezdışıdır. Ricoeur için “anlatısında kimi zaman bildiklerini aktarırken, kimi zaman da tamamen kendi kurgusu ile yaratımda bulunan” (Acar 2007, 5) itirafçının kurgulayarak anlattığı hikâyeyi dinleyen kişi/başkası *anlatısal kimlik* kuramında önemli yer tutar. Zira itirafçı, itiraf ederek kendi *ben*'ini dekonstrüksiyona uğrattırırken, başka şahsın onu dinlemesiyle *ben*'inin rekonstrüksiyonunu gerçekleştirir.

### **Arkeolojik teleoloji veya teleolojik arkeoloji**

Öznenin arkeolojisini yapan Freud, öznenin dürtülerinin “esiri” olduğu sonucuna ulaşır. Ricoeur öznenin arkeolojisini yapmayı idealleştirmenin ve *bilinçdışı* kavramını merkeze almanın *özne* sorununa çözüm olmayacağını belirtir. Zira “arkeoloji, erekbilimle tamamlayıcı bir karşıtlık ilişkisi içinde anlaşılmadığı sürece soyut kalıyor” (Ricoeur 2007, 298). Bu bağlamda Ricoeur şunu söyler: “Önerdiğim felsefi yorumun ikinci aşamasını arkeoloji ile

teleoloji arasındaki diyalektik karakterize ediyor. Refleksiyondaki bu gelişme aslında yeni bir şeyi, refleksif arke ve telos arasındaki kutbıyeti temsil eder” (Ricoeur 2009, 195). İşbu diyalektik, “yorumbilgisi türlerinin tamamlayıcılığını anlamaya elverecek asıl felsefe zemini, arkeoloji-erekbilim diyalektığıdır” (Ricoeur 2007, 395).

Ricoeur’a göre özne nereden beslenir (arkeoloji) ve neyi amaçlıyor (teleolojik) sorularına cevap vererek öznenin ne Heideggerci anlamda Varlığa kulak veren münfail *Dasein* ne de Descartesçi anlamda var olanlar üzerinde tahakküm kuran fail “ego” olmadığı anlaşılır. “Ricoeur’ün yaralı cogito hermeneutiğı “ben düşünüyorum”un (I think) tam zıddı olan “ben varım”la (I am) iş görür” (Vlacos 2011, 127). Ricoeur, özne sorununu çözmeye Heidegger’in yakın olmasına rağmen bunu başaramadığını der. “Descartes’i bu entitenin sahip olduğu Varlık’ın/Oluş’un anlamı sorusunu yöneltmekten alıkoyan pozitif karar nedir? Varlık/Oluş ve Zaman buna yalnızca kısmi bir cevap verir” (Ricoeur 2009, 258). Buna binaen Ricoeur, Gadamer’e de karşı çıkarak felsefi faaliyetin yöntem olmadan yapılamayacağını savunur.

### Aynı kişi ve kişinin aynılığı

Özne Augustinus’un tabiriyle sorulmadığı zaman ne olduğunu bildiğı ama sorulunca cevaplayamadığı zaman la hemhal olduğunun farkındadır. Zaman değişmeyi, oluşu simgelediğı için, zaman içre olan öznenin de değişmesi/ dönüşmesi gerekir. Bu değişim/dönüşüm içerisinde özne kalıcılığını nasıl elde eder? Kalıcı bir öznenin bahsedilemezse örneğın nihilizm sorunu ortaya çıkar. Herhangi bir suç işleyen katili ele alalım. Öznenin zaman içerisinde değiştiğı düşünülecek olursa, katil olay anındaki kendisiyle, mahkeme-deki kendisinin aynı olmadığını -zira benliğı aynılık inşa eder (Reagan 2002, 14) - iddia edebilir. “Hukuksal durumlarda, cinayet olayından zaman geçmesiyle birlikte, itham olunan kişinin, cinayeti işleyen kişiyle aynı kişi olduğunu iddia etmek çok zor olabilir” (Reagan 2002, 13). Bu ve benzerî sorunların farkında olan Ricoeur, “birbirinden ayrı şekilde değerlendiremeyeceğimiz” (Harrington 2016, 1-2) *idem* (aynılık olarak kimlik) ve *ipse* (kendilik olarak kimlik) arasında ayırım yapmamız gerektiğinin altını çizer. “Aynılık olarak kimlik ya da idem, daha çok şey’lere özgü bir kimliğı ve söz konusu şeylerin belirli özelliklerinin zaman içindeki sürekliliğı anlamında bir zamanda kalıcılığı ifade etmektedir” (Vanleene 2011, 19). *İpse*’yse “kendi’ye özgü bir kimlik olarak, kendi’nin zaman içerisindeki değişimlerine rağmen

*kendi'ni devam ettirebilmesi anlamında zamanda kalıcılığı ifade eder”* (Vanleene 2011, 19).

*İdem ve ipse'nin anlatısal kimlik kavramı bağlamında dikkate alındığı zaman - “Ricoeur, söz konusu iki kavramın diyalektiğinin (ise) soruna çözüm üretecek anlatısal kimlik kavramını ortaya çıkardığını ifade eder”* (Vanleene 2011, 19) - başka iki kavram daha devreye girer. Bunlar *şahitlik etme ve söz verme*'dir. *Anlatısal kimlik* kavramını kendisi de bir anlatı, kurgulama ve *“anlatı kriteri, her anlatının son çözümlemede bir eylem mimesis'i olması nedeniyle”* (Ricoeur 2013, 156) taklit olan şahitlik etme ve söz verme sayesinde görürüz. Bir olaya şahitlik eden kimse, yaşanmış olayın ihtiva ettiği unsurları hatırlayan ve o unsurlara yeniden birlik veren kişidir. *“Çünkü bu farklı öğeler anlatının birliği içinde ve bir arada dolanıyor”* (Alıntılan Paul Ricoeur 2009, 25). Böylece Ricoeur'ün *anlatısal kimlik* kuramı bağlamında şahitlik etme kavramına bağlı olarak *hafıza* karşımıza çıkar. Söz verme olayıysa sadece *“sözün verilmesi”* merhalesinden ibaret değildir. Sözü veren kişi, o sözü verdiğini hatırlamalı ve daha önemlisi o sözü veren şahsın bizzat kendisi olduğunun bilincinde olmalıdır. *“Söz vermek gerçekten de, sadece bir şey yapacağıma söz verme değildir; sözümde duracağıma söz vermedir (...) kısacası şimdinin sadece bir vuku değil, aynı zamanda bir sürekliliğin bağlayıcısı olduğunu gösterir”* (Ricoeur 2013, 386). Her iki durumda da hafızanın yardımıyla anlatının merkezî olduğunu ve anlatının, anlatan kişiye birliğini verdiğini görürüz. *“Anlatılar, kimliğimizi oluşturmada ve kimliğimizi sürdürürebilmemizde vacip rol oynar”* (McGuire 2011, 5).

Olayın ihtiva ettiği unsurlara birlik veren özne, bu özneye özneliğini verense bu birliktir. Dolayısıyla özne ve anlatı arasında birinin diğerine üstünlük sağlayamadığı karşılıklı, iç içe geçmiş irtibat söz konusudur. *“Zira Olayların (...) anlamlandırılmasıysa ancak anlatılan bir öykü bağlamında gerçekleşir”* (Ricoeur 2009, 96). Özne, anlatırken geçmişi/zamanı yorumlar, geçmişse bu anlatı sürecinde özneyi yorumlar. *“Öyleyse özne, Proust'un arzusundaki gibi, kendi yaşamının hem okuyanı hem de yazanı olarak kurulmuş gibi görünür”* (Ricoeur 2013, 406). Karşılıklı yorumlama sürecinde inşa edilen kişilik *anlatısal kimlik*'tir. *“Anlatısal kimlik kavramı, kişinin zaman içinde nereden gelip nereye gittiğini ve kendi'ye ait bir birliğin nasıl oluşturulduğunu göstermektedir”* (Vanleene 2011, 16). *Anlatısal kimlik; anlatan, anlatı ve anlayan* diye tanımlanan üç unsur işaret eder. Anlatan ve

anlayan birer řahıs, anlatırsa bu řahıslar arasında irtibatı saęlayan vasat/vasıtaadır. Ricoeur bu üç unsur olmaksızın öznenin öznelięini kazanamayacaęını ileri sürer. Bu sebeple Ricoeur'ün öznesi *cogito* deęil, *anlatısal kimlik*'tir. "*Anlatısal kimlik kavramı parçalanmıř Cogito'ya veya merkezdisi kalmıř özneye yeniden bir birlik, bir kimlik kazandıran unsuru oluřturur*" (Varlık 2015, 13). Kartezyen özne düşünöen řey'dir ve düşünmek için bařka řeylere ihtiyaç duymaz. Ricoeur özneyi bu "otoriter" yapısından *anlatısal kimlik* sayesinde kurtarır. Ricoeur'a göre özne anlatıyı anlattıęı bařkası vesilesiyle kendilik bilincine ulařır ve bu sebeple "*kendisi'nin kendilięinin, bařkalıęı en içten bir derecede içerdini ta en bařtan sezdirir*" (Ricoeur 2010, 5). Yani Ricoeur özneyi *bařkası olarak kendi* olarak tanımlar. "*Ve bu řekilde, kendilik bařkası olmadan düşünölemez ama aynı zamanda kendilięini de terk etmez*" (Varlık 2015, 13). Bu özne artık merkezî deęil merkezdisidir. Ricoeur'ün bu yeni özne tanımı Levinas'ın projesinden de farklıdır. Levinas'ın Kartezyen özne eleřtirisi, düşmanı imha etmek için kendisini de imha eden askere benzer. Zira Levinas özne karřısında *öteki*'nin önemini göstermek öznenin varlıęından vazgeçer. Ancak Ricoeur "*ne cogito felsefelerindeki gibi yüceltilecek ne de anti-cogito felsefelerindeki gibi alçaltılacak*" (Ricoeur 2010, 461) tezini ileri sürer.

Bařkası olarak kendi olan öznenin kendisiyle irtibatı dil üzerinden gerçekteřir. "*Anlatı oluřturmakla biz kendimizi tanırız lakin tanıma eylemi sınırlandırılmaz, biz bařkalarının hikâyeleriyle de kendimizi tanırız*" (O. Mallet and R. Wapshott 2012, 4). Anlatan ve anlayan arasındaki irtibatı saęlayan dil, niçin aynı zamanda hem vasat hem de vasıtaadır? Vasattır, çünkü anlatanın olayları kurgulayabilmesi için uygun řartları –örneęin fizikî unsurlara ad vererek- saęlar. Vasıtaadır, zira anlatan anlayanın zihninde anlatısını resmedebilmek için aynı sembolizmi ihtiva eden kelimeleri kullanır. "*Çünkü bir olay olarak konuřma nosyonu kod linguistięinden mesaj linguistięine geçiř anahtarı saęlar*" (Ricoeur 2007, 16). Tam da bu noktada *temsil* devreye girer. Kendi olarak özne *bařkası*'nın temsili olduęu için iletiřim için kullandıęı dil de bir temsildir. Temsil olan řey ise tüketilemez. "*Anlatı büyük bir tümcedir, her saptayıcı tümcenin, bir bakıma küçük bir anlatı olması gibi*" (Ricoeur 2012, 63) tezinin Ricoeur tarafından zikredilmesi, anlatının bizzat kendisinin temsili yapıya sahip olduęunun göstergesidir. Yařanmıř aynı olayı iki kiři farklı řekilde kurgular, çünkü olayları ifade etmek için kullanılan "*sistem veya kod olan dilin*" (Ricoeur 1974, 97) yapısı temsildir.

Bu sebeple geçmişî kurgularız çünkü “*tarihsel bilgi(nin) anlatısal kavrayıştan dolaylı olarak türe(r)*” (Ricoeur 2009, 12) ve geçmişin fotoğrafı çekilemez, sadece önemli görülen (temsil değeri daha yüksek olgular) nüanslar öne çıkarılabilir. Anlatıda etken olan akıldan ziyade mütehayyile yetisidir. Nitekim “*bu bakımdan anlatı, her ne kadar bir eylem kategorisi olarak kalırsa da, iradeden çok hayal gücünü çalıştırır*” (Ricoeur 2013, 410) ve mütehayyile olan yerde temsil etme ve kelimelerin metaforik -“(…) metafor ve anlatı anlam düzeyinde ortaktır” (Ricoeur 1991, 8) - kullanımı devreye girer. “*Mütehayyile gücü ihtiva ettiği şeyleri mecazî ve sembolik bir ifade ile temsil edebildiğinden, aklî hakikatleri sembolik dile aktarma gücüne de sahiptir*” (Taşkent 2018, 173). Zira “*imgelem sayesinde, hem geçen zamana rağmen, hem metni yorumlama sürecinde, özne bir yandan değişir, diğer yandan aynı kişi olarak yaşamını sürdürür*” (Varlık 2015, 14). Mütehayyile hatırlamadan ziyade bir kurgudur, hayal de bu kurgunun yetisidir.

Son olarak anlatı oluşturulurken üçlü *mimesis* olan *prefigürasyon*, *figürasyon* ve *refigürasyon* süreçleri öne çıkar. Özellikle figürasyon öncesini yansıtan ilkinde temsil etme, olayın temsil üzerinden figüre edilmesidir. “*Anlatı kuramını biraz tanıtmak gerekirse, bu kuramda insanın her ediminin bir gösterge olduğu söylenebilir. Bu göstergeler yaşanan zaman, kültür ve sosyal çevre bağlamında anlamlandırılır. Bu edimler zaman çerçevesinde anlatısal kurgularla birleşir ve mevcut edimin yorumunun bir başka yorumu halini alır*” (Ceylan 2015, 20).

## Sonuç

Ricoeur’ün Kartezyen özne sorununa çözüm bağlamında *anlatısal kimlik* kavramını geliştirdiği söylenebilir. Özne ne zaman kendinin farkına varır? Ricoeur’un cevabı şudur: Özne eylemlerini, yaşantısını anlatısallaştığı zaman kendinin farkına varır. “(…) Ricoeur, bizim eylemlerimizin anlatısal boyutları olduğunu düşünür” (McGuire 2011, 5). Yani özne eylemini anlatılaştırabildiği an kendisi olur. “*Geniş bir anlamda, bir anlatı kişinin manevi dönüşümü, büyümesi ve eğitimi, manevî ve duygusal yaşamın karmaşıklığına katılması da yine eylem olarak görülür*” (Ricoeur 2012, 27). “*Kendi’nin inşasına katkısı perspektifinden bakılan bir anlatı teorisi sunmak maksadındayım*” (Ricoeur 2010, 152) diyen Ricoeur, “*şahsiyet, anlatıdaki eylemi gerçekleştiren kimse(dir)*” (Ricoeur 2010, 192) sonucuna ulaşır. “*Ricoeur’ün anlatısal kimlik*

*kuramındaki anlatıcı sadece nakleden deęil, aynı zamanda eylemde bulunan ve acı çeken de bir varlıktır”* (Ford 2012, 14).

Sonuç olarak Ricoeur, Kartezyen öznenin karşısına *anlatısal kimliğiyle* öne çıkan, Descartes’in özne kavramını eleştiren filozoflarla hesaplaşan yeni bir özne anlayışını – *başkası olarak kendi’yi*- koyar. Ricoeur bu yeni özne anlayışını teolojiden olduđu kadar psikanalizden de etkilenecek geliştirir. Hakikat araştırması için öznenin vazgeçmek gerekmediğini gösterir.

### KAYNAKÇA

Acar, Sengün M. (2008). Paul Ricoeur’ün Anlatı ve Tarih Görüşü Bağlamında Arthur C. Danto’nun Anlatı Cümlelerinin Deęerlendirilmesi, *Ankara Üniversitesi Arařtırma Dergisi* sayı: 19, (ss. 1-20).

Büyüktuncay, Mehmet. (2014). Otobiyografi Ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 1, (ss. 11-19).

Ceylan, Şilan Ceren. (2015). Paul Ricoeur’ün Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi.

Ford, Amanda Kirstine. (2012). The Self in The Mirror Of The Scriptures: The Hermeneutics and Ethics Of Paul Ricoeur, Doktora tezi, University of Nottingham.

Harrington, Johnathan. (2016). Yours Truly, Self Narrative And Narrative Designs Of A Self, *The Philosophy Of Computer Games Conference*, (ss. 1-7).

Kurtar, Senem. (2009). Anlatısallaşan Zaman Ve *Der Zauberberg* (Büyülü Daę) Paul Ricoeur’ün Anlatısallaşan Zamanının Thomas Mann’ın *Der Zauberberg* (Büyülü Daę) Romanındaki Zaman Aporialarında Açıklanması, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 1, (ss. 70-96).

Mallet O. and Wapshott, R. (2012). Mediating Ambiguity: Narrative Identity and Knowledge Workers, *Scandinavian Journal of Management* sayı: 28 (1), (ss. 2-34).

McGuire, Tom. (2011). Narrative Self, Story as The Basis of The Self, *Café Philosophy*, (ss. 2-19).

Reagan, Charles E. (2002). Personal Identity. Erişim Tarihi: Ağustos 3, 2022. <https://www.scribd.com/document/333134997/Personal-identity-Charles-E-Reagan-Paul-Ricoeur-pdf>.



Ricoeur, Paul. (1974). Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics, *New Literary History*, sayı: 1, (ss. 95-110).

Ricoeur, Paul. (2010). *Başkası Olarak Kendisi*, ter: Hakkı Hünler. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ricoeur, Paul. (1991). *From Text To Action: Essays in Hermeneutics II*. trans. by: Kathleen Blarney And John B. Thompson. London: Northwestern University Press, London.

Ricoeur, Paul. (2007). *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. Ter: Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ricoeur, Paul. (2007). *Yoruma Dair*. ter: Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları.

Ricoeur, Paul. (2009). *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler I*. ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ricoeur, Paul. (2007). *Zaman Ve Anlatı I, Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. ter: Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: YKY Yayınları.

Ricoeur, Paul. (2009). *Zaman Ve Anlatı II, Tarih ve Anlatı*. ter: Mehmet Rifat. İstanbul: YKY Yayınları.

Ricoeur, Paul. (2012). *Zaman ve Anlatı III, Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*. ter: Mehmet Rıfat. İstanbul: YKY Yayınları.

Ricoeur, Paul. (2013). *Zaman ve Anlatı IV, Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. ter: Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs. İstanbul: YKY Yayınları.

Taşkent, Ayşe. (2013). *Güzelin Peşinde*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Vanleene, Sengün Meltem. (2011). Paul Ricoeur’de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak “Anlatısal Kimlik” Sorunu, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi.

Varlık, Selami. (2015). Ricoeur’ün Hermenotiğinde Merkez dışı Özne, *Kaygı*, sayı: 24, (ss. 1-21).

Vlacos, Sophie. (2011). Paul Ricoeur and The Theoretical Imagination, Doktora Tezi, Cardiff University.

Хайям Джалилзаде

## СУБЪЕКТ И НАРРАТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ПОЛЯ РИКЕРА: ВВЕДЕНИЕ

### РЕЗЮМЕ

Когда упоминается Поль Рикёр, первое, что приходит на ум, — это его слова *я- сам как другой*. Не случайно одна из его книг называется «*Я- сам как другой*». Еще одно выражение, связанное с этим понятием, это нарративная идентичность. Предметом нашего исследования является основа понятия нарративная идентичность в философии Рикёра и история его возникновения. Философские концепции не возникают на пустом месте, наоборот, они представляют собой реакцию или ответ на предшествующие концепции. Неправильно понимать эту реакцию только в отрицательном смысле. Вновь введенное философское понятие может привести к возникновению новых горизонтов, интерпретируя предыдущее понятие, с которым оно связано. Иногда встреча вновь введенного философского понятия с предшествующим, к которому оно относится, может вызвать напряжение. Именно на этом моменте важно выяснение причины введения Рикёром понятия «*нарративная идентичность*». Рикеровская концепция «*нарративная идентичность*» служит решению проблем, поставленных картезианским субъектом. Наше исследование утверждает, что концепция «*нарративная идентичность*» не только предлагает пути решения проблем, поставленных картезианским субъектом, но и предлагает новое определение субъекта. Эта новая концепция субъекта, с одной стороны, напоминает нам о проблемах, которые пренебрегает *cogito* Декарта, *dasein* Хайдеггера и другие понятия Левинаса. С другой стороны, она предлагает пути решения проблем современного человека, опираясь на христианскую теологию. В этом плане наше исследование также указывает на христианские корни понятий, раскрытых Рикером.

**Ключевые слова:** субъект, нарративная идентичность, я- сам как другой, *cogito*, эпохе.

*PhD Hayyam Celilzade*

## **SUBJECT AND NARRATIVE IDENTITY IN THE PHILOSOPHY OF PAUL RICOEUR: AN INTRODUCTION**

### **ABSTRACT**

The first concept that comes to mind when Paul Ricoeur is mentioned is the concept of Oneself as Another. It is no coincidence that *Oneself as Another* is the title of one of his books. Another concept that is directly related to this concept is narrative identity. The subject of our study is where the concept of narrative identity is located in Ricoeur's philosophy and what are the reasons for the emergence of this concept. Philosophical concepts do not emerge in an emptiness, on the contrary, they are developed as a reaction or response to the concepts that came before them. It would not be correct to understand this reaction only in a negative sense. As a matter of fact, the newly developed philosophical concept can lead to the emergence of new horizons by interpreting the previous concept. The meeting of the newly developed philosophical concept with the previous concept to which it is related can sometimes result in a conflict. The question of why Ricoeur developed the concept of narrative identity is important in this context. Ricoeur's concept of narrative identity, in fact, is a solution to the problems caused by the Cartesian subject. While the concept of narrative identity offers solutions to the problems caused by the Cartesian subject, it also proposes a new definition of subject, according to our research. This new concept of subject, on the one hand, draws attention to issues neglected by Descartes' ego, Heidegger's Dasein, and Levinas' other concepts, and on the other, offers solutions to modern man's misery by recalling theological explanations. In this sense, our study also points out the theological roots of Ricoeur's solution proposal. Starting with Ricoeur's basic texts in which he discusses related concepts, our research includes sources that include close reading of these texts.

**Keywords:** *subject, narrative identity, oneself as another, cogito, epoche*

**Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. Ə.M.Məlikov**



## ƏHLİ-HƏDİS VƏ ƏHLİ-RƏY MÜBAHİSƏLƏRİ MÜSTƏVİSİNDƏ İSTEHSAN DƏLİLİNİN DƏYİŞMƏ SEYRİ<sup>1</sup>

*Ramin Vəkilov,  
Türkiyə Respublikası  
Sakarya Universiteti  
Sosial Elmlər İnstitutunun doktorantı  
wakiloff@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1132-066X*

### XÜLASƏ

Əhli-hədis və əhli-rəy – İslam düşüncə sisteminin iki ən köklü ənənəsidir. Bunlar arasındakı rəqabət İslam hüququnun tarixi inkişafında mühüm yer tutmaqdadır. Bu iki sistem arasında ən qaynar mübahisə nöqtəsi aqlın şəri hökmlərin əldə edilməsindəki rolu məsələsidir. Bu müstəvidə fiqh üsulunda əqli bir istidlal metodu olan istehsan dəlili üzərindəki mübahisə və müzakirələr İslam hüququnun tarixi inkişaf seyri üçün öyrənilməsi baxımından çox əhəmiyyətli yer tutmaqdadır. Hənəfilər tərəfindən hüquq elminə gətirilən istehsan fiqh üsulunda sıradan bir dəlil olmaqdan əlavə, zamanla donuq ehkamların tətbiqinə çevrilmiş qiyas dəlilinə alternativ olaraq, əslində, bir hüquq fəlsəfəsi və ya hüquqa yanaşma tərzidir. Rasional bir metodu ehtiva edib, hüququn məqsəd və qayəsi üzərində təmərküzləşən istehsan dəlili fiqh-in elm olaraq təşəkkülünün erkən dövrlərindən etibarən, əhli-hədis üləması tərəfindən ciddi tənqidlərə məruz qalmışdır. Əhli-hədis düşüncəsinin böyük ideoloqu Məhəmməd ibn İdris əş-Şafii tərəfindən sistemli şəkildə ortaya qoyulan bu tənqidlər təsirsiz qalmamışdır. Hicrətin IV əsrinin ortalarından etibarən, hənəfilər öz istehsan metodlarını təftiş etmiş, zamanla onu qiyas dəlilinin bir növü olaraq yorumlamışlar. Bununla da əslində, qiyasa alternativ olaraq meydana çıxarılmış istehsan dəlili bir neçə əsrdən sonra qiyasla, demək olar ki, mahiyyət fərqi itirmişdir. Hənəfilərin bu improvizələri qarşı – əhli-hədis cəbhəsinə də təsirsiz ötürülməmişdir. Əhli-hədis ənənəsində tənqidlər daha mötədil hala gəlmiş, hənəfilərin istehsan metodu anlaşılmağa çalışılmışdır. Əhli-hədis düşüncəsinin ən orijinal davamçılarından olan hənəbililər, hətta istehsanı dəlil

<sup>1</sup> Məqalə müəllifin Türkiyə Respublikası Sakarya Universiteti Sosial Elmlər İnstitutunda işlədiyi “Sələfi Düşüncədə Əhli-rəy alqısı (İbn Teymiyyə və İbn Qəyyim örnəyi)” adlı doktorluq dissertasiyasının materialları əsasında hazırlamışdır.

olaraq öz üsul kitablarına almışlar. Onların isə istehsan olaraq qəbul etdikləri əhli-hədisin məntiqinə uyğun şəkildə nəqli dəlillərin **qiyasa tərcihindən**<sup>1</sup> başqa bir şey deyildi.

*Açar sözlər: əhli-hədis, əhli-rəy, istehsan, fiqh.*

### Giriş

Meydana çıxdığı ilk dövrlərdən etibarən, sadəcə, hüququ deyil, eyni zamanda, ibadət və əqaid sahələrini də ehtiva edən “fiqh” məfhumunun erkən dönəmlərdə İslam təfəkkür sistemini özündə əks etdirən ən əhatəli disiplin olduğunu söyləyə bilərik. Bu müstəvidəki İslam düşüncəsi hicrətin II əsrindən etibarən, iki əsas sistemə ayrılaraq yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdur. Bunlardan birincisi, İraq və ya Kufə məktəbi olaraq tanınan əhli-rəy düşüncə sistemi, digəri Hicaz, yaxud Mədinə məktəbi olaraq xatırlanan əhli-hədis sistemidir. Bu iki məktəbin əsas xüsusiyyətlərini qısaca izah edək. Əhli-rəy, adından da göründüyü kimi, əsasən, hüququn inşasında rəyə, yəni əqli fəaliyyətə daha çox üstünlük verən, daha rəşadətli bir üsulu mənimsəyən düşüncə sistemidir. Bunun müqabilində əhli-hədis isə öz hüquq anlayışında nəssə, yəni şəriətin qaynağı olan mətnlərin zahirinə daha çox istinad edən, daha doqmatik bir hüquq anlayışına sahibdir (Həcevi 1995, 384-385). Sonrakı dövrlərdə əhli-rəy sistemləşdirilmiş və daha fundamental bir hüquqi doktrina kimi, hənəfilik məzhəbi olaraq tarix səhnəsinə çıxmışdır. Eyni şəkildə əhli-hədis də bəlli alimlərin özlərinə məxsus yoramları ilə öz “cübba”sindən malikilik, şafilik, hənəbilik və zahirilik kimi məzhəbləri çıxararaq, İslam hüquq tarixində öz varlığını davam etdirmişdir (əhli-hədis və əhli-rəy fərqliləşməsi üçün bax: Şəhristani 2015, 280-282; Goldziher 1982, 3-5).

Hər iki məktəb meydana çıxdığı zaman kəsiyindən etibarən, öz aralarında ciddi rəqabətdə olmuşdur. Təbii ki, bu rəqabət, sadəcə, elmi-nəzəri fərqliliyin bir nəticəsi olmamış, eyni zamanda, tarixdəki bir çox sosial, siyasi çəkişmələrlə şərtlənmişdir. Fəqət, bizim araşdırma mövzumuz məsələnin bu yönü deyildir. Əhli-hədis və əhli-rəy arasında təməl mübahisə mövzusu, heç şübhəsiz, aqlın şəri hökmlərin əldə edilməsindəki rolu üzərindədir. Hədis məktəbi fiqhın formalaşdığı ilk dövrlərdən etibarən, İraq məktəbini şəri

<sup>1</sup> “Tərcih” – fiqh üsulunda bir biri ilə ziddiyyət təşkil edən dəlillərdən, fiqhdə isə isbat vasitələrinə baxmadan birini digərindən üstün tutulmasını bildirən fiqhi temrindir (Şükrü Özen 2011, 484).

hökmlərin istinbatında nəssləri – daha dəqiq ifadə ilə desək, Kitab və sünnəni – tərək edərək, əqli metodla əldə olunan hökmləri tərcih etməkdə ittihat etmişlər. Bəhs etdiyimiz bu əqli metod bəlli tarixi dövrlərdə bəzən rəy, bəzən qiyas, bəzən də bugünkü araşdırmamızın əsas mövzusu olan istehsan adı ilə tənqid hədəfi olmuşdur (İbn Həzm 1960, 4-9). Təbii ki, fiqhın tarixi inkişafının axarında bu qeyd etdiyimiz hər üç məfhum istilah olaraq öz fərqləndirici, spesifik mənalarını qazanmışdır. Bunların arasında istehsan, fikrimizcə, hənəfilərin rəşional fiqh metodunu özündə əks etdirən ən orijinal fiqh üsulu dəlili-dir. Bu məqaləmizdə əsas mövzu əhli-hədis və əhli-rəy arasındakı fiqh məktəblərinin məzhəbləşmə dövründə istehsan ətrafındakı elmi mübahisələrdir. Hicrətin II-V əsrlərini əhatə edən bu dövrdəki mübahisələr/müzakirələr və əldə olunan nəticələr, əsasən, fiqh üsulunun sonrakı dövrlərdəki tarixi seyrinin əsasıdır. Məqaləmizdə ön plana aldığımız ən önəmli məqam – “istehsan” məfhumununun həm rəy, həm də hədis məktəbləri arasındakı keçirdiyi təbəddülət mərhələləridir. Hədis məktəbinin istehsan alqısının mənşəyini dəyərləndirərəkən, təbii ki, Şafii (v. 204/820), Əhməd ibn Hənbəl (v. 241/855) və qismən gec dövrlərdə yaşamış İbn Həzm kimi bu düşüncənin ən təsirli nümayəndələrinin görüşlərini araşdırdıq. Əhli-hədis çevrələrində bu metodun nəzəriyyə olaraq dəyişim və qəbullanma prosesini isə əsasən, hənəbəlilə fəqihlər üzərindən dəyərləndirdik. Əhkamçı əhli-hədis düşüncəsinin ən tipik örnəyi olan hənəbəliləyin istehsan kimi ən bariz rəy metodu ilə bu macərəsi, fikrimizcə, İslam hüquq tarixində ağıl-vəhy/rəy-nəss əlaqələrinin anlaşılması baxımından diqqətə layiqdir. Araşdırmamızda, əsasən, əhli-hədis məktəbi olaraq dəyərləndirilən malikilərə toxunmadıq. Əvvəla, ona görə ki, bu şəkildə çalışma bir məqalənin sərhədlərini aşar. Ümumiyyətlə, İmam Malikin istehsana münasibəti, malikilərin istehsan düşüncəsi və keçirdikləri mərhələlər ayrıca bir araşdırma və ya araşdırmaların mövzusu-dur. Digər tərəfdən, malikilik Hicaz mənşəli olması və içərisində “əhli-hədis malikiliyi” deyilən bir cərəyanın da mövcud olması (Kaya 2003, 520) əhli-hədis dairəsində qəbul edilsə də, hənəbəlilər qədər hədis/rəvayət mərkəzli bir hüquq düşüncəsinə sahib deyildir.

## **1. Hənəfilərin “istehsan” anlayışı və onlara olan etirazlar**

### **1.1. İstehsan**

“İstehsan” – ərəbcə bir şeyin yaxşı, gözəl olduğunu qəbul etmək, inanmaq mənasını bildirir (əl-Cürəcani 1983, 18). Fiqhi termin olaraq – xüsusi səbəblərdən qiyası, ümumi və yaygınlaşmış qaydaları tərək edib, bir hadisənin xüsusiyyətlərini

yətinə uyğun şəkildə həllini tapma metodunu ifadə edən şəri dəlil deməkdir (Bardakoğlu 2001, 339).

Rəylə ictihad metodu olan istehsan nəss olmayan məsələlərdə şəriətin ümumi ruhuna uyğun şəkildə hökm əldə etmə metodu olaraq, səhabə və tabiin dövründə də istifadə edilmişdir (Haməvi 1992, 14). Amma ümumən, İslam hüquq tarixində bu dəlil rəy məktəbinə aidiyyəti ilə ön plana çıxmışdır. İstehsanı bir məfhum olaraq fiqhə gətirən alimin Əbu Hənifə (v. 150/767) olması üzərində həm əhli-hədis, həm də hənəfilərin öz qaynaqlarında fikir birliyi vardır. Məsələn, Əhməd ibn Hənbəldən nəql edilən bir rəvayətdə Əbu Hənifənin qiyasa müxalif görüş bildirdiyi zaman “Bunu istehsan edərək qiyası tərkdirəm...” dediyi bildirilir (Teymiyyələr t.y., 452). Əhli-hədis düşüncəsinin böyük simalarından İbn Həzm (v. 456/1064) də “Əbu Hənifədən əvvəl istehsan müraciət edən başqa bir şəxs tanımırıq”, – deyər yazmaqdadır (İbn Həzm 1960, 9). Hənəfi məzhəbində ilk təbəqat kitabının müəllifi Əbu Abdullah əs-Sayməri (v. 436/1045) isə Əbu Hənifənin qiyas dəlilinə müraciət etdiyi zaman bunu tələbələri ilə müzakirə etdiyini və “Mən istehsan edirəm” dediyi zaman heç kimsənin onunla mübahisə edə bilməyəcəyini yazmışdır (əS-Sayməri 1976, 12).

İstehsan – bir istidlal metodu olaraq hənəfilərlə bərabər, maliki və hənəbali üsulçuları tərəfindən də qəbul edilmişdir. Şafii məzhəbinə məxsus üsulçular isə imamlarının metoduna sadıq qalaraq, onu üsuldakı dəlillər kateqoriyasında dəyərləndirməmişlər.

## 1.2. Hənəfilərin istehsan düşüncəsi

Hənəfi məzhəbinin təşəkkülünün ilk dövrlərində istehsan bir istilal olaraq, daha məsləhət və məqasidə uyğun, nəsslərin zahirindən müstəqil bir ictihad metodunu ifadə etməkdə idi. Məhz istehsanın bəzi təriflərindəki “qiyasa əks-hökm” (əl-Cürçani 1983, 18) vəsfi də bunu isbat edir. Bu təriflərdə bəhs edilən qiyasın, sadəcə, fiqh üsulundakı illətin “illət qiyası” olmadığı, eyni zamanda, “ümumini ifadə edən şəri nəss”ın tətbiqi olduğu (Şaban 2007, 178-179) da unudulmamalıdır. Sonrakı dövrlərdə İmam Şafii'nin şiddətli tənqidləri də istehsan metodunun bu xüsusiyyəti səbəbindəndir. İstehsanın məsləhət/məqasid ağırlıqlı və nəsslərin zahirindən azad, hüquqi çıxılmazlıqlardan xilas edən bir metod olduğunu hələ hicrətin II əsrində yaşamış üləma və mütəfəkkirlərin bu mövzudakı görüşlərində, həm də hənəfilərn erkən dövr imamlarına aid edilən istehsan nümunələrində görə bilərik. Məsələn, Bəsrə qazısı İyas ibn



Müaviyyənin (v. 122/740) istehsan haqqındakı görüşləri bu baxımdan maraqlıdır: “İnsanlar saleh əməllərlə yaşadıkları müddətdə qiyasdan istifadə edin. Nə zaman ki, insanlar arasında fitnə-fəsad çoxaldı, o zaman istehsana müraciət edin”. Yenə İyas bir yerdə belə deyir: “Məhkəmə hökmlərində verilən qərarların insanların istehsan etdiyi şəkildə olduğunu gördüm” (Cəssas 1994, IV. 229). Rəy məktəbinin meydana çıxdığı İraq bölgəsinin məşhur elm mərkəzi və sonralar mötəzilə ənənəsinin beşiyi olan Bəsrədə qazılıq etmiş İyas ibn Müaviyyənin bu görüşləri istehsanın erkən dövrlərdə müsəlman hüquq düşüncəsindəki funksiyasını bizə göstərməkdədir. Bu fikirlərdə biz istehsanın nəsslərdəki hökmlərin bənzərlərinə tətbiqi demək olan və bu yönü ilə qatı nəssçi/doqmatik bir düşüncəni təmsil edən qiyasa alternativ təşkil etdiyini görməkdəyik. Eyni şəkildə yenə Bəsrə elm hövzəsində yetişmiş məşhur mütəfəkkir İbn Müqəffa (v.142/759) da mütləq şəkildə qiyasa bağlanmanın hüquqi çıxılmazlıqla nəticələnməyindən bəhs edir. Onun nəzərində qiyas, sadəcə, həsən və məruf olanla nəticələndiyi zaman tətbiq edilməli, **kərih**<sup>1</sup> olanla sonuclandırıldığı zaman isə tərک edilməlidir (İbn Müqəffa 1937, III. 38-39). Bununla İbn Müqəffa doqmatik qiyasçılığın bu şəkildə problemlərinə diqqət çəkmiş, “istehsan” terminini istifadə etməsə də, toplumdakı hüquq çıxılmazlığından qurtulmaq üçün bu metodologiyanın əhəmiyyətini dolaylı şəkildə vurğulamışdır. Onun bu haqda görüşləri Əbu Hənifənin istehsan düşüncəsi ilə paralellik kəsb etməkdədir (Özen 1995, 370).

Erkən dövr hənəfi alimlərinin görüşlərinə nəzər saldıqda onların istehsan nümunələrində nəss, səhabənin icması, səhabə görüşü kimi rəvayət növündən olan dəlillər səbəbindən qiyasın tərک edildiyini görməkdəyik. Əbu Hənifənin evli ola-ola zina edən şəxsə rəcm cəzasının tətbiqi haqqındakı görüşünü istehsan prinsipinə görə verdiyi məlumdur. Ayədə məsələ ilə əlaqəli ümumi şəkildə zina edən qadın və kişiyə yüz dəyənək vurulacağı bildirilir. Əbu Hənifənin bu istehsanının istinadı zina edən qadın və kişiyə Peyğəmbərin rəcm cəzası tətbiq etdiyi rəvayəti olmuşdur (Şaban 2007, 179). Namazda qəhqəhə ilə gül-məyin **dəstəməzi** pozması, unudaraq yeyib-içməyin orucu pozmaması haqqındakı görüşlərdə də rəvayətlər eyni şəkildə tərک edilərək qiyas tərک edilmişdir (Xarəzmi, I. 247-248; Cəssas, 1994, IV. 116; İbn Qəyyim h. 1423, II. 56).

<sup>1</sup> “Kərih” - Şəriət sahibinin edilməməsini qəti və mükəlləf qılmayacaq tərzdə istədiyi əməl mənasını daşıyan fiqh üsulu temrinidir (Ferhat Koca 2003, 581).

İrtidat edən ər və arvadın ayrılmamasına dəlalət edən görüş də səhabənin icması tərcih edilərək bu mövzuda varid olan nəssə qiyas edilmədən əldə olunmuşdur. İrtidatın boşanma səbəbi olması nəsslə sabitdir. Əbu Hənifə və iki ən məşhur tələbəsi isə irtidat edən Bəni-Hənifə qəbiləsi hadisəsini əsas götürərək bu nəssi tərki etmişlər. Məlum olduğu kimi, Əbu Bəkr qəbilənin qadın və kişilərini tövbə etmələrindən sonra yenidən nikah təzələməyə çağırmamış, digər səhabələr də belə bir şey tələb etməmişlər (Önder 2014, 68, 80).

Bunlarla bərabər istehsanın istinadları, sadəcə, rəvayət növündən olan dəlillər deyildir. Bunların xaricində hər hansı bir nəssin/rəvayətin istidlalına müraciət etmədən birbaşa fərdin və ya cəmiyyətin mənfəətini əsas götürərək, tətbiq edilən istehsanlar da vardır. Məsələn, Əbu Hənifə və tələbələrini toplumun örfünə istinadən etmiş olduğu istehsan nümunələri də vardır. Məsələn, qiyasa görə satın alınan əşyanın evə qədər götürülməsini şərt qoşanın bu ticarəti **fasiddir**.<sup>1</sup> Əbu Hənifə isə örfdəki bu yöndəki halları nəzərə alaraq, belə alış-veriş əqdinə cəvaz vermişdir (Sərəxsi 1989, XII. 199). Əbu Hənifənin tələbəsi Əbu Yusif (v. 182/798) də qiyasa rəğmən örfü əsas alaraq, qadının tapşırığı olmadan ərinin onun yerinə fitr sədəqəsi əda etməsini uyğun görmüşdür (Sərəxsi 1989, III. 105). Əbu Yusif ehtiyaca görə, çətinliyi aradan qaldıraraq toplumun işini asanlaşdırmaq üçün qiyasa müxalif olaraq bir şəhərdə birdən artıq yerdə Cümə namazının qılınmasını caiz görmüşdür. Hərbi komandanın müharibə zamanı döyüş bölgəsindən hərbi qənimətləri İslam məmləkətinə apara bilmədiyi təqdirdə, əsgərlər arasında bölünməsi də cəmiyyətin mənfəətlərinə istinad edən istihsan nümunələrindəndir (Önder 2014, 83-84).

Hənəfilərin həm istehsan örnəklərinə, həm də istehsana ümumi münasibətlərinə diqqətlə nəzər saldıığımız zaman bunun fiqh üsulundakı dəlillər iyerarxiyasında yer alan bir dəlildən daha çox, əslində, istidlal metodunun tamamına təsir edən hüquq fəlsəfəsi olduğunu görməkdəyik. Hədis səhabə icması və ya görüşü kimi nəqli dəlilləri qiyasa tərcih etmək, əslində, hənəfilərin fiqh üsulunda onsuz da var idi. Hənəfi imamlar üçün Kitab, sünənə, icma, səhabə görüşü sırası ilə qiyasa üstünlüyü olan, istidlal üçün müraciət edilən dəlillər idi. Bunların qiyasa tərcihini normal axarındakı istidlal fəaliyyətindən ayıraraq, onlara istehsan isminin verilməsi və bu tərcihə səbəb olaraq örf, asanlaşdırma, toplumun mənafeyi kimi əsasların işin içərisinə daxil edilməsi, sadəcə, istehsa-

<sup>1</sup>“Fasid” – vəsf və şərtlərdə bir əksiklik və ya bir pozuculuq olan hər hansı bir hüquqi əqd və ya ibadət şəkildir (H. Yunus Apaydın 1995, 417).

nın qayəçi/məqsədə bağlı möhtəvası ilə əlaqədar idi. Başqa ifadə ilə desək, namazda səslə gülməyin dəstəmazı pozması misalında olduğu kimi, bir çox məsələlərdəki görüşlərin istidlalı ahad xəbərin qiyasa tərcih edilməsi deyil, istehsan olaraq adlandırılmasıdır. Burada əhəmiyyət ərz edən nöqtə dəlillərin öncəlik sıralamasına görə hökmün əldə edilməsi deyil, müctəhidin önəmli gördüyü xüsusi bir səbəbdir.

Bütün bunları nəzərə alaraq, fiqhin sistemləşməsinin erkən dövrlərində istehsan dəlili çərçivəsində əhli-rəy fiqhini əhli-hədis fiqhindən fərqləndirən əsas xüsusiyyətlərdən birinin rəy məktəbinin daha çox hüququn qayəsi üzərində durmasıdır.

İstehsanın bu şəkildə qayə mərkəzli funksiyasının mövcudluğunu hənəfilərin klassik dövrünün son hüquqçularından Əbu Bəkr Sərəxsi (v. 483/1090) də təsdiqləməkdədir. O, məşhur əsəri “əl-Məbsut”un istehsana aid bölümündə müəllimi Şəmsüəimmə əl-Həlvaniyə əsaslanaraq bunları demişdir:

“Şeyximiz İmam istehsanı aşağıdakı şəkildə fərqli formalarda tərif edərdi:

- istehsan qiyası tərək edib insanlar üçün ən uyğun olanı almaqdır;
- istehsan istər xəvas, istər avam olsun (yəni toplumun bütün təbəqələrindən), bütün insanların rastlaşdığı məsələlərin hökmündə asanlıqı aramaqdır;
- istehsan (hökmlərdə) genişliyi qəbul etmək, yüngülləşdirməyi aramaqdır;
- asanlıqı axtarmaq yüngülləşdirməyə səbəb olan hökmü axtarıb-tapmaqdır” (Sərəxsi 1987, X. 145).

Bu iqtibasdan çıxış edərək deyə bilərik ki, erkən dövrlərdə istehsan müctəhidin bir hadisə ilə qarşılaşdığı zaman fiqhin “dalana dirəndiyinə” və ya başqa ifadə ilə desək, mövcud normativin (qiyasın) məsələnin hüquqi həll yolunu ortaya qoymadığına qənaət gətirdiyi zaman öz rəyinə müraciət etməsi idi. Bu rəyin istinadı bəzən nəqli dəlillər, bəzən örf, bəzən də bunlardan mücərrəd olaraq fərdin və ya toplumun ümumi mənafeyi idi. Təbii ki, bu şəkildə istehsanın tətbiqində təməl istinadgah şəriətin ümumi ruhu, onun əsas qayə və məqsədi idi. Hənəfilər Qurandakı “O qullarımı müjdələ ki, onlar sözü dinləyər və ən gözəlinə tabe olurlar” (“Zumər”, 39/17-18) ayəsini də bu şəkildə istehsanlarına dəlil olaraq görməkdə idilər. Göründüyü kimi, “sözü dinləmək və ən gözəlinə tabe olmaq” (يستمعون القول و يتبعون احسنه) ifadəsini onlar əqli və nəqli dəlilləri araşdırmaq və onlar arasından ən münasib/əhsən olanı ilə istehsan etməkdə idilər. Bununla bərabər, hənəfilər “Allah sizin üçün asanlıq istər, çətinlik istəməz” (“Bəqərə” 2/185) ayəsini, “Dininizdə xeyirli

olan asan olandır”, “Asanlaşdırın, çətinləşdirməyin, sevdirin, nifrət etdirməyin” kimi hədislərlə istehsan metodunun məşruluğuna dəlil olaraq göstərməkdə idilər (Sərəxsi 1987, X. 145).

### **1.3. Hənəfilərin istehsan metoduna əhli-hədisin etirazları**

#### **1.3.1 İmam Şafii**

Əhli-rəyin bu şəkildə bir istehsan metodu, təbii ki, hədis əhlinin fiqh düşüncəsinin xaricində idi. Bu mənada, hənəfi məzhəbinin formalalaşdırdığı istehsan dəlilinə ən təsirli və sistemli ilk tənqidi İmam Şafii meydana qoymuşdur. Şafii istehsan haqqındakı bu görüşlərini əhatə edən “İbtalul-istehsan” adlı bir risalə də yazmışdır.

Şafii istehsanı tənqid edərkən bu dəlilin hansı yönünün üzərində durması bizə görə çox önəmlidir. Bu, hənəfilərin istehsanının qarşı cəbhədən necə görünməsi ilə bərabər, əhli-hədisin istehsan dedikdə o dövrdə nə anlaşıldığını da aydınlaşdırmaqdadır. İstehsan olaraq ifadə edilən bəzi şəri hökm əldə etmə metodları, əslində, əhli-hədisin istidlal usuluna yad deyildi. Daha dəqiq ifadə etsək, nəqli dəlilləri və icmanı qiyasa tərcih etmək bütünlükdə əhli hədis məktəbinin o cümlədən də İmam Şafinin fiqh düşüncəsinin əsası isə (Yusuf 1990, 53). Məhz bu nöqtədə Şafinin hənəfilərin nəss və icmaya istinadən qiyası tərək etmək mənasındakı istehsan metoduna qarşı qəti olaraq çıxması imkansızdır.

Yuxarıda adını qeyd etdiyimiz risaləsinin əvvəlində Şafinin üç prinsipi xatırlatdığı məlum olur. Bunlar aşağıdakılardır:

- a) şəri hökmlərin təməl qaynağının Kitab və sünne olması;
- b) Allahın öz dinini mükəmməl halda tamamlamış olması;
- c) bu dünyada hökmlərin əməllərin zahirinə görə verilməsi (Şafii 2003, 390-391).

İmam Şafii bu prinsipləri ayə və hədislərlə dəlilləndirir. Görünən odur ki, Şafii hənəfilərin istehsan dəlilini özünün irəli sürdüyü bu üç əsasa zidd hesab etməkdədir. Yəni Şafinin fiqh anlayışına görə, şəri dəlil üçün istehsana müraciət etmək Quran və sünnein xaricində dəlil axtarmaqdır. Yenə onun fikrinə, Allah öz dinini kamil şəkildə tamamladığı üçün müctəhidin istehsan kimi bəşəri əqlin/rəyin təzahürü olan bir metoda yönəlməsi Allahın dinini naqis hesab etməkdir. Eyni şəkildə istehsan metodu ilə dəlil axtarmaq bir hadisənin zahirindən çıxarıla biləcək hökmü tərək etməkdir ki, bu da Peyğəmbərin sünnesinə ziddir.

Bu ümumi prinsiplərin xaricində İmam Şafii istehsanın bilavasitə nəsslə caiz olmadığı qənaətindədir. O, “İnsan özünün nəzarətsiz buraxıldığını zənn edir?” (“Qiyamət”, 75/36) ayəsindən istiqamət alaraq, insanın vəhydən müstəqil olaraq öz rəyi ilə hökm verməsini caiz görməməkdədir (Şafii 2003, 399-400). Onun görüşünə əsasən, istehsan tam olaraq belə bir hökm əldə etmək metodudur. Buna görə Şafii istehsan metodunu vəhyin xaricində qalan, insanın subyektiv rəyinə istinad edən “alternativ bir şəriət” meydana çıxararaq qəbul etmişdir. Şafiiyə aid edilən “İstehsan edən yeni bir şəriət meydana çıxarmaqdadır” və ya “İstehsan insanın öz əhvalına görə hökm verməsidir” kimi ifadələr onun bu düşüncəsinə dəlalət edir.

Bunlarla yanaşı, İmam Şafiiin yazdıqlarından anlayırıq ki, istehsan düşüncəsi yenə Şafiiin özü tərəfindən sistemləşdirilmiş “nəsslərin hər şeyi əhatə etməsi” prinsipinə ziddiyyət təşkil edir. Bu görüşü özünün məlum risaləsində belə izah edir: “Haqq yalnız Allah tərəfindən müəyyən edilir. O da ya nəss, ya da dəlalət yolu ilə olur. Allah haqqı əvvəlcə Öz Kitabına, sonra da Peyğəmbərinin sünnəsinə yerləşdirmişdir. Kitab insanın başına gələn hər bir hadisəyə mütləq ya nəss – açıq mətnlə, ya da mücməl – ümumi ifadə ilə dəlalət etməkdədir” (Şafii 2003, 401).

Şafii istehsanı eyni şəkildə özünün qiyas nəzəriyyəsinə zidd hesab edir. Onun anlayışına görə, qiyas vasitəsilə əldə edilən hökm Allah qatından sayılmaqdadır (Şafii 2003, 401). Yuxarıda təqdim etdiyimiz “Qiyamət” surəsinin 75-ci ayəsində keçən “nəzarətsiz buraxılma”nın Kitab və sünnə ilə bərabər qiyasın da tərki edilmiş olmasını özündə cəmlədiyini iddia edir (Şafii 2003, 404-405).

Şafii istehsana, sadəcə, şəri dəlillərə zidd olduğu üçün etiraz etməmişdir. İstehsanın bir hüquq metodologiyası olaraq sosial cəhətdən də zərərliliyi iddiasını irəli sürmüşdür. Şafii istehsanın tətbiqinin hüquqi sabitliyi təhdid edəcəyini irəli sürür. Onun fikrinə görə, bir müctəhidin istehsana müraciət etməsi, şəxsi rəyinə əsaslanan müəyyən hökmlər verməsi öz-özlüyündə digər müctəhidə də bu metodu tətbiq edərək fərqli, ona zidd hökmlər ortaya qoymaq haqqını verir. Bununla “hər məmləkətdəki müfti və ya hakim öz istehsanına görə hərəkət edəcək və son nəticədə, eyni məsələ haqqında fərqli hökm və fətvalar meydana çıxmış olacaq” (Şafii 2003, 407). Şafiiin fiqhə rəy metodu ilə meydana çıxacağından ehtiyat etdiyi bu problem ondan bir nəsil əvvəl yaşamış İbn Müqəffanın əhli-rəyin məhkəmə fəaliyyətində təsbit etdiyi problemlərlə eynidir. İbn Müqəffa da rəy məktəbindəki hüquq fəaliyyətinin

sabitliyi pozma baxımından ciddi problemlər yaratdığını deyərəkən Şafii ilə eyni məntiqi paylaşmaqda və xəlifədən bu sahədə islahatlar etməsini təklif etməkdə idi (Həməzə, 110).<sup>1</sup>

İmam Şafiiin öz zamanınadək var olan və rəy fəaliyyətinə əlverişli olan sünnə, icma, qiyas kimi hökm qaynaqlarını yorumlayaraq, onları bir şəkildə əhli-hədis müstəvisinə oturtduğı məlumdur (bu barədə mübahisələr üçün bax. Duman 2017, 423-433). Bununla da sadaladığımız dəlillərdə rəyin imkanı minimalizmə etmişdir. Fəqət Şafii bu üç dəlilə tətbiq etdiyi təftişi istehsan dəlilinə aid etməmişdir. İstehsanın nəqlə/nəssə istinad edən qismi zatən onun fiqh üsulunda fərqli bir şəkildə mövcud olduğu səbəbi ilə rəyə müstənid hissəsini elə “istehsan” adı ilə qəbul etməmişdir. Fəqət Şafiiin istehsanı bir məfhum olaraq, bu şəkildə “çıxdaş” etməsinin məzhəblərin müəssisələşmə prosesində çox da mənimsəmədiyini söyləyə bilərik. Bu barədə daha sonra bəhs edəcəyik.

### **1.3.2. Əhməd ibn Hənbəl**

Ümumi qənaətin əksinə olaraq, biz əhli-hədisin böyük imamı Əhməd ibn Hənbəlin də istehsan dəlilinə məsafəli olduğu qənaətdəyik. Əvvəlcə onu qeyd edək ki, Əhməd ibn Hənbəlin Şafiidən fərqli olaraq fiqh üsuluna aid ayrıca bir əsəri mövcud deyildir. Buna görə onun üsulun fərqli məsələlərində nəzəri görüşlərinin təfsilatını tam dəqiqliyi ilə təsbit etmək çətindir. Ümumi olaraq onun istehsan dəlilinə məsafəli olduğunu söyləyə bilərik. Bu mənada, ona aid edilən aşağıdakı rəvayət Şafiiin istehsan məsələsi haqqındakı görüşlərinə işıq tutmaqdadır. Əhməd ibn Hənbəlin belə dediyi rəvayət edilir: “Əbu Həniyə əshabı qiyasa müxalif bir görüş bildirdikləri zaman “Biz bunu istehsan edər və qiyası tərək edərək”, – söyləyər və bununla mənimsədikləri görüşün istehsana görə haqq olduğunu irəli sürərlər. Mən isə varid olan bütün hədislərlə bağlı əməl edər, onların üzərinə qiyas etməm”. Bu ifadələr İmam Əhmədin hənəfilərin istehsan düşüncəsini necə qəbul etdiklərini bizə göstərir. Bununla

<sup>1</sup> Yuxarıda İbn Müqəffanın istehsan metodunun önəminə işarət etdiyini və bu yöndə Əbu Həniyə ilə bəzi paralelliklərinin olduğuna işarət etmişdik. İndi isə burada onun hənəfilərin (əhli rə`yin) fiqh anlayışına tənqidi münasibətini görürük. Həqiqətən ibn Müqəffa əhli-hədisin hüquq anlayışının donuqluğundan şikayət etdiyi kimi, əhli-rə`yin də metodunuun hüquqi qeyri-sabitliyə səbəb olduğunu bildirməkdə idi. Bu səbəbdən o hər iki tərəfin də zərərlərini dəf etmək üçün fərva işinin xəlifənin əlində cəmləşməsini istəməkdə və istehsan metoduna da müctəhidin deyil xəlifənin tətbiq etməsini təklif etməkdə idi (İbn Müqəffa 1937, III. 38-39).

bərabər bu da bir həqiqətdir ki, mütəəxxir fəqihlərin ümumi görüşlərinə görə, Əhməd ibn Hənbəl istehsan dəlilini qəbul etmişdir. İstehsan və ya ona sinonim olan ləfzlərlə Əhməd ibn Hənbələ isnad edilən görüşlərə diqqətlə nəzər etdiyimiz zaman, bunların, əslində, əsərin qiyasa tərcihindən başqa bir şey olmadığını görməkdəyik. Bu da bir əhli-hədis mənsubunun ən xarakterik xüsusiyyətidir. Əhməd ibn Hənbəlin “əstəhsinu” və ya bununla eynimənalı ləfzləri hənəfilərdə olduğu kimi, hüququn qayə və məqsədinə bağlı istehsan düşüncəsinə işarət edən ibarə deyil, sadəcə, əsərin qiyasa tərcihi ləfzləri olduğu qənaətindəyik.

Məsələn, hənəbəli fiqhinin günümüzə gəlmiş ilk sistemli üsul əsəri olan – “əl-Üddə”də Yəhya əl-Fərra İmam Əhmədin istehsanla fətva verdiyinə dəlil olaraq onun tələbəsi Əbu Bəkr əl-Mərruzidən bu rəvayəti təqdim etməkdədir: “Əhməd ibn Hənbəl Səvad ərazilərinin<sup>1</sup> satın alınmasının caiz olduğu, amma satılmasının caiz olmadığını bildirdi. Birisi “İnsan malik olmadığı bir şeyi necə sata bilər?” – deyə sormuşdur (yəni alınması mümkün olmayan bir şey necə satıla bilər?). İmam Əhməd cavabında belə demişdir: “Bəli, qiyas sən dediyin kimidir. Amma bu, bir istehsandır”, – dedi və buna dəlil olaraq səhabələrin Müshəfi almağı caiz görüb satılmasını caiz bilməmələrini göstərdi (əl-Mərruzi 1998, 51; əl-Fərra 1990, V. 1604; bu rəvayət sonrakı hənəbəli üsul kitablarında da eyni variantda təqdim edilir. Bax: ər-Ribat, əl-Eyd 2009, V. 112). Fəqət, Mərruzinin ustadı Əhməd ibn Hənbəldən rəvayətlərini ehtiva edən “əl-Vəra” adlı əsərində bu rəvayət bir qədər geniş şəkildə verilir və “istehsan” kəlməsi işlənir. Bunun yerinə istehsanın mətnə işlənilməsi mənəyə yaxın “la yucibəni ən yəbiə ər-raculu darəhu və ərdahu və la yəştəriyə illa bi miqdarilqut” – bir şəxsin Səvad ərazilərdəki evini və torpağını satması və ehtiyacı miqdarından artıq şəkildə ev və ərazi almasını mən bəyənəmərəm – ifadəsini işlətməkdədir. Əhməd ibn Hənbəl buna dəlil olaraq, səhabənin qeyd etdiyimiz əməlini dəlil göstərir. Buradan görüldüyü kimi o, istehsan metodunun tətbiqindən əlavə, öz əhli-hədis məntiqi ilə rəvayəti qiyas dəlilinə tərcih etmişdir. Sadəcə, sonrakı dövrlərdə bu və bunabənzər bəzi rəvayətlərə “istehsan” kəlməsini əlavə etməklə, hənəbəli üsul kitablarına əlavə edilmişdir. Bu, Əhməd ibn Hənbəlin istehsan metodunu mənimsəməsinə dəlil olaraq təqdim

---

<sup>1</sup> Səvad - İslam tarixində bu günkü Dəclə və Fərat çaylarının arasında, Bağdad şəhərindən cənubda yerləşən münbit torpaqlara verilmiş addır. (bax. Demirci 2009, 576-578)

edilmişdir (müqayisə edərək bax: əl-Mərruzi 1998, 51; Salih 1988, I. 448 və əl-Fərra 1990, V. 1604).

Əhməd ibn Hənbəl qiyasa rəğmən hər namazda ayrıca təyəmmüm alınmasına hökm vermişdir. Abdəst qiyas olaraq pozulmayana və su əldə edilənə qədər bir təyəmmümlə fərqli-fərqli vaxt namazları qılınabilir. Əhməd ibn Hənbəl bu qiyası tərək etmişdir. Onun görüşünə görə, sudan istifadə edə bilməyən şəxs hər vaxt namaza görə ayrıca təyəmmüm almalıdır. Bu fətva Əhməd ibn Hənbəlin istehsan metodunu tətbiq etməsinə dəlil olaraq göstərilmişdir (əl-Fərra 1990, V. 1604, Teymiyyələr t.y., 45). Burada da İmam Əhmədin Əli ibn Əbu Talib (v. 40/661) və Abdullah ibn Ömər (v. 73/693) kimi səhabələrin “Hər namaz üçün təyəmmüm alın” rəvayətlərini tərək edərək, qiyası tərək etdiyini görməkdəyik (İbn Qüdamə 1997, I. 341).

Əhməd ibn Hənbəlin görüşlərini daha orijinal şəkildə günümüzdə çatdıran, bəzisi də ailə üzvləri olan yaxın tələbələrinin qələmə aldıkları fiqh ədəbiyyatında, ümumən, “Məsail” adlandırılan əsərlərin əlimizdə olan nümunələrində istehsanı termin olaraq görməməkdəyik. Ona yaxın ləfzlərin istifadəsi isə əsasən, hədisi qiyasa tərək ifadələri olaraq qarşımıza çıxmaqdadır (əl-Mərruzi 1998, 51; Salih 1988, I. 448). Bu rəvayətlər sonrakı dövrlərdə “istehsan” kəlməsini əlavə etməklə hənbəli üsul kitablarına əlavə edilərək, Əhməd ibn Hənbəlin istehsan metodunu mənimsəməsinə dəlil olaraq təqdim edilmişdir (müqayisə edərək bax: əl-Mərruzi 1998, 51; Salih 1988, I. 448 və əl-Fərra 1990, V. 1604).

### 1.3.3. İbn Həzm

Əhli-hədis məktəbinin istehsan metoduna qarşı çıxan ən hərəətli nümayəndələrindən biri də əndəlüslü zahiri fəqih İbn Həzmdir. İbn Həzm “əl-İhkam” adlı fiqh üsulu əsərinin 35-ci babını istehsan və rəylə istinbatın batil olması məsələsinə ayırmışdır. Bununla bərabər, qiyas, təlil, rəy və istehsan kimi hökm əldə etmə vasitələrinin metodoloji olaraq keçərsiz olduğu haqqında da ayrıca bir əsər qələmə almışdır. İbn Həzm rəy, rəylə istinbat və istehsan kimi ləfzlərin, əslində, eyni mənaya dəlalət etdiyini söyləyir (İbn Həzm t.y., VI. 16). Bununla bərabər, spəsifik mənada istehsanın bir istilah olaraq hicri III əsrdə meydana çıxdığını iddia edir (İbn Həzm 1960, 5). İbn Həzm istehsanı “Müftinin, sadəcə, özünün həsən (yaxşı, doğru) gördüyü fətva” olaraq tərək etməkdədir. Ona görə bu şəkildə hökm vermək bir şəxsin öz həvasına/nəfsinə tabe olması və dəlilsiz /bürhansız fətva verməsi olduğu üçün batildir (İbn



Həzm t.y., VI. 16). İbn Həzm malikilərin də istehsanla hökm verdiklərini, amma hənəfilərin daha çox bu metoda müraciət etdiklərini söyləməkdədir. Bununla yanaşı, hənəfi məzhəbinin əhli-hədisə daha yaxın olan nümayəndəsi – Əbu Cəfər ət-Tahavinin (v. 321/933) istehsana qarşı olduğunu da vurğulanmaqdadır (Tahavi haqqındakı bu iddianın dəyərləndirilməsi üçün bax: Sipahi 2016, 1-23).

İbn Həzmin istehsan əleyhinə fikirləri Şafinin bu barədə irəli sürdüyü tənqidləri ilə paralellik təşkil edir. Göründüyü kimi, o da istehsanı əhval-ruhiyyəyə əsasən hökm vermək kimi görməkdədir. İstehsan məsələsindəki bu əhval-üləma arasında bir məsələ haqqında fərqli, bir-birinə zidd görüşləri də eyni şəkildə meydana gətirir. Eyni zamanda, hər hansı bir məsələni istehsana həvalə etmək müəyyən şəkildə dini naqis görməkdir. Bu məsələdə o, belə söyləyir: “Üzərinə bir şey əlavə etməyə ehtiyac olmayacağı şəkildə din tamamlanmışdır. Dində bütün məsələlər ya nəsslə, ya da icma ilə açıq şəkildə bildirilir. Birisinin bir şeyi istehsan və ya istiqbah (qəbihgörmə) etməsinə ehtiyac yoxdur. Əgər bir şey haqdırsa, insanların onu istiqbah etməsinə baxmayaraq, o, yenə də haqdır. Yenə əgər nəsə bir şey batılırsə, insanlar onu istehsan etsə belə, o, yenə batildir. Doğru olan budur ki, istehsan nəfsə görə hökm vermək, həvaya tabe olmaq və zəlalətdir” (İbn Həzm t.y., VI. 17).

## **2. İstehsanın məşrulaşdırılması<sup>1</sup>**

### **2.1. İlk hənəfi üsulçularda istehsan və qiyas fərqi**

Hicri III əsrin ikinci onilliyindən sonra İslam aləmində mövqeyini gücləndirən əhli-hədisin rəy və rəyçilərə qarşı barışmaz münasibəti məlumdur. Hədis əshabının rəy məktəbinə qarşı bu kəskin ritorikasının formalaşmasında rəy düşüncəsinin bariz istidlal metodu olan istehsanın payı böyükdür. Əhli-hədis cəbhəsinin bu şiddətli tənqidlərinin rəy dünyasında əks-təsiri rəy məktəbi olan hənəfilərin öz fiqh üsullarında bəzi məsələləri **yenidən izah etmələrinə** səbəb olmuşdur. Bu yöndə öz istehsan anlayışlarını da hədis əshabının qəbul edəcəyi bir müstəviyə gətirməyə çalışdıqlarını və buna böyük ölçüdə müvəffəq olduqlarını söyləyə bilərik. Başda İmam Şafii olmaqla, qarşı cəbhənin alimlərinin istehsan tənqidlərinə cavab olaraq hənəfilər istehsanı qiyasa daha yaxın, hətta

---

<sup>1</sup> “Məşru” – İslami ədəbiyyatda dini mənbələrə əsaslanmış hökmləri və ya dinə və onun prinsiplərinə uyğun əməl və davranışları ifadə edən termindir (Bilal Aybakan, İbrahim Kafi Dönmez 2004, 378).

qiyasın bir növü olaraq izah etməyə çalışırlar. Belə bir qiyasla eyniləşdirilmiş istehsan tanımına hicri IV əsrin ortalarından sonra başlanmışdır. Bu zaman kəsiyindən öncə qiyas və istehsanın qalın xətlərlə bir-birindən ayrı qəbul edildiyini söyləyə bilərik. Məsələn, hicrətin 333-cü ilində vəfat edən, ayrıca üsul əsərinin olduğu məlum olmayan hənəfi kəlamçısı Əbu Mənsur Maturidi (v. 333/944) “Təvilatu əhli-sünnə” adlı təfsirində istehsandan bəhs etmiş və onun bir şəkildə tərifi verməyə çalışmışdır: “İstehsan – haqqında əsl (nəqli bir hökm) varid olmayan və bənzəri də olmayan bir məsələdə alimin ən yaxşı hökmü tərcih edərək etdiyi ictihaddır... (Maturidi 2005, VII. 47). Müctəhid bir məsələdə ictihad edərkən iki yöndən həmin məsələni incələyir. Bəzən o məsələnin bənzərinin hökmünə baxar, onunla hökm verir. Bəzən isə qəlbində qənaət gətirdiyi qalib zənnə görə hökm verir ki, buna da istehsan deyirlər” (Maturidi 2005, X. 291).

Maturidinin istehsan haqqında dediklərindən anladığımız bunlardır:

a) onun nəzərində qiyas və istehsan tamamilə bir-birlərindən ayrı dəlillərdir. Yəni Şafiinin sistemləşdirdiyi və sonradan zahirilər xaric bütün sünni dünyası tərəfindən mənimsənilən qiyas ilə istehsanın əlaqəsi yoxdur;

b) Maturidiyə görə istehsan müctəhidin bir məsələni bütün yönləri ilə dəyərləndirib öz vicdanında qane olduğu bir hökmə bağlamasıdır. Təbii ki, burada müctəhid İslam şəriətinin ümumi məqsədlərini, İslamın ruhunu nəzərə alaraq o fətvanı verəcəkdir. Buradan Maturidiyə görə, istehsanın, açıq söyləməsə də, məqsəd/qayə mərkəzli, əqli bir dəlil olduğunu söyləyə bilərik.

Maturidinin müasiri və hənəfi fiqhinin görkəmli simalarından olan bağıdadlı Əbülhəsən əl-Kərxinin (v. 340/952) istehsana verdiyi tərifdə qiyasın ön planda olmadığını görürük. Kərxii istehsan haqqında belə deyir: “İstehsan – bir şeyə hökm verərkən qüvvətli bir səbəbə binaən o şeyin bənzərinin hökmünü tərk edib başqa bir hökmə qərar verməkdir” (Əbdüləziz əl-Buxari, IV. 3). Göründüyü kimi, Kərxinin söylədiyinə əsasən, istehsan nəticə etibarilə qiyasın tərkiqidir. Lakin o, bu qiyasın tərki üçün qüvvətli, **tətmindəci** bir səbəbi şərt olaraq irəli sürür. Təbii ki, bu, səbəb nəqli dəlil olduğu kimi, fərd və ya toplumun məşru mənafeyi də ola bilər.

## **2.2. Hənəfi hüquq düşüncəsində istehsan və qiyasın mahiyyətə eyniləşdirilməsi**

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, əsasən, bu alimlərdən sonra gələn hənəfi üləmasında, artıq istehsan daha nəqli dəlillərə yaxın, qiyasın bir növü

kimi qəbul edilməyə başlanmışdır. Belə bir istehsan düşüncəsini nəzəri cəhətdən meydana çıxaran şəxs – Kərxinin tələbəsi, Bağdad hənəfiliyinin nümayəndəsi və bu məzhəbə görə əlimizdə olan ilk üsul kitabının müəllifi Əbu Bəkr Cəssas ər-Razidir. İlk dəfə Cəssas (v. 370/981) istehsanın qiyasın məntiq və terminologiyası ilə təhlil və təsnifini tədqiq etmişdir (Cəssas 1994, IV. 233-235 və s.). Cəssas istehsanın, əslində, metodoloji yöndən Şafiinin qiyasından fərqli olmadığına işarət etmişdir. Bunu dəstəkləyən üləma haqqında bir hadisəni də kitabında rəvayət etmişdir: “Əvvəllər qiyasla hökm verib, sonradan qiyası inkar edən elm əhlindən İbrahim ibn Cabirdən qiyası nədən inkar etdiyini soruşdular. O da cavbında Şafiinin “İbtalul-istehsan risaləsini oxuduğunu, orada olan istehsana qarşı bütün arqumentlərin eyni şəkildə qiyası da ehtiva etdiyinə şahid olduğunu və bu səbəbdən, qiyasla fətva verməyin də caiz olmadığı qənaətinə gəldiyini dedi” (Cəssas 1994, IV. 226).

İstehsanın qiyasla mahiyyət olaraq yaxınlaşdırılması və hətta eyniləşdirilməsi prosesi hənəfi üsulunun məşhur nəzəriyyəçilərindən olan Əbu Zeyd Dəbusi (v. 430/1039) tərəfindən də davam etdirilmişdir. O, hətta qiyasın və istehsanın Quran və sünnət kimi biri digərinə ərz edilən iki dəlil olduğunu iddia etmişdir. Dəbusi də açıq şəkildə istehsanın qiyası tərk etmək kimi anlaşılmasının yanlış olduğunu söyləmişdir. O, Cəssas kimi istehsanı qiyas müstəvisində dəyərləndirmişdir. İstehsan, əslində, bir şəkildə qiyasın tətbiqidir. Fəqət, burada fərq ondan ibarətdir ki, qiyas açıq, zahir bir dəlilə anlaşılması çox asan bir müqayisə ilə hökmün əldə edilməsi olduğu halda, istehsan xafi olan, yəni ilk baxışda fərqi nə varılmayan bir dəlilə edilən müqayisə nəticəsində alınan hökmdür. Dəbusi erkən dövrdəki hənəfi alimlərinin istehsanı qiyasın tərk edilməsi olaraq tərif etmələrini də bu müstəvidə izah edir. Ona görə “İstehsan – qiyası bir səbəbə görə tərk etməkdir” deyərkən onlar zahir olan qiyasın hökmünü gizli olan qiyas səbəbindən tərk etməyi nəzərdə tutmaqda idilər (Dəbusi 2001, 404-405). Bununla da istehsan, əslində, iki qiyasdan birini tərcih (gizli qiyası açıq qiyasa tərcih) olmaqdan başqa, bir şey deyildir. Sonrakı dövrlərdə yaşamış hənəfi üsul alimləri də bu istehsan anlayışını davam etdirmişlər. Əbulüsr Pəzdəvi (v. 482/1089), Sərəxsi, Hüsəməddin Əxsikəsi (v. 644/1246), Əbülbərəkət ən-Nəsəfi (v. 710/1310) kimi alimlər eyni yanaşmanı davam etdirmişlər (əl-Buxari t.y., IV. 3; Sərəxsi t.y., II. 201; Əxsikəsi 2005, 291; ən-Nəsəfi 2018, 247).

Göründüyü kimi, İslam düşüncəsində, əslində, qiyasın doğurduğu hüquq çıxılmazlığından qurtulmaq üçün zühur edən istehsan iki əsr sonra özü qiyasın

bir növü olaraq yorumlanmaqda idi. Bunun istehsanın nəzəri müstəviyə keçməsinin gətirdiyi bir hal olmasından daha çox onun əhli-hədis ritorikasına uyğunlaşdırılmasının bir nəticəsi kimi söyləyə bilərik.

Bütün bunlarla bərabər, istehsanın tamamilə ilk dövrlərdəki hüququn məqsəd və qayəsinə bağlı mahiyyətindən uzaqlaşdığını iddia etməyin də doğru olmadığı qənaətinə gəlməliyik. Yuxarıda Sərəxsidən iqtibas etdiyimiz izahlardan da görüldüyü kimi, hənəfi hüquqçular istehsanın məsləhət/məqasid yönünü həmişə onun fərqləndirici bir xüsusiyyəti olaraq davam etdirməyə çalışmışlar. Hənəfilər istehsanın meydana çıxmasındakı əsas amil olan məsləhət/məqasid ruhunu onun “zərurətə bağlı istehsan” növündə qorumuşlar (Dirik 2018, 202).

### **2.3. Əhli-hədis cəbhəsində istehsanın tarixi seyri**

Hənəfilərin istehsan məsələsindəki bu yeni izahlarının müvəffəqiyyətli olduğunu söyləyə bilərik. Sonrakı dövrlərdə, həqiqətən, İmam Şafii məzhəbi mənsublarının istehsanı əvvəlki kimi şiddətli şəkildə tənqid etmədiklərini, hətta anlamağa çalışdıqlarını görməkdəyik. Əqaidə mötəzili məzhəbini mənimsəmiş məşhur şafii üsulçusu Əbulhüseyn əl-Bəsri (v. 436/1044) hənəfilərin “istehsan” anlayışını dəlilsiz hökm vermək olaraq dəyərləndirməyin yanlış olduğunu bildirir. O, bu məsələdə son dövr hənəfi alimlərinin açıqlamalarının, əslində, nəzərə alınmalı olduğunu söyləyir. Onlar öz sələflərinin istehsan dediklərində nəyi qəsd etdiklərini daha yaxşı bilirlər (Bəsri 1403, II. 295). Bununla da dolaylı olaraq, Cəssassonrası hənəfi üsulçularının istehsan izahlarının yayılmasına yaşıl işıq yandırmaqda idi. Şafii fiqh üsulunun ən məşhur təmsilçilərindən – Əbu İshaq əş-Şirazi (v. 476/1083) də “Əgər istehsandan məqsəd bir dəlilə görə hökmün təxsis (yəni hökmün ümumi deyil, spesifik bir hadisəyə aid edilməsi) və ya iki dəlildən ən gülcüsü ilə hökm verməkdirsə, bunu heç kimin inkar etməyəcəyini və bu məsələdə ixtilafın ortadan qalxacağını” söyləmişdir (Şirazi 2003, 121). Başqa bir alim – əvvəlcə hənəfi olub, sonra şafii məzhəbinə keçmiş Əbülmüzzəffər əs-Səmani (v. 489/1096) isə “Əgər istehsan bir dəlil olmadan özbaşına hökm verməkdirsə bu, qəti olaraq batildir. Biz isə zənn etmirik ki, kimsə bu şəkildə hökm versin”, – söyləyərək yuxarıdakı fikirlərinə müraciət etdiyimiz Dəbusinin istehsan haqqındakı görüşlərini iqtibas etmişdir (Səmani 1999, II. 268). İstehsanın bütün bu xoşniyyətli yorumlarına baxmayaraq, şafiiilər öz imamlarının ritorikasına sadıq qalaraq, istehsanı öz üsullarında şəri dəlil mənbəyi olaraq qəbul etməmişlər.

İstehsanın məşrulaşdırılması bu səviyyə ilə qalmamışdır. Əhli-hədisin ən bariz məzhəbləşmiş forması olan hənbəliyə istehsanla hökm vermələrini işin əvvəlindən qəbul etdikləri iddia olunur (Amidi t.y., IV. 156; İbnül-Hacib 2006, II. 1191). Həqiqətən, hənbəliyə yazdıqları əsərlərdən sonra meydana çıxmış hənbəli üsul kitablarında istehsanın bir istidlal metodu olaraq dəlillər iyerarxiyasında yerini aldığı görürük. Hənbəliyə əlimizdə olan ilk üsul kitabının müəllifi – Əbu Yəla əl-Fərra (v. 458/1066) öz əsərində Əhməd ibn Hənbəlin istehsanla hökm verdiyini vurğulamış, istehsanı “bir hökmü özündən daha qüvvətli olan bir hökm səbəbindən tərki etmək” kimi tərif etmişdir. Fəqət o, əhli-hədisin ümumi təmayülünə uyğun bir rəy məhsulu olaraq məsləhət və zərurəti istehsanın səbəbləri arasında sıralamışdır. Onun nəzərinə istehsan Kitab, sünnə və ya icmaya istinad etməkdir (Fərra 1990, V. 1604-1607). Fərra əhli-hədis ənənəsini təmsil edən bir alim olsa da, hər halda, bağdadlı olması və hənbəli bir ailədə böyüməsi səbəbindən əsərini yazarkən hənbəli üsulçulardan, xüsusən də Cəssasdan təsirləndiyi məlumdur (İltaş 2012, 41-42). Fikrimizcə, bu halın Fərranın istehsana bu “isti münasibəti”nin səbəbləri arasında olması ehtimal daxildir.

Fərranın bu münasibətini tələbələri – Əbülxəttab əl-Kəlvəzani (v. 510/1116) və Əbülvəfa İbn Əqildə (v. 513/1119) də görməkdəyik. Bu hənbəli üsulçular istehsanı illətin təxsis/qiyasın dəlilə görə tərki olaraq araşdırmışlar. Fəqət, bu üsulçularda şəri-dəlil vurğusu daha güclüdür. Kəlvəzaninin ustası – Əbu Yəlanın yuxarıda təqdim etdiyimiz istehsan tərifinə qarşı çıxaraq, şəri hökmlərin birinin digərindən daha qüvvətli və ya əvlə (tərcihə daha layiq) olmasının mümkün olmadığını bildirmişdir. Ona görə qüvvətlik və ya əvləviyyət (öncəlik) sadəcə dəlillərdədir. Dəlillər öncəliklərinə (və qüvvətlərinə) görə sıralanmış və buna görə biri digərinə təqdim edilmişdir, yəni hökm verərkən önə keçir (Kəlvəzani, 1985, IV. 93-94). Buna görə o, istehsanı “özündən daha güclü dəlilə görə qiyasın tərki” olaraq tərif edir. Beləcə, son nəticədə istehsan qiyasın nəqli dəlil/əsərə görə tərkindən başqa bir şey deyildir. Kəlvəzani bu perspektivdə Əhməd ibn Hənbəlin istehsana tənqidi mahiyyətdə söylədiyini, yuxarıda təqdim etdiyimiz rəvayətdəki “Mən bütün varid olan hədislərə görə əməl edər, qiyası tərki edərəm” ifadəsini bir əsərə nəqli dəlilə görə qiyası tərki etməyə, yəni istehsan etməyə höccət olaraq dəyərləndirir (Kəlvəzani 1985, IV. 90). Onun nəzərində Əhməd ibn Hənbəlin bu metodu elə istehsandır. Fərranın digər məşhur tələbəsi – İbn Əqil istehsanın tanımında rəy və şəxsi qənaətdən bəhs etsə də, yenə şəri dəlili vurğulayaraq, “İstehsan özündən daha güclü dəlilə görə qiyası tərki etməkdir”, – söyləyir (İbn Əqil 1999, IV. 100-101).

Klassik dövrdən sonrakı zamanlarda yetişmiş hənəbəlî üsulçuların da hənəfilərin istehsan dəlilini öz anlayışları çərçivəsində dəyərləndirib onları anlamağa çalışdıqlarını, hətta müdafiə etdiklərini belə müşahidə edirik. Məsələn, hənəbəlî üləmasından Nəcməddin ət-Tufi (v. 716/1316) hənəfiləri istehsan məsələsində tənqid edənlərin onların bundan nə qəsd etdiklərini anlamadıqlarını deyir. Tufiyə görə, əslində, onlar “istehsan” dedikdə məqsədləri iki qiyasdan ən qüvvətli olanına görə hökm vermək və nəqli dəlilə bağlılığı ən güclü olanı seçməyi nəzərdə tuturdular (Tufi 1987, III. 201).

Bununla yanaşı, öncə bəhs etdiyimiz hənəfilərin rəyə istinad edən zərurət/məsləhət zəminində etdikləri istehsan şəklının bir dəlilə söykənmədiyi səbəbindən, hənəbəlî üsul əsərlərində tənqid edildiyini də görürük (İbn Qüdəmə 2002, I. 474-476).

Hənəfi üsulçularla hənəbəlî üsulçuların istehsan düşüncələrində birincilərin bir şəkildə məsləhət/zərurət düşüncəsini qoruduqları, ikincilərin isə istehsandan ümumən nəqli dəlillərin qiyasın önünə keçirmək olduğu anlaşılmaqdadır. Bu müstəvidə hənəfilər istehsanın məşrulaşdırılması prosesində xafi (gizli) qiyası zahir qiyasa tərcih edərək, istehsanı araşdırarkən hənəbəlilər belə bir izaha qarşı ehtiyatlı davranmış, güclü dəlilin qiyasa təqdimi şəklində öz fiqhi düşüncələrində istehsana yer vermişlər.

### Nəticə

İstehsan – əhli-rəy məktəbi tərəfindən meydana çıxarılmış və nəzəri olaraq əsaslandırılmış bir şəri dəlildir. İstehsan ilk dövrlərdən etibarən, hənəfilərdə hüququn məsləhət/məqasid yönünü özündə əks ettirən bir dəlil olmuşdur. İstehsan, əsasən, nəsslərdəki hökmlərin analoji tətbiqi mənasında olan qiyasın hüququ çıxılmazlıqla (həlləilməzlik) nəticələndiyi hallarda, üləma tərəfindən hökmlərin əldə edilməsi üçün rasiona metod olaraq dəyərləndirilir. İstehsanın bu rasiona mahiyyəti ehkamçı bir hüquq anlayışına sahib olan əhli-hədis tərəfindən şiddətli tənqidlərə məruz qalmışdır. Əhli-hədis istehsanı alternativ şəriət yaratma təşəbbüsü, hüquqda özbaşnalıq olaraq, dəlilsiz hökm vermək şəklində qiymətləndirmiş, istehsan dəlilinə baş vuran əhli-rəyi Quran və sünədən üz döndərməklə ittiham etmişdir. İstehsanı bir metod olaraq mənimsəmək, eyni zamanda, hüquqi sabitliyi aradan qaldırmaq və Allahın kamil olaraq tamamladığını bildirdiyi şəriətin natamamlığına inanmaq formasında qiymətləndirmişdir. Əhli-rəyin istehsan dəlilinin ilk sistemli tənqidini ilk dəfə İmam Şafii ortaya qoymuşdur. Mütəəxxirin hənəbəlilər tərəfindən istehsan tərəfdarı olaraq təqdim edilsə də, Əhməd ibn Hənəbəlindən də

istehsana məsafəli durduğu, istehsanı nəqli dəlillərə müraciət etmədən əldə olunan hökm kimi gördüyünü söyləyə bilərik. Sonrakı dövrlərdə hənəbilərin istehsana aid təqdim etdiyi örnəklər diqqətlə araşdırıldıqda, bunun nəqli dəlilin qiyasa tərcihindən başqa bir şey olmadığı ortaya çıxır. İstehsana qarşı tənqidlər əhli-hədis məktəbinin bir qolu olan zahiriliyin görkəmli alimlərindən İbn Həzm tərəfindən də geniş şəkildə davam etdirilmişdir.

Əhli-hədisin bu ağır tənqidləri hənəfi cəbhəsində istehsan dəlilini tutarlı şəkildə nəzəri olaraq əsaslandırmaq yoluna baş vurmağa məcbur etmişdir. Hənəfilər bu işdə özlərinin istehsan dəlilini mümkün mərtəbədə əhli-hədisin fiqh düşüncəsi ilə daha uzlaşmalı hala gətirməyə çalışmışlar. Bu müstəvidə əhli-hədisin istehsanı Kitab və sünnəyə müxalif hesab etmələri ittihamı əhl-rəy üçün ciddi məna kəsb etməkdə idi. Bu, birbaşa hənəfi üsulunun məşruluğunu zərbə altına qoymağa idi. Məhz bu nöqtədə hənəfilər istehsan görüşlərinin islahını gerçəkləşdirdilər. Hənəfilər istehsanı qiyasın bir növü olaraq təqdim etmişlər. Onlara görə istehsan açıq, zahir olan qiyası, xafi, bilinməsi bəlli bir cəhd tələb edən gizli qiyasın xeyrinə tərki demək idi. Cəssasla başlayan bu islahat Dəbusi, Sərəxsi, Pəzdəvi kimi üsulçularla davam etmiş, bütün hənəfi hüquq ənənəsi tərəfindən mənimsənilmişdir.

Hənəfilərin istehsanı bu şəkildə yorumlarının öz nəticəsini verdiyini söyləyə bilərik. Belə ki, qarşı cəbhədəki istehsan əleyhdarlığı ciddi şəkildə səngiməyə başlamışdır. İstehsanı qəti şəkildə inkar edən şafii ulmanın əksəriyyəti bu metodu daha xoşgörülü şəkildə analiz etdilər.

Klassik hənəfi üsulçularından təsirlənən sistemli hənəbi fiqh metodologiyasının ilk nümunələrinin müəllifləri isə istehsanı dəlil olaraq əsərlərinə əlavə etdilər. Bu əsərlərdə istehsan yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, əslində, Əhməd ibn Hənəbin müraciət etdiyi dəlil olaraq təqdim edilməkdə idi. Fəqət, hənəbilərin yorumunda istehsan daha nəss mərkəzli bir metoddur. Onlara görə bu, ən güclü dəlilə görə qiyasın hökmünü tərk etmək idi. Ən güclü dəlil isə nəqli dəlillər olan – Quran, sünnə, icma və səhabə görüşü deməkdir. Bununla, əslində, hənəbilər istehsandan anladıkları əhli-hədis məntiqinə uyğun şəkildə nəqli dəlilin/nəssin bir ictihad yöntəmi olan qiyasa tərcihindən başqa bir şey deyildir.

Beləcə, əslində, bəzi hallarda hüquqi donuqluğa və şəriətin qayəsinin gözardı edilməsinə səbəb olan qiyas metoduna alternativ kimi meydana çıxmış istehsan metodu əhli-hədisin şiddətli tənqidləri ilə bəlli bir zamanın keçməsindən sonra özü qiyasın bir növünə çevrildi. Təbii ki, istehsanın bu şəkildə nəzəriyyələşməsi onu hüquq tarixi səhnəsinə çıxaran hənəfilərin əli ilə oldu.

Fəqət, istehsanın bütün dəyişimlərə baxmayaraq, hənəfi üsulçuların nəzdində qayəci möhtəvasını da müəyyən ölçüdə qoruduğu qənaətinəyik.

### ƏDƏBİYYAT

Apaydın Yunus. (1995). *“Fesad”*, Türkiyə Diyanet Vəqfi İslam Ansiklopedisi XII, İstanbul, TDV Yayınları.

Aybakan Bilal, Dönmez İbrahim Kafi. (2004). *“Meşrû”*, Türkiyə Diyanet Vəqfi İslam Ansiklopedisi XXIX c. Ankara, TDV. Yayınları.

Bardakoğlu Ali. (2001). *“İstihsan”* Türkiyə Diyanet Vəqfi İslam Ansiklopedisi, XXIII c., İstanbul TDV Yayınları.

Demirci Mustafa. (2009). *“Sevad”*, Türkiyə Diyanet Vəqfi İslam Ansiklopedisi XXXVI, İstanbul, TDV Yayınları.

Dirik Mehmet. (2018). Ebu *Hanife'nin İctihat Metodunda İstihsan*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy. 10. Pamukale.

Duman Soner. (2017). *İmam Şafii'nin kıyas anlayışı*, İstanbul, İSAM Yayınları.

əd-Dəbusi Əbu Zeyd. (2001). *Təqvimul-ədidə fi üsulil-fiqh*, təh. Xəlil Mühyiddin əl-Meyyis, Beyrut, Darul-kütübil-ilmiiyə.

əl-Amidi Əbülhəsən Seyfəddin. (t.y.). *əl-İhkam fi üsulil-əhkam*, təh. Əbdürrəzzaq əl-Əfifi, Beyrut, əl-Məktəbə.

əl-Bəsri Əbülhüseyn Məhəmməd. (h. 1403.). *əl-Mü'təməd fi üsulil-fiqh*, təh. Xəlil əl-Meyyis, Beyrut, Darul-kütübil-ilmiiyə.

əl-Buxari Əbdüləziz. (h. 1308). *Keşfül-əsrar, şərhi Üsuli-Pəzdəvi*, İstanbul, Şirkəti səhafiyeyi Osmaniiyə.

əl-Cəssas Əbu Bəkr Əli. (1994). *əl-Füsul fil-üsul*, Küveyt, Vizaratül-Əvqaf.

əl-Cürcani Əli ibn Məhəmməd. (1983). *Kitabut-Tə'rifat*, təh. Heyət, Beyrut, Darul-kütübil-ilmiiyə.

əl-Əxsikəsi Əbu Abdullah Hüsəməddin. (2005). *əl-Müntəxəb fi üsulil-məzhəb*, təh. Əhməd əl-Avdi, n.y. Darul-Mədar.

əl-Fərra Əbu Yə'la. (1990). *əl-Üddə fi üsulil-fiqh*, təh. Əhməd əl-Mübarəki, Riyad, n.y.

əl-Haməvi Üsamə. (1992). *Nəzəriyyətil-İstihsan*, Dəməşq, Darul-xeyr.

əl-Həcvi Məhəmməd ibn Həsən. (1995). *əl-Fikrus-sami fi tarixil-fiqhil-islami*, təh. Əymən Salih Şaban, Beyrut, Darul-kütübil-ilmiiyə.

əl-Xarəzmi Məhəmməd ibn Mahmud. (t.y.). *Camiul-məsanidi İmam Əbu Hənifə*, Beyrut, Daru kütübil-ilmiiyə.



- əl-Kəlvəzani Əbülxəttab Məhfuz. (1985). *ət-Təmhid fi üsulil-fiqh*, təh. Müfid Əbu Əmşə və Məhəmməd İbrahim, Məkkə, Camiatu Ümmul-Gura.
- əl-Maturidi Əbu Mənsur Məhəmməd. (2005). *Təvilatu əhli-sünnə*, təh. Məcdi Baslum, Beyrut, Daru kütübil-ilmıyyə.
- əl-Mərruzi Əbu Bəkr Əhməd. (1997). *əl-Vəra*, təh. Səmir əz-Züheyri, Riyad, Darus-Sami'i.
- ən-Nəsəfi Əbülbərekət Abdullah. (2018). *Mənarul-ənvar fi üsulil-fiqh*, təh. Məhəmməd Bərekət, İstanbul, Darul-lübab.
- ər-Ribat Xalid, Eyd Seyid İzzət, əl-Cami li ülumi İmam Əhməd – Üsulül-fiqh, Fəyyum, Darül-Fələh.
- əs-Səmani Əbülmüzəffər Mənsur. (1999). *Qəvati'ul-ədillə fil-üsul*, təh. Məhəmməd Həsən əş-Şafii, Beyrut, Darul-kütübil-ilmıyyə.
- əs-Sərəxsi Şəmsüləimmə Məhəmməd. (1989). *əl-Məbsut*, Beyrut, Darul-Maarifə.
- əs-Sərəxsi Şəmsüləimmə Məhəmməd. (t.y.). *Üsulül-fiqh*, təh. Əbülvəfa əl-Əfgani, Beyrut, Darul-Məarifə.
- əş-Şafii Məhəmməd ibn İdris. (2003). *“İstihsanın İptali”*, çev. Osman Şahin, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sy. 16.
- əş-Şəhristani Əbu Əli Tacəddin. (2015). *əl-Miləl və n-Nihal*, (Metin Çeviri) terc. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiyə Yazma Eserler Kurumu.
- əş-Şirazi Əbu İshaq İbrahim. (2003). *əl-Luma fi üsulil-fiqh*, Beyrut, Darul-kütübil-ilmıyyə.
- ət-Tufi Nəcməddin Süleyman. (1987). *Şərhu müxtəsir-Rövzə*, təh. Abdullah ət-Türki, Beyrut, Müəssəsətür-risələ.
- Goldziher İgnaz. (1982). *Zahiriler Sistem ve Tarihleri*, terc. Cihad Tunç, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım evi.
- Həmzə Əbdüllətif. (t.y.). *İbn Müqəffa*, Beyrut, Daru fikril-ərəbi.
- İbn Əqil Əbülvəfa Əli. (1999). *əl-Vazih fi üsulil-fiqh*, təh. Abdullah ət-Türki, Beyrut, Müəssəsətür-Risələ.
- İbn Həzm Əbu Məhəmməd Əli. (1960). *əl-Müləxxəs ibtalul-qiyas və r-rə'y vəl-istihsan vət-təqlid vət-tə'lil*, təh. Səid əl-Əfqani. Dəməşq, Məktəbətü Camiatid-Dimaşq.
- İbn Həzm Əbu Məhəmməd Əli. (t.y.). *əl-İhkam fi üsulil-əhkam*, təh. İhsan Abbas, Beyrut, Darul-afaqul-cədidə.
- İbn Qəyyim əl-Cövziyyə. (h. 1423). *İlamul-müvəqi'in ən Rəbbil-ələmin*, təh. Həsən Alu Salman, Səudiyyə Ərəbistanı, Daru İbnil-Cevzi.

İbn Qüdamə Müvəffəqəddin Abdullah. (1997). *əl-Müğni*, təh. Abdullah ət-Türki, Riyad, Daru ilmil-kütüb.

İbn Qüdamə Müvəffəqəddin Abdullah. (2002). *Rövzətün-nazir*, təh. Şaban Məhəmməd İsmail, Beyrut, Müəssəstür-Rəyyan.

İbn Müqəffə. (1937). “Risalətü fis-səhabə” *Cəmhərətu rəsaili 'l-Ə'rab fi üsuril-Ərəbiyyəti 'z-zahirə* içərisində, haz. Əhməd Zəki Səvfət, Qahirə, Mətbəətül-Hələbi.

İbnül-Hacib Əbu Əmr Cəmaləddin. (2006). *Müxtəsərül-Müntəxab*, Əlcəzair, n.y.

İltaş Davud. (2012). “*el-Udde*”, Türkiyə Diyanət Vakfı İslam Ansiklopedisi XLII c., TDV. Yayınları.

Kaya Eyüp Said. (2003). “*Maliki mezhebi*”, Türkiyə Diyanət Vakfı İslam Ansiklopedisi XXVII c., İstanbul, TDV. Yayınları.

Koca Ferhat. (2003). “*Mekruh*”, Türkiyə Diyanət Vakfı İslam Ansiklopedisi XXVIII, Ankara, TDV Yayınları.

Önder Muharrem. (2014). *Hanəfi mezhebinde istihsan anlayışı və uygulaması*, İstanbul, Hikmetevi Yayınları.

Özen Şükrü. (1995). *İslam hukuk düşüncesinin aklileşme süreci: başlanğıçtan hicri IV. Asrın ortalarına kadar*, (nəşr edilməmiş doktorantura işi), Marmara Üniversitesi Sosial Bilimler Enstitütü

Özen Şükrü. (2011). “*Tercih*”, Türkiyə Diyanət Vakfı İslam Ansiklopedisi XL, İstanbul, TDV Yayınları.

Salih Əbülfəzl. (1988). *Məsailü imam Əhməd bin Hənbəl*, təh. Fəzlürrəhman Dinməhəmməd, Dehli, Darul-ilmiiyə.

Sipahi Yıldırım. (2016). *Ebu Cafer et-Tahavi'de İstihsan Delili Sorunu*, Pamukkale Üniversitesi İlhiyat Fakültesi Dergisi 3. sy 6, Pamukkale.

Şaban Zəkiyyəddin. (2007). *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-fikh)*, çev. İbrahim Kafi Dönməz, Ankara, TDV Yayınları.

Teymiyyələr. (t.y.), *əl-Müsəvvədə*, təh. Məhəmməd Mühyiddin Əbdülhəmid, Qahirə, Mətbəətül-Mədəni.

Yusuf Əhməd. (1990). *eş-Şəfî vâdi'u ilmil-üsul*, Qahirə, Darus-Səqafə .

*Рамин Векилов*

## **ХОД ИЗМЕНЕНИЯ СВИДЕТЕЛЬСТВА ИСТЕХСАН НА УРОВНЕ ДЕБАТОВ АХЛИ-ХАДИСОВ И АХЛИ-РАИ**

### **РЕЗЮМЕ**

Ахли-хадис и ахли-рей – две самые укоренившиеся традиции исламской системы мышления. Соревнование между ними занимает важное место в историческом развитии исламского права. Конечно, самым горячим предметом споров между этими двумя системами является вопрос о роли разума в получении постановлений Шариата. На этом уровне дебаты и дискуссии о доказательствах истехсана, являющегося интеллектуальным методом юриспруденции, очень важны с точки зрения изучения исторического развития исламского права. Вместо того, чтобы быть обычным аргументом в юриспруденции, истехсан, привнесенный в юриспруденцию ханафитами, на самом деле является правовой философией или способом подхода к закону в качестве альтернативы доказательствам кийас, которые со временем стали применением застывших догм. Фикх – это наука об истехсане, которая содержит рациональный метод и фокусируется на цели и принципе закона. Улемы Ахль аль-Хадис с первых дней своего образования подвергся серьезной критике. Эта критика, наиболее систематически представленная великим идеологом ахл ал-хадисов Мухаммадом ибн Идрисом аш-Шафии, не осталась незатронутой. С середины IV века хиджры ханафиты пересмотрели свой метод истихсана и интерпретировали его как вид доказательства кийаса. Фактически свидетельство истехсана, появившееся как альтернатива кийасу, через несколько столетий стало почти идентичным кийасу. Эти толкования ханафитов не оказали влияния на противоборствующий фронт ахлуль-хадисов. Критика в традиции Ахль аль-Хадис стала более умеренной, и были предприняты усилия, чтобы понять метод истихсана ханафитов. Даже ханбалиты, которые являются одними из самых оригинальных последователей мысли Ахль аль-Хадис, включили истехсан в свои методические книги в качестве доказательства. Но передача Хадисов в соответствии с логикой Ахль аль-Хадис, которую они приняли как истехсан, была не чем иным, как относительным предпочтением перед киясом.

*Ключевые слова:* ахль-хадис, ахль-рай, истехсан, фикх

*Ramin Vakilov*

**THE VIEW OF CHANGING THE TESTIMONY  
OF ISTIHSAN AT THE LEVEL OF DEBATES BETWEEN  
AHLI HADITH AND AHLI RAI**

**ABSTRACT**

Ahl-i hadith and Ahl-i-rai are the two most rooted traditions of Islamic thought. The rivalry between them has an important place in the historical development of Islamic law. The hottest topic of discussion between these two systems is the question of the role of reason in obtaining the provisions of sharia. Discussions and debates on the proofs of istihsan, an intellectual fiqh method, are important in examining the historical development of Islamic law. The issue of istihsan brought by Hanafis to fiqh is not an ordinary argument in fiqh but rather a way of approaching law as an alternative to "qiyas" evidence, which has become a philosophy of law or the practice of dogmas frozen in time. The proof of istihsan, which includes a rational method and focuses on the purpose and goal of the law, has been subjected to serious criticism from the scholars of Ahl-i Hadith since the first days of the formation of fiqh as a science. These criticisms, which were put forward most systematically by Muhammad ibn Idris al-Shafii, the great thinker of Ahl al-Hadith thought, were affected. Starting from the middle of the 4th century AH, Hanafis revised the istihsan method and interpreted it as proof of comparison. The proofs of istihsan introduced as an alternative to qiyas became almost the same as qiyas in a few centuries later. These comments of the Hanafis left an impression on the opposition Ahl-i Hadith front. In the tradition of Ahl al-Hadith, criticism has become more moderate, and Hanafis have tried to understand the method of istihsan. Even the Hanbalis, among the most original followers of the Ahl-i Hadith thought, have taken istahsan as evidence in their methodology. However, the narrative of the Ahl-i Hadith on logic, which they accepted as istihsan, was nothing more than a relative choice of evidence.

**Keywords:** *Ahli Hadith, Ahl-i-rai, istihsan, Islamic law*

**Çapa tövsiyə etdi:** *f.f.d. İbrahim Quliyev*

## ŞEHİT VELİ EL-MİYÂNECÎ ALAMUT KURBANI MI?

**Mehmet Emin Koç**

*Azerbaycan Milli İlimler Akademisi*

*Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü*

*Doktora Öğrencisi*

mekoc@aof.anadolu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1025-5643

### ÖZET

Ortaçağda Azerbaycan'ının çok yönlü ve kudretli alimi, şehit veli Aynül-kudât el-Miyâneî'nin (ö. 525/1131) hayatı ve görüşleri kadar, onun genç yaşta idamıyla neticelenen son günleri, idamının arka planı ve şehadeti de dikkat çekicidir.

el-Miyâneî'nin yaşadığı dönem, Selçuklu ve Abbasî devletlerinin içten ve dıştan müdahalelere açık kaotik ve fetret devri kabul edilebilir. Alamut/-Batınîler akımı, dönemin karmaşık ve kaotik yapısını, hedef, entrika ve saldırıları için fırsata çevirmişlerdir. Birçok sultan, vezir, üst düzey devlet erkanı ve âlim bu saldırılar ve suikastlarla öldürülmüşlerdir.

Denebilir ki, dönemin en ağır ve en acı ölüm tablosunu el-Miyâneî yaşamıştır. el-Miyâneî'ye yönelik ithamlar ve hakkında ileri sürülen iddialara rağmen, herhangi bir muhakeme ve sorgulama yapılmamıştır. Dini kaynak ve mesnetlere dayanan görüşleri hiçbir tahlile tabi tutulmamıştır. Kendini savunmasına imkan dahi verilmemiştir. Nihayet hiçbir sorgulama yapılmadan bir oldu-bittiyle idam edilmiştir. Birçok tarihçi ve İslam âlimi bu kanlı sonuçtan Allah'a sığınmıştır (Askalânî 2002, 292-293).

Sadece haksız yere idam edilmemiş; derisi yüzülmüş, petrole bulanmış bir hasıra sarılarak ateşte yakılmıştır.

el-Miyâneî'nin eserlerini ve fikirlerini inceleyen hiçbir akıl, ilim ve vicdan sahibi, dün olduğu gibi bugün de, onun idam edilmesi gerektiğine dair bir kanaat ortaya koyamamaktadır.

Tarihçiler ve birçok araştırmacı el-Miyâneî'nin genç yaşta yaşadığı vahim ölümün sebebinin görüşleri sebebiyle olduğunu kabul etmektedir.

Ancak yaptığımız çalıřmada görünen řu ki, el-Miyānecī, Selçuklu devlet erkanı ile Alamut/Batınīlerinin ortak kurbanıdır. Bu bakımdan el-Miyānecī'nin hayatı ve görüřleri kadar, ölümü de önemli, dikkate deęer ve öęreticidir.

*Anahtar kelimeler: el-Miyāneci, Alamut, Batınīler, řehit Veli, Selçuklu.*

## Giriř

Azerbaycan ilim ve kültür ikliminde yetiřmiř çok yönlü ālim, kudretli mütefekkir, dirayetli filozof ve gönül adamı Aynlkudāt el-Miyānecī'nin (. 525/1131) hayatı ve görüřleri kadar, onun genç yařta idamıyla neticelenen son günleri, idamının arka planı ve řehadeti de dikkat çekicidir.

İmparatorlukların yönetim ve karar mekanizmalarında sultanların yanısıra vezirler de önemli rol üstlenir. Byk Selçuklu İmparatorluęu sultanlarının ve saray erkanının Abbasī, İsmalī-Fatımī, řif-Bveyhī, Nizarī İsmailīler ve Alamut kalesi ile olan iliřkileri sürecinde; vezirler, hem aile içinde, hem sarayda, hem de bölgedeki devletlerle olan iliřkilerde müspet-yahut menfi önemli ve etkili roller oynamıřlardır (Karaoęlu 2011, 52-149).

Selçuklu vezirleri ile Alamut/Batınīleri arasındaki iliřkilerinin irdelenmesi de, devrin Alamut suikastlarının arka planının okunmasının yanısıra, devlet erkanı ve ulemaya yönelik sarayın içinden maharetlerle gerçekleřtirilen infaz ve idamların aydınlatılmasında önem arz etmektedir.

Bu baęlamda, Batınīlik ile mücadelede 7-8 eser kaleme alan “manevī mürřidi” Ebu Hamid el-Gazzālī'nin mücadelesini yeterli bulmayıp eleřtirecek kadar (el-Miyāneci 1362 (2), 115) Alamut-Batınī karřıtı bir duruř sergileyen řehit veli Aynlkudāt el-Miyānecī'nin idam edilmesi sürecinde, dönemin veziri Kıvam' d-Dīn Ebu'l-Kasım ed-Dergzīnī'nin (. 525/1133) kiřilięi, Alamut/Batınī baęlantıları dikkat çekici ve önemli sayılabilir.

Makalemizin odaklandığı nokta da, el-Miyānecī'nin idamında, Alamut kalesinin ve ed-Dergzīnī'nin rolünü aydınlatmak gayretidir.

## 1. EL-MİYĀNECĪ'NİN YAŐADIęI DÖNEME TEO-POLĪTİK KISA BİR BAKIŐ

Ortaçaę Selçuklu-Abbasi döneminde el-Miyānecī'nin yařadığı zaman dilimini (h. 490-525 / m.1096-1131) ve bölgedeki (Hemedān-Baędat-Horasan) siyasi, askerī, dinī ve ilmī vaziyeti genel olarak ortaya koyarsak; söz ba-

şında kısaca tabloyu şöyle okumak mümkündür: Devir, saray içi entrikalar ve mezhep mücadeleleriyle sancılı, dış taarruzlarla kısıpaca alınmış bir kaos ve fitne devri; bölge ise âdeta cadı kazanıdır.

Birkaç açıdan özetlersek;

Aynülkudât'ın yaşadığı dönemde Bağdat-Hicaz-Horasan-Şam eksenli İslam coğrafyası Abbasî, Fatımî, Büveyhî, Karahanlı ve Selçuklu devletlerinin siyasî-dinî inisiyatif mücadele sahasına dönüşmüştü. Dönem, aynı zamanda Haçlıların Antakya (m. 1098), Tortosa, Remle ve nihayet Kudüs'ü (Temmuz 1099) zapt edip Kudüs Haçlı krallığını kurdukları Haçlı seferleri süreciydi.

Batıdan İsmailî-Fatımî ve doğudan Şîf-Büveyhî baskılarıyla gücü zayıflamış Abbasî hilafeti ile Büyük Selçuklu sultanları arasındaki hem medenî ilişkiler, hem de inisiyatif, nüfuz ve hakimiyet mücadeleleri, her türlü savaş ve saray entrikalarına açık bir vaziyet oluşturmuştu.

Bağdat-Hemedân havzası, sadece Batımî-İsmailî tedhiş ve terörle cebelleşmemekte; bölgede aynı zamanda Mu'tezilî-Eş'ârî, Eş'ârî-Hanefî, Şafî-Hanbelî ve Şîf-Sünnî başta olmak üzere İslam içi ekoller ve mezhepler arası kanlı iç çatışmalar yaşanmaktaydı.

Hilafet merkezi olan Bağdat, Şîf Büveyhîler'in (m. 932-1062) ve İsmailî-Fatımîlerin (m. 909-1171) baskı ve saldırıları ile adeta dalaş ve kaos şehrine dönüşmüştü. Fatımîler, Büveyhîler ve Nizarî İsmailîler'in saldırıları ve suikastları, Abbasî hilafetini (750-1258) sarstığı ve bölgelerini hedef aldığı gibi; Türk boylarının yaşadığı toprakları, Karahanlılar'ı (840-1212), Samanîler'i (819-1005), Gazneliler'i (963-1186) ve Selçuklular'ı (1040-1308) da hedef almaktaydı (Merçil 1992, 496-499).

Söz konusu dönemde Selçuklularla Büveyhîler arasındaki ilişkiler ise zaman zaman hem bir çıkar işbirliği, hem de Bağdat/hilafet eksenli gel-gitli inisiyatif ve çıkar çatışması şekline bürünmüştü. Selçuklular aynı zamanda Abbasî halifeliği ile de yakın ve medenî ilişki içindeydi.

Nitekim Tuğrul bey, bir yandan Büveyhî hükümdarı Ebû Kâlicâr'ın kızını almış ve kardeşi Çağrı Bey'in kızı olan bir Türk prensesini onun oğluna verirken; diğer taraftan Çağrı Bey'in kızlarından Hadice Arslan Hatun, Halife ile evlendirilmiş; Rey kadısı İbn Sâid'i, kızına dünlük etmesi için Halife'ye elçi olarak göndermiştir. Halife ve Sultan arasında uzun müddet yaşanan dünlük seremonilerinden sonra düğün yapılmış (1063), ancak, Tuğrul bey, sekiz ay sonra vefat etmiştir (Köymen 1976, 43-44).

Tuğrul bey döneminde hem Büveyhîlerle, hem de Abbasilerle hısımlık-akrabalık bağları kurulurken; Aralık 1055'te Büveyhîlerin Bağdat-Abbâsî halifelîği üzerindeki baskısına son verilmiş, Bağdat'ta tekrar halife adına hutbe okunmaya başlanmıştır.

Kısa bir süre sonra Büveyhîlerin Türk asıllı komutanı Arslan Besâsîrî, İsmailî-Fatımîlerin ciddi desteğiyle tekrar isyan ederek Bağdat'ta Abbâsî halifesini esir almış, Fatımî bayrağı dalgalandırmış, Fatımî halifesi el-Mustansır Billah adına hutbe okutmaya başlamıştır. Tuğrul bey ise, Bağdat'ı ikinci defa Büveyhî'lerden, Halife el-Kâim'i de esaretten kurtarmıştır (m. 1060).

Alparslan dönemi, Abbasilerle iyi ilişkilerin kuvvetlendiği dönem olmuş; Bağdat'ta Cuma hutbeleri onun adına okunamaya başlanmıştı.

Melikşah döneminde de Nizamülmülk'ün devlet tecrübeleriyle Abbasilerle olan ilişkiler gelişmiş. Bu dönem aynı zamanda Abbâsî hilafetini de tehdit eden Mısır odaklı Batınî propagandanın baş gösterdiği dönemdir. Melikşah dönemi aynı zamanda kendisinin inşa ettirdiği Şahdiz kalesine Abdülmelik Attâş önderliğindeki Batınîlerin konuşlanma ve Deylemlilerle işbirliği halinde kuluçka süreci olmuştu (er-Ravendî 2020, 151-152). Nitekim söz konusu Batınî akım Nizamülmülk'ü hedef almış; böylece hem Selçuklu, hem de Abbâsî devletlerini sarsmıştı.

el-Miyâneci'nin de ilim-irfan hayatına atıldığı Melikşah sonrası dönem, saray ve kardeşler arası taht entrikalarının yanısıra, Batınîlerle mücadele ve saraya sızmış Alamut kadrosunun suikastlarının arttığı dönem olmuştur.

### 1.1. Selçuklu Din siyasetinde vezirler, âlimler ve Batınîler

Büyük Selçuklu sarayında ve sultanların kararlarında vezirlerin ciddi roller, hatta bazan baş roller üstlendiklerini görmek mümkündür.

Büyük Selçukluların Abbâsî, İsmailî-Fatımî, Şii-Büveyhî ve Nizarî İsmailîlerle olan ilişkileri sürecinde Ebu'l Kasım Buzgânî el-Cüveynî (1038-1040), Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064), Nizamülmülk Kıvâmüddîn et-Tûsî (ö. 485/1092), Kıvamü'd-Dîn Ebu'l-Kasım ed-Dergüzînî (ö. 527/1133) gibi vezirler, hem aile içinde, hem sarayda, hem de bölgedeki devletlerle olan ilişkilerde aktif ve etkili roller oynamışlar (Karaoğlu 2011, 52-149).

Bu bakımdan, el-Miyâneci'nin idamı başta olmak üzere devrin Selçuklu devlet erkanı ve âlimlerine yönelik suikast, infaz ve idamların arka planının



görülmesinde söz konusu ilişkiler ağının olabildiğince aydınlatılması gereği açıktır.

Mutezilî vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) devrin Mu'tezilî-Hanefî ulemasının desteğini de yanında gösterme maharetiyle ağırlığını koyduğu Tuğrul bey dönemi, Eş'ârî ve Şafîî uleması başta olmak üzere Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve el-Furâtî gibi alimlerin hapsedildiği, İmam el-Cüveynî gibi alimlerin Hicaz'a kaçarak canlarını zor kurtardıkları, Emevîlerin Ehl-i beyte lanet etmeleri gibi Eş'arîlere lanet edilmesine varan "yaklaşık on yıllık bir mihne dönemi"ne dönüşmüştür (Ocak 2002, 90-92). Öyle ki, Selçuklu topraklarından dört yüzü aşkın âlim göç etmek durumunda kalmıştır.

Tuğrul Bey'den sonra işbaşına gelen yeğeni Alparslan, Mu'tezilî olduğu belirtilen vezir el-Kündürî'yi görevden almış, yerine İslam Türk tarihinin Selçuklu devrinde yeni bir teo-politik çığır açan Nizamülmülk Ebu'l-Hasan Ali b. İshak'ı (ö. 485/1092) vezir yapmıştır. Vezir el-Kundûrî ise, yeni vezir Nizamülmülk'ün vesilesi ve rızasıyla idam edilmiştir (er-Râvendî 2020, 115).

Büyük Selçuklular Döneminde Şia'yı doktora tezi olarak çalışan Adem Arıkan'a göre (Arıkan 2010, 125-126); Bağdat'ta Fatimîler adına hutbe okutulmasında Fatimîlerin Dâî'd-Duâtlarından Hibetullah el-Müeyyed eş-Şirazi'nin (ö. 470/1077) büyük rolü olmuştur.

Eş'arî-Şafîî mezhebi eksenli Nizamiye medreselerini 1067'de başta Bağdat olmak üzere kısa zamanda Belh, Nişâbur, Herat, Isfahan, Basra Merv, Âmul ve Musul gibi şehirlerde tesis eden Nizamülmülk, çalışmalarıyla, devrin Batınî/İsmâilî akımın hamisi olan Fâtımî halifeliğinin Irak-Horasan hattında çok özel yetiştirilmiş "Dâ'i"lerinin propaganda ve davetlerine karşı Büyük Selçuklu Devleti'nin teo-politik perspektifini de dizayn etmiştir.

Nizamiye medrese geleneğinin, Horasan ve Belh başta olmak üzere Hanefî olan bölgelerde Sünnî eksenli iç mezhep çatışmasını hızlandıran bir katalizöre dönüştüğü de vakıadır. Hatta Selçuklu Sultanı Sencer'in Din Siyaseti'ni çalışan Türk araştırmacı Abdurrahman Acar'ın tespitlerine göre (Acar 1997, 7); Nizamiye'de ders veren kimi Sünnî fakih ve kelamcılarının camilerde yaptıkları sohbet ve vaazlar, birliği tesis edecek yerde, yeni kavga ve ihtilaflara sebep olmuş, bu kavgalar Bağdat'ın sokaklarına taşmıştır.

Nizamiye medreselerindeki Eş'arî-Şafîî mezhep taassubunun dayandığı seviyeyi, Ebu Hâmid el-Gazzâlî gibi bir âlimin, Batınîliğin tehdit ve suikastlarla İslam dünyasını kasıp kavurduğu m. 1085'lerde, Şafîîliğin üstünlüğünü ispat ve Ebu Hanife'nin bazı görüşlerinin "şeriatı tersyüz ettiği"ni anlatan "el-

Menh l Min Ta'lik ti'l-Us l" adlı bir eser kaleme almasında görmek mümkündür (el-Gazz li 1970, 176-275).

Her ne kadar bazı arařtırmacılar (Kara 2007, 264-265), el-Gazz li'nin en son döneminde kaleme aldığı İhy u Ul mi'd-D n adlı eserinde (el-Gazz li 2005, 38-39) Ebu Hanife'nin ilmine, fikhına, irfanına ve takvasına dair övücü sözler söylediğini ve kendisinden nakiller yaptığını kaydetseler de; bu durum, el-Gazz li'nin, Sultan Sencer ile yaptığı görüřme sonrasındaki kanaat deęiřiklięi olarak deęerlendirilmektedir. Ancak çeřitli sebeplerle el-Gazz li'de söz konusu deęiřim görülse bile; bu, Ebu Hanife'ye karřı eser kaleme aldığı devrin mezhep taassubunu ve en seçkin Nizamiye ulemasının h let-i ruhiyesini yansıtması açısından önemli bir göstergedir.

## 1.2. Selçuklu-Batın  iliřkileri ve saraya sızmalar

Sultan Melikřah ve veziri Nizamülmülk, Hasan Sabbah'ın batın  akımlarına karřı bir yandan takviye edilmiř S nn lik ve Ebu H mid el-Gazz li eksenli hikmetle donanmıř s filikle toplum içinde, sahada mücadele ederken; dięer taraftan Alamut çevresinde stratejik/taktik-asker  temas ve kuřatma manevraları da yapılmaktaydı. Ancak Nizamülmülk' n, eli sarayın içine uzanmıř bir Batın  entrika ve suikaste kurban gitmesi, bir ay kadar kısa bir zaman sonra da Melikřah'ın ( .485/1092) benzer bir řüpheli ölümle vefat etmesi, Selçuklu yönetiminde oęulların mücadelesini ateřledi, Hasan Sabbah'a meydan açılmıř oldu.

Sultan Melikřah'ın ( .485/1092) kuřkulu bir komployla ölümünden sonra řehzadeler arasında taht kavgası almıř bařını gitmiřtir. Sultanın oęulları arasındaki mücadeleler, vezirler ve sair devlet erkanı arasındaki siyasi entrikalara imkan vermekle kalmamıř; Selçuklu'yu hedef alan Alamut ve güdümündeki Batın -Ta'lim -İsmail  fitne ve terör odaklarına açık hale gelmiř, onlara ciddi fırsatlar sunmuřtur. Selçuklu yönetimi adeta siyas  ve asker  entrikaların odağı haline dönüřmüřtür. Sultan kardeřler arası savařlarda Batın  askerler de konjonktüre göre ordularda görev almıř; kardeř savařlarında Batın ler bile kullanılmıřtır.

Nizamülmülk' n vezirlik dönemi aynı zamanda Selçuklu saray ve din erkanına yönelik İsmail  suikast ve Alamut taarruzlarının hızla arttığı dönem olmuřtur. Nitekim Nizamülmülk de, Eb  T hir-i Err n  isimli bir Hařhař fed isinin böyle bir saray suikastine kurban gitmiřtir ( . 485/1092).

Sultan Sencer devrinde sarayın en mahremine kadar sızan Hasan Sabbâh, hizmetçilerden birini satın almış, ayartmış, eline bir hançer vermişti. Sencer uykuda iken; hizmetçi, hançeri Sencer'in yanına başına saplamıştı. Sencer uyan-  
dığı anda başucunda bir hançer bulmuştu. Sultan, konuyu kimseye fark ettirme-  
den araştırırken; Sabbah'tan bir elçi şu mesajla geldi: "Eğer ben Sultan  
Sencer'in iyiliğini düşünmeseydim, sert yere saplanmış hançeri onun yumu-  
şak göğsüne saplatırdım" (Cüveynî 2013, 546, 559). Nihayetinde Alamut'tan  
hançerle gelen mesaj karşılıksız kalmamış, Sencer'den imtiyazlar kazanmıştır.

Alamut/Batınî akıma karşı mücadele veren Nizamülmülk'ün Batınî bir  
suikastle, yanısıra Sultan Melikşah'ın da öncesinde İsmailî işaretlerin rastlan-  
dığı şüpheli şekilde ölmeleri ve komutanı Emîr Bozkuş'un Kûhistan ve Tabas  
bölgelerindeki Nizârî İsmaililere karşı elde ettiği başarı sonrasında Sultan  
Sencer (ö. 552/1157), Alamut kale terör devleti ve suikast örgütü haline gel-  
miş İsmailîlere barış çağrısı yapan mektuplar göndermiş, onlarla saldırmazlık  
anlaşması yapmak durumunda olmuş, ödemeleri gereken haraçta indirimde  
bulunmuş, ücretsiz geçiş imtiyazları tanımıştır (Cüveynî 2013, 547).

Sultan Sencer, Hasan Sabbah'ın ölümüne kadar (ö. 518/1124) İsmailîlere  
dokunmamıştır.

İsfahan ve Bağdat gibi birçok bölgede Batınî/İsmailîlerle ciddi mücadele  
eden ve hatta kendisine Batınîlerce suikast girişiminde bulunulan Sultan Berk-  
yaruk ise, kardeşi Sultan Tapar'a karşı savaşlarda emir ve komutanları vasıta-  
sıyla Batınîlerle işbirliği içinde olmuş (Hodgson 1968, 443-445); Berkyaruk  
döneminde İsmailîler orduya ve saraya iyice sızmış, öyle ki İbnü'l-Esîr'e göre  
(İbnü'l-Esîr 1991, 265) halk ve muhalifleri Sultan Berkyaruk'u Batınî/İsmailî  
olmakla itham ve takbih etmişlerdir.

Zira Berkyaruk, h.493 /m.1100 yılında kardeşi Sencer ile yaptığı savaşta  
ordusunda yaklaşık 5.000 Bâtınî'ye yer vermiş, bu durum Berkyaruk'un  
onlara sempati duyduğu ve hatta halk arasında Bâtınî olduğu söylentilerine  
yol açmış (İbnü'l-Esîr 1991, 245, 251, 265); Sultan Tapar ise kuşatma altında-  
ki İsfahan Şahdız Kalesi'nde bulunan Batınî reisi Abdülmelik İbn Attâş (ö.  
487/1094) ve İsmailîlere erzak desteği sağlayan kendi veziri Sâdü'l-Mülk  
Ebu'l-Mehasin'i ve onun ileri gelen dört adamını Bâtınî oldukları gerekçesiyle  
İsfahan kapısında astırmıştır (Sevim-Merçil, 1995, 180-181).

Aynülkudat'ın yaşadığı süreçte Fâtımî/Batınî şerbetli Hasan Sabbah'ın  
(ö.518/1124) konuşlandığı kartal yuvası namı Alamut kalesi ve Nizârî-İsmailî  
devleti, bölgenin yanısıra Abbasî ve Selçuklu devletlerinin üzerine her türlü  
suikast, terör ve tedhişi boca eder vaziyetteydi. İsmailîler, devrin idareci, ve-

zir, ulema ve sufilerine yönelik suikastlarını sürdürürken; Abbasî ve Selçuklu başta olmak üzere o devirdeki pek çok saray ve devlet teşkilatlarına ciddi şekilde sızmayı da başarmışlardı.

Öyle ki Samanî (809-1005) sarayında bile dâîlerin faaliyetleri sonucunda Horasan emiri Nasr b. Ahmed'in (ö. 331/943) nedîmi Bekir en-Nahsebî, veziri Ebû't-Tayyib el-Mus'abî ve akrabaları, hususi kâtip (Debîr-i Hass) Ebû Bekir b. Ebî Es'as, Ebû Mansûr Çagânî, Hâcib-i Hass Keytas gibi önde gelen devlet ricali İsmailî daveti kabul etmişti (Nizamülmülk 2003, 240; en-Neseî 1991, 305-306).

Batı Karahanlı hükümdarı Hızır oğlu Ahmed Han (1081-1088 ve 1090-1095), zındıklık ve Batınîlik ithamıyla yargılanıp idam edilmiştir (Özaydın 2001, 408-409).

Sızmalar ve ithamların karmakarış olduğu bir saray ve toplum düzeninde en büyük felaket, güvenin ortadan kalkması, yargısız infazların baş vermesidir.

Nitekim ağabeyi Sultan Mahmud'a isyanında Melik Mesud'u teşvik eden veziri Üstâz Ebû İsmail, isyan bastırıldıktan sonra "dini ve inancının bozukluğu" ithamıyla 60'ı aşkın yaşında Sultan Mahmud tarafından öldürülmüştür (İbnü'l-Esir 1991, 446-447).

Nizamiye Müderrisi el-Kiyâ el-Herrâs da Bâtınîlikle itham edilmiş, konu Sultan Muhammed'e anlatılınca derhal yakalanıp tevkif ettirmiş, Halife el-Mustazhir Billâh'ın aracılığı ve tezkiyesiyle serbest kalabilmiştir (İbnü'l-Esir 1991, 266).

Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere, vakıa şu ki, İsmailî lider Hasan Sabbah'ın Selçuklu sarayında hacip ve vezirlerden hizmetçilere kadar "havas bir grubu" her çeşit suikast ve ölüm operasyonunu koordine edebilecek düzeyde yapılandırmıştır (Cüveynî 2013, 559).

### 1.3. Büyük Selçuklu'da Batınî/Alamut suikastları

Tarihçi Reşîdüddîn, Hasan Sabbah döneminde onun fedaileri eliyle katledilen devlet ve din büyüklerinden 48 kişilik bir liste oluşturmuştur (Reşîdüddin 1387, 128-135). Listedeki isimler arasında Vezir Nizamülmülk, Emîr Sipehdâr Argeş Melikşâhî, Rey Reisi Ebû Müslim, Dihistân Valisi Sunkurçe, İsfahan müftüsü Ebû'l-Muzaffer Hocendî, Rey Müstevfisi Ebû Amîd, Rey müftüsü Ebû Ca'fer Meşşâtî Râzî, Beyhak Reisi Ebû'l-Hasan, Sultan Sencer'in veziri Fahrülmülk b. Nizamülmülk, Sultanü'l-Ulema ve Beyhak Reisi Ebû'l-Kasım Esfzârî, Şâfiî büyüklerinin reisi Abdülatîf Hocendî, Sultan

Muhammed Tapar ve Sultan Mahmud'un ünlü emiri Aksungur el-Porsukî, Sultan Muhammed'in saray hocası Emîr Zâhid Sultan, Sultan Mahmud'un veziri Sümeyremî gibi isimleri de zikretmektedir.

Klasik tarihçiler tarafından sadece isimleri değil, Batınîlerce nasıl öldürüldüklerine dair detayları bile nakledilen Selçuklu ve Abbasi devletinin önemli isimlerinden bazıları şunlardır: Sultan Berkayaruk, Sultan Muhammed Tapar, Sultan Davut, Halife Müsterşid Billah, Halife er Raşid, Vezir Nizamu'l-Mülük, Vezir Ahmet Bin Nizamülmülk, Vezir Fahrü'l-Mülk Bin Nizamülmülk, Vezir Cemalettin Ebu'l-Kasım Abdullah Bin Ali el-Kaşanî, Vezir Abdurrahman Sümeyremî, Vezir Ebu Nasr Ahmet Bin Ebu'l-Fazıl, Vezir Ebu'l Ali Bin Said, Emir Aksungur Porsukî, Emir Erkuş, Emir Cenâhü'd-Devle, Emir Ebu Müslim, Emir Vehsudân, Emir Üner, Emir Gümüştegin, Emir Mevdud Bin Altunekin, Emir-i Gürcistan, Emir-i Mazenderan, Rey Emiri Abbas, Emir Amuştekin Şirgir, Emir İhtiyârü'd-Din Gevherü't-Tâci, İsfahan Kâdısı Ubeydullah el-Hatib, Nişâbûr Kâdısı Saîd Bin Ebî Muhammed, Şafî Fakihî Ebu'l-Kasım Mesud Bin Muhammed el-Hocendî, Âlim Ebul-Mehâsin Er-Ruyani, Zeynüslâm Ebû Sad Muhammed el-Herevî, Nedîm Mukarreb Cevher, Kâdı Ebu el Keşşab, Vaiz Ebû Ca'fer Bin Meşşat, Abdurrahmân-ı Horasanî, Şâfi Fâkihî Abdü'l-Vahid Bin İsmail, Kâdı Sa'id Bin Muhammed B. Abdurrahman, Fakih Ahmet Bin Hüseyin el-Belhî (Atıcı 2005, 120- 139, 241-242; Ülkümen 2019, 106-155).

Alamut/Batınî suikastları bağlamında Sultan Alparslan'ın Malazgirt zafereinden kısa süre sonra (ö.1072), Maveraünnehir'e yöneldiğinde bir suikaste kurban gitmesinin arka planı da irdelenmeye değerdir. Zira onun mağlup bir kale muhafızı yahut Yusuf adındaki esir bir askeri tarafından şehit edildiği kaydediliyorsa da; İbn Kalânîsî gibi bazı kaynaklarda Sultan Alparslan'ın da Batınî biri tarafından suikaste uğradığı kaydedilmiştir (Nizamülmülk 2007, 8; İbn Kalânîsî 1983, 169-170).

el-Bündârî'nin verdiği bilgiye göre (2016, 136–137); Sultan Sencer'in veziri Ebu Nasr Muînüddin el-Kâşânî (ö. 521/1127) da, Hasan Sabbah'ın ölümüyle birlikte yerine geçen Buzurg Ummid'in Selçuklu yönetimi ile olan anlaşmayı bozması yüzünden yeniden ciddi bir mücadeleye başlamış, nihayet Nizamülmülk gibi, İsmailî bir suikastle öldürülmüştür.

İsmailî-Batınîler, Abbasi hilafetini de hedef almış; örneğin, Halife el-Müsterşid'i (ö.529/1135) Merağâ'da, yerine geçen oğlu er-Râşid Billah'i

(ö.532/1138) de İsfahan'da bıçaklayarak öldürmüşlerdir (Reşîdüddîn 2010, 201-202).

İslam dünyasındaki bu tablo, Aynülküdat el-Miyâneci'nin göz açtığı kaos ve kanlı dönemin ortalama vaziyeti kabul edilebilir. el-Miyâneci adeta cadı kazanının ortasında gözlerini açmıştır.

## 2. EL-MİYÂNECÎ'NİN İDAMINDA VEZİR ED-DERGÜZÎNÎ'NİN (ö.527/1133) ROLÜ

### 2.1. ed-Dergüzînî'nin kişiliği ve sarayda üstlendiği Alamut eksenli rol

Kaynaklarda nisbesi ed-Dergezînî veya ed-Dergüzînî olarak geçen vezir, Ebu'l-Kasım Nasır b. Ali ed-Dergüzînî el-Enesâbadî (ö.527/1133) olarak bilinir. Hemedan'ın Enesâbad kazasından olmasına rağmen, kendisini Dergüzîn'e nispet etmektedir.

Günümüzde Hemedan eyaletinin sekiz ilinden biri olan Rezen, tarihi kaynaklarda A'lem vilayeti olarak geçmektedir ki, bu vilayetin merkezi, kaynaklara göre Dergüzîn ismi ile anılmıştır (Le Strange 1905, 186). el-Bündârî ise Enesâbad'ın A'lem ikliminde bir çiftlik, Dergüzîn'in de oraya yakın yer olduğuna dikkat çekmektedir (2016, 118).

Dergüzîn, Hemedan'ın 83 km kuzeydoğusundadır. Dergüzîn'de Bektaşî tekkelerinin yanı sıra Cevlakîler, Kalenderîler, Haricîler ve Hasan Sabbah'a bağlı Melahide dergahları mevcuttur. Aşura gününde ise Selmanîler yas törenleri tertiplemektedir (Coşkun 2011, 11-21).

el-Bündârî, vezir Ebu'l-Kasım'ın kendisini, Enesâbad'a değil de, daha büyük bir bölge olduğu için Dergüzîn'e nispet ettiğini yazmaktadır (2016, 118). Ancak, ed-Dergüzînî'nin çok yüzlü ve hilekâr kişiliği göz önüne alındığında; kendisini koyu mülhid yapıdaki Enesâbad'a değil de, mülhid varlığının yanısıra daha muhafazakâr görünen Dergüzîn'e nispet etmesini, Dergüzîn'in, vezirin çok yüzlü kimliğini dilediği gibi tanımlamaya imkan veren bir sosyal ve teolojik yapıda olmasından kaynaklandığını söylemek de mümkündür.

Vezir ed-Dergüzînî hakkında en kapsamlı bilgileri veren el-Bündârî, babasının, ahalsinin çoğunluğu İsmailî, Mezdekî, Hürremî ve mülhid olan Enesâbad'da bir çiftçi olduğunu; onu İsfahan'a getirip yazıya, cürete ve kılıç çalmağa, hırsızlık yahut yüzüzlüğe alıştırdığını nakletmektedir (el-Bündârî 2016, 118). ed-Dergüzînî'ye dair, kim ona iyilik etti ise, onu, öldürmüştür, de-

mekte; iddiasının ispatına, es-Sümeýremî ve el-Aziz'i öldürmesini kanıt getirmektedir.

el-Bündârî ve İbnü'l-Esir başta olmak üzere kaynaklar, ed-Dergüzîni'yi, hîlebâz, kan dökücü, sultan kardeşlerin arasını kendi ikbal ve menfaatine göre açan, sultanın tuğra-tomar ve alametlerini elde edip kendisi için tehdit gördüklerinin kanını dökecek kadar zâlim, Alevîleri katlederek Sünnî, Sünnîleri öldürerek Alevî görünen çok yüzlü, kıskırtıcı, fırsatçı, hırsız, rüşvetçi, hazineyi hortumlayan, devlet tecrübesi olmayan, cahil, sonradan görme, intikamcı ve kindar olarak nitelemekte, bunlara dair yaşanmış örnekler nakletmektedir.

el-Bündârî, Vezir ed-Dergüzîni'nin kişiliği şöyle tanımlamaktadır: "Bu adama vezirlik ismi verildiği gibi, çokluklar (bolluklar) azlığa munkalip oldu. Bu adam, çiftçilikle uğraşmayı bırakıp, kendisine Türk illerini (kazalarını) itaat ettiren ve öküzleri salıverip devlet postuna geçen ilk fellâhdır. Katletti, haysiyet yırttı, kan dökmeyi reva gördü ve döktü. Münkerâtı meşru kıldı, meşruâtı münker gördü, asaletli kimselere düşman oldu, intizamı bozdu, Batınîlere yardımda bulundu. Cahiliyet adetini, izhar etti. Ahrarı öldürmeğe ve perdeleri yırtmağa başladı" (el-Bündârî 2016, 134).

Selçuklu tarihi kaynakları, İsfehsalar (Başkomutan) ve Büyük Hacib (Genel Sekreter) olan Ali bin Ömer bin Sürme (Alibar) ile veziri ed-Dergüzîni'nin işbirliği içinde Selçuklu'ya verdikleri maddî-manevî-idarî zararları ve yolsuzlukları "on mefsede" olarak detaylıca aktarmaktadır (el-Bündârî 2016, 115-118).

ed-Dergüzîni'nin siyasi rakibi ve kendisini idam edecek kadar düşmanı olan Azîzüddin el-Müstevfi'nin, el-Kâtib el-İsfahanî'nin amcası olması sebebiyle, onun ed-Dergüzîni'ye dair teşhis ve nitelemelerine temkinli yaklaşmak gerektiği söylenebilir; ancak el-Bündârî dışındaki klasik kaynaklarda nakledilen bilgiler de, el-Kâtib'in nitelemelerini doğrular mahiyettedir. el-Kâtib'in dönemin siyasî, dinî ve sosyal hadiselerine amcası kadar yakın olduğu düşünülmüşse; teşhis ve tespitlerinin doğruluğunu teslim etmek gerekmektedir.

Yanısıra el-Bündârî'nin altını çizdiği üzere (2016, 134, 140), ed-Dergüzîni'ye dair söz konusu kişilik teşhisi ve kanaatler, sadece el-Kâtib'in kendi görüşü değil, aynı zamanda Selçuklu ve Abbasî veziri olup entrikalı dönemde vezirliği elinin tersiyle iten Enûşirvân b. Hâlid el-Kâşânî'nin (ö.532/1138) naklettiği somut bilgi ve tecrübelerdir.

İbnü'l-Esir başta olmak üzere kaynaklar, vezir Ebu'l-Kasım ed-Dergüzîni'nin, Selçuklu sultanı Mahmud ile Halife el-Müsterşid arasındaki Bağdat

buluřmasında (h.521/m.1127), Selçuklu'nun menfaatine hanel getiren ve devlet protokolüne aykırı olan faaliyetleri sebebiyle tevkif edildiđini; Sultan Sencer, Rey'e gidinceye kadar yaklařık bir buçuk yıl vezirin hapiste kaldıđını kaydetmektedir (İbnü'l-Esir 1991, 508).

Aynı řekilde arařtırmalar, ed-Dergüzîni'nin rüřvetle Büyük Hacip Urgan'ı tarafına çekip Sultan Sencer'in kızı olan Sultan Mahmud'un eřinin veziri olarak ikinci kez vezirliđe getirildiđini nakletmektedir (Merçil 2007, 467). Ki Sultan Sencer, önce kızı Mahmelek hatunu, o vefat ettiđinde ise diđer kızı Gevher Neseb'i yeđeni Mahmud ile evlendirmiřti.

Sultan Mahmud'un ölümü sonrasında, ed-Dergüzîni ve dostlarının el birlik tahta oturttukları ođlu Davut'un, amcaları Sultan Sencer ve Sultan Mes'ud'a karřı isyan halinde ve Halife Müsterřid ile ittifak içinde olduđu süreçte; Sultan Mes'ud, Halife Müsterřid'i esir almıř, ancak Sultan Sencer'in ricası ve halifeden bir miktar da para alması üzerine onu tekrar hilafet makamına iade etmiř, çadırda koruma altına almıřtı (İbnü'l Esir 1992, 34-35). Fakat tevafuka bakın ki, Halife Müsterřid, Sultan Mes'ud himayesi altında iken, yanındaki muhafızının onu yalnız bıraktıđı esnada yirmiyi aşkın Batını tarafından kendisine müsl uygulanacak kadar ağır bir suikastla öldürülmüřtür.

527/1133 yılında Sultan Tuđrul ile kardeři Sultan Mesud arasındaki savařta etkin rol oynayan ed-Dergüzîni, savař sonucunda kardeři Mes'ud'a yenilen Sultan Tuđrul tarafından savař meydanında "Batınıliđi açığa çıktıđı" gerekçesiyle idam edilmiřtir. Kaynaklar Sultan Tuđrul'un, veziri ile gerçekleřtirdiđi savařa dair müzakerede, ne tür bir hazırlık yaptıđına dair kendisine yönelttiđi soruya, ed-Dergüzîni'nin, Hařiřilerden bir muhafız alayı teřkil ettiđini ifade etmesi üzerine; Tuđrul'un, "sapık akide ve ilhadının açığa çıktıđı"nı söylediđi ed-Dergüzîni'yi hemen orada idam ve infaz ettiđini nakletmektedir (el-Bündârî 2016, 155-156).

Sultan Tuđrul'un, ed-Dergüzîni'ye, "Senin bozuk itikadını ortaya çıkartan ve seni öldürmem hususunda beni vebalden âzad eden Allah'a hamdolsun" deyip onu idam ettiđi nakledilmektedir (el-Hüseynî 1933, 103-104; el-Kâšanî 1985, 203).

Sultan Melikřah sonrası on-on beř yıllık süreç Büyük Selçuklu İmparatorluđu için fetret devri sayılabilir. Alamut'a konuřlanmış Sabbah, bu fetret devrinde kaleyi tahkim etmiř; Alamut, Selçuklu'yu ve Abbasî hilafetini hedef alan bir suikast üssüne ve stratejik terör merkezi haline dönüřmüřtü.



Kaynaklar, ed-Dergüzînî-Alamut bağlantısına dair, çok stratejik ve hayati bir operasyon bilgisini de aktarmaktadır. ed-Dergüzînî'nin sadece şu stratejik operasyonu bile, onun Alamut/Batınî bağlantılı kişilik ve pozisyonuna dair hükmün sağlaması kabilindedir:

Sultan Muhammed Tapar, Sabbah ile Haçlılara karşı mücadeleyi öncelikli hedef olarak belirlemiş; 503/1109'da Alamut kuşatılmış; ancak kış şartları sebebiyle beklenen netice alınamamıştı. 505/1111'de Ânûştegin Şîrgîr'i Alamut/-Batınî terörü kökten kazımak üzere görevlendirmiş; Alamut üzerine sevk etmişti.

Şîrgîr, Kelâm ve Bire başta olmak üzere Bâtınîlerin elinde bulunan çeşitli kaleleri almış; uzun süreli kuşatma ve taarruz planları yaparak Alamut kalesini teslim almaya karar vermişti. Nihayet Sultan Tapar, 511/1117'de Şîrgîr'i, Emir-i Sipehsâlar (Başkomutan) tayin edince Alamut kuşatmasını başlatmıştı.

Mancınıkla hedefe aldığı Lemasar ve Alamut kalelerinin etrafında emîr ve komutanların barınacağı evler ve karargahlar kurarak uzun süreli bir kuşatma programı uygulamaya konulmuştu. Sultan Tapar, erzak ve lojistik destek sağlamakta; Şîrgîr'in, Hasan Sabbah ve örgütünü Alamaut'ta yok etme planı adım adım gerçekleşmekteydi. Her türlü giriş-çıkışı engelleyen kuşatmayla kalede erzak sıkıntısı baş göstermişti. Açlık ve sefalette dayanamayıp emân dileyen kadınlar ve çocuklar kaleden dışarı çıkarılmış, uygun bir bölgeye yerleştirilmişti.

Kalede gıda, erzak ve içecek kalmamıştı; Sabbah'ın nefes borusu kesilmek üzereydi. Üst düzey Batınî/İsmailî kale kadrosu da bir başka bölgeye göç etmek için müsaade istemiş iseler de, izin verilmemişti. Adeta kalenin alınması kat'îleşmişti (er-Râvendî, 2020, 158).

İlginç bir tevafuk ki, Sultan Tapar, o gün vefat etmiş; en az bunun kadar önemli ve ilginç olan şu ki, Selçuklu sultanın ölüm haberi, kaledeki Batınî/İsmailîlere aynı gün, kaleyi kuşatmış olan Selçuklu ordusuna ise bir gün sonra ulaşmıştı (İbnü'l-Esir 1991: 420).

Böylesi stratejik ve hayati bir süreçte Enûşîrvân b. Hâlid el-Kâşânî ve el-Kâtib'e göre; ed-Dergüzînî ve Alibar devreye girmiş; Selçuklu'nun dirayetli kuşatma baş komutanı Şîrgîr'in gözaltına alınması kararı çıkartılmıştır. Hatta Şîrgîr lakabıyla ünlü Emir Nuş Tegin'in h.525/1130-31 yılında Sultan Mahmud b. Muhammed b. Melikşah'ın veziri Ebu'l-Kasım Nasır b. Ali ed-Dergüzînî'nin emriyle katledildiği dipnotu düşünülmüştür (Cüveynî 2013, 558).

İbnü'l-Esir, vezirlerin karar ve tesirlerine değinmeksizin, Sultan Tapar'ın vefat haberinin alınması esnasındaki ortamı; "Muhasarayı kaldırıp gidersek ve bu durum onların kulağına giderse kaleden inip üzerimize gelirler ve hazırladığımız bunca yiyecek ve zahireyi alırlar; yapılacak en doğru iş, Alamut'u fethedinceye kadar muhasarayı sürdürmektir" şeklinde, emirlerle istişare eden ve "muhasaraya devam" kararını ortaklaşa alan Şîrgîr'in etrafında, akşamdan sonra tek bir emir yahut komutan dahi kalmadığını anlatmaktadır (İbnü'l-Esir 1991, 420). "Akşam olunca birbirleriyle istişare etmeden çekip gittiler, Şîrgîr'den başka kimse kalmadı" demektedir.

Böylece Sabbah ve kadrosunun tam da nefesleri kesilmek üzere iken, dokuz ayı aşkın süren Alamut kuşatması mağlûbiyete evrilmiştir. el-Bündârî, tabloyu şöyle aktarmaktadır:

"Alamut kalesini, muhasara etmekte olan asker, kaleyi fethetmeğe yaklaşmış ve muhasaranın maksada muvafık surette neticeleneceğini müşahede etmiş iken, ed-Dergüzînî, mülhitlere (Batınîler) meybinden ve onlara yardım etmeğe söz vermiş olduğundan, askeri dağıtmağa başladı. Ve askerin reisi olan Büyük Emîr Enüştekin Şîrgîr'i tevkiif etmeğe emir (izin) çıkarttı. Bunun üzerine asker, muhasarayı bırakarak, intizamsız bir surette, çekilmeğe başladılar. Alamut'dakiler, bunları takip ederek, bir kısmını katlettiler, kalanları da şarka ve garba dağıtdılar. Kale ahali, kalelerine, iki yüz binden fazla dinar kıymetinde silahlar ve erzak naklettiler" (el-Bündârî 2016, 116-117).

Bir imparatorluğun kaderinin en hayati noktasında ve tarihin akışını değıştirecek türden bir stratejik vakitte yapılan böylesi bir manevrayı, değıl ed-Dergüzînî için, herhangi bir Selçuklu veziri için dahi iyi niyet veya gaflet ile izah etmek mümkün görünmemektedir.

el-Hüseynî, er-Ravendî ve el-Bündârî gibi tarihçiler, Alamut kuşatmasının kaldırılmasında, Emîr-i Hacib Ali Bâr ve naibi Ebu'l-Kasım ed-Dergüzînî'nin başrol oynadıkları hususunda ittifak halindedirler (Keleş 2013, 150).

Bazı Türk tarihçileri Sultan Sencer'in, Tuğrul beyi tahta oturtup tüm Selçuklu'da onun adına hutbe okuttuktan sonra Ebu'l-Kâsım ed-Dergüzînî'yi de kendisine vezir olarak atamasına rağmen; melik Davud'un Sultan Tuğrul'a isyanı ve onunla savařması hususunda Vezir ed-Dergüzînî'nin teşvikçi olduğuna dikkat çekmektedir (Sevim-Merçil 1995, 244). Kaynaklar da bunu desteklemektedir.

Aynı şekilde 512/1118 yılında Sultan Sencer ile yeğeni Sultan Mahmud arasındaki savařta, ed-Dergüzînî ve Emir Hacib Ali Bâr'ın amcasına karşı

savaş için kışkırttıkları Sultan Mahmud'un askerleri yenilmiş, bozguna uğramıştı. Ancak Sencer, yeğenini merhametle huzura çağırmişti. Fakat Mahmud'un etrafını el-Kâtib'in tabiriyle "mülevvesler" yani kirli işleri çeviren düzenbazlar kuşatmış, akl-ı selim düşünmesine fırsat bırakmıyorlardı (el-Bündârî, 2016, 115-119). el-Kâtib'in "mülevvesler" diye nitelediği kimseler, yine Emir Alibâr ve ed-Dergüzînî'den başkası değildi.

Sencer'in hazinesinden çarptığı bir kısım mal ile Mahmud'u huzura getirmeyi taahhüd ederek soluğu İsfahan'da alan ed-Dergüzînî, yolda karşılaştıkları vezir Kemalülmülk es-Sümeiremî'ye söylediği çeşitli yalanlardan anlaşılıyor ki, sulh yerine farklı bir oyun tezgahlamıştı.

Ancak Sultan Sencer ve yeğeni Mahmud'u arasındaki barış sürecinde vezir Kemalülmülk, ed-Dergüzînî'nin entrikalarını boşa çıkarmış, barış tesis etmiş, kendisi de vezirlik makamında kalmıştı.

Savaş sonrası böylesi stresli ve gel-gitli barış ve telaş ortamını bile fırsata çeviren Emir Alibâr ve ed-Dergüzînî ise, Sultan Sencer ile özel görüşmeler yapmış, bazı temiz insanları iftira ve bühtanlarla yaftalamışlar. Nihayetinde Sultan Sencer'e, çok önemli iki devlet adamını kendi eliyle ortadan kaldırmışlar; Selçuklu'nun en cömert emiri ve Bağdat şahnesi Mengübars ve Kasab Karatekin'in boyunlarını vurdurtmuşlardır (el-Bündârî, 2016, 119-122).

Tevafuka bakın ki, bu gelişmenin üzerinden çok da uzun bir vakit geçmeden, henüz üç yıl dolmadan, Vezir Kemalülmülk es-Sümeiremî de Hemedân'da Batınîlerin planlı bir suikastine kurban gitmiştir (el-Bündârî 2016, 126; İbnü'l-Esîr 1991, 475).

Türk tarihçisi Erdoğan Merçil, ed-Dergüzînî'nin bir başka yüzünü göstererek; Irak Selçuklu Devleti'nin başlangıcında rüşvetle ilgili öne çıkan iki şahsiyetten birinin Vezir ed-Dergüzînî olduğunu örnekleriyle kaydetmektedir (Merçil 2007, 466).

Nitekim ed-Dergüzînî, Sultan Mahmud'a, Aynülkudat el-Miyâneci'nin de mektuplaştığı talebesi ve yakın dostu olan vezir Azîzüddin el-Müstevfi'yi hapse atması halinde kendi malından üç yüz bin dinar ödeme yapmayı teklif etmiş; Sultan da bu rüşvet teklifini geri çevirmemiş, el-Azîz'i Bağdat'ta gözaltına aldırıp hapsettirmişti (el-Bündârî 2016, 142-143). ed-Dergüzînî ise ödemeyi kendi malından değil, müsadere ettiği mallardan yapmış; Sultan Mahmud'a yaptığı ödeme tamamlanamadan, sultanın ömrü tamamlanmıştı.

Kaynaklar Selçuklu'da ed-Dergüzînî'yi sultanları ayartarak kalpazanlık yapan bir sima olarak göstermektedir (Durdu 2018, 535). Öyle ki, ed-Dergüzînî-

nî'nin vezirliđinin idarede, ekonomide ve piyasadaki tesirleri, "Halisin pazarı dūřtı, mađıřıř (sahte) revaç buldu" řeklinde darb-ı mesel ile özetlenir olmuřtur (el-Bündârî 2016, 241).

Attıđı stratejik adımlar dikkate alındıđında ed-Dergüzînî için, Alamut/Batınîlerin Selçuklu sarayındaki setr-i avretli veziri diye nitelemek mümkün olmaktadır. Daha dođrusu, denebilir ki, Selçuklu sarayındaki özel eđitimi, havas bir Alamut/Batınî veziri, yapsa yapsa ancak vezir ed-Dergüzînî'nin yaptıklarını yapabilirdi.

## 2.2. el-Miyâneci'nin idamında (ö.525/1131) ed-Dergüzînî'nin pozisyonu

Vezir ed-Dergüzînî'nin yukarıdaki tarihi verilerle fotođraflanan entrikacı kiřiliđi, bozuk sicil, Alamut/Batınîleriyle ilintili stratejik duruđu ve somut bađlantısı, idam ve suikastlere kurban gitmiř diđer birçok Selçuklu naib, vezir, hâcip ve âlimde olduđu gibi, Aynülkudât el-Miyâneci'nin idamının arka planının aydınlanmasında da önem arz etmektedir.

el-Miyâneci'nin, "manevi mürřidim" diye yad ettiđi Ebu Hamid el-Gazzâlî'ye yönelik Batınîlikle mücadelede noksan ve yetersiz kaldıđı eleřtirisinde bulunması kayda deđerdir (el-Miyâneci 1362 (2), 115). Zira Ebu Hâmid el-Gazzâlî, Selçukluda Bâtınîlerin fikirlerini de tahlil edip iddialarını felsefi ve mantıkî yöntemlerle çürütmeye çalıřtıđı Makâsıdü'l-Felâsife'sinin yanısıra; direkt onların görüř ve faaliyetlerini hedef alan Fezâihu'l-Bâtıniyye, Hucetü'l-Hak, Kavâsimü'l-Bâtıniyye, Cevâbü Müfassılı'l-Hılâf, el-Kıstâsü'l-Müstakîm gibi eserler kaleme almıřtır. Bu çabaların sahabi olan el-Gazzâlî'yi eleřtirmesi, el-Miyâneci'nin devrin Batınî akımlarına karřı duruřunu göstermesi bakımından da önemlidir.

el-Miyâneci'nin, suikast ve terör örgütüne dönuřmüř Alamut/Batınî akıma, el-Gazzâlî ve Nizamiye ekolünden çok daha sert ve keskin bir duruđu sergilediđini söylemek yanlış olmasa gerektir. Onun bu duruđu, muhtemeldir ki, ed-Dergüzînî'nin dūřmanlıđının kaynađı ve gerçek sebebi olabilir. Bu yüzden Aynülkudât el-Miyâneci'nin idam edilmesi süreci bađlamında, dönemin veziri ed-Dergüzînî'nin (ö. 525/1133) kimliđi ve Batınî-İsmailî bađlantılarının arařtırılması ve ortaya konması geređi açıktır.

Vezir ed-Dergüzînî'nin el-Miyâneci'ye yönelik hased ve kinini, dinî veya ilmî bir sebeple gerekçelendirmek mümkün görünmemektedir. Zira ed-Dergü-

zîni'nin dinî ve ilmî bir yönü yoktu ki, Aynülküdat'ı bu bağlamda kendine engel, kendi önünün açılması için yok edilmesi gereken bir rakip olarak görsün. Veya Aynülküdat el-Miyâneci, ed-Dergüzîni'nin vezirlik koltuğuna göz dikmiş biri değildi ki, bin bir dereden su getirerek onu idam edip derisini yüzdürecek ve nâşını yaktıracak kadar kinlensin. Şekvâ'l-Garib'te görülmektedir ki, idamına bahane edilen irfanî fikirleri, Kur'an, Sünnet ve el-Gazzâlî başta olmak üzere kendisinden önceki İslam büyüklerinin görüşleriyle müeyyedir. el-Miyâneci'nin idamının ilmen daha da ağır tarafı, böyle bir idam ve cezalandırma türünün ne Kitap'ta, ne İslamîlikta, ne de insanlıkta olmamasıdır.

Dolayısıyla ed-Dergüzîni'deki kin ve öfke, çok daha derin, kronik ve stratejik olmalıdır. Bu noktadan hareketle denebilir ki, ed-Dergüzîni'nin Alamut/Batınî bağlantısı yahut Cüveynî'nin dikkat çektiği üzere (Cüveynî 2013, 559) Alamut'un/Sabbah'ın Selçuklu sarayında yapılandığı "havas/özel eğitilmiş has adamlardan" biri olup-olmadığı hususu, meselenin can damarını teşkil etmektedir.

el-Bündârî'nin, Vezir ed-Dergüzîni'nin ilginç kişiliğini ve bir o kadar da stratejik karakteristiğini ifade ettiği şu niteleme, vezirin yetki ve maharetiyle gerçekleştirilen Batınî suikastlarla birlikte dikkate alınmalıdır: "Bazen Alevîlerin kanlarını dökmekle Sünnîlik izhar ederdi ve bazen Sünnî eimmeyi (ulema ve önderleri) öldürür Şîlik davasında bulunurdu" (el-Bündârî 2016, 141).

ed-Dergüzîni hakkında, Zübdetü'n-Nusra'nın müteselsil ortak müellifleri kabul edilen Enûşîrvân b. Hâlid el-Kâşânî, 'Îmâdu'd-Dîn el-Kâtib el-İsfahânî ve Kıvâmüddîn el-Bündârî'den nakledilen şu teşhisin gerçeklik payı çok yüksek görünmektedir: "O, mülhidlere (Batınîlere) meyletmiş ve onlara yardım etmeye söz vermiş" bir kişidir (el-Bündârî 2016, 119, 137).

Onların bu ortak kanaati, döneme, olayları gözleme imkanına ve bilgi kaynaklarına yakın olmaları sebebiyle de elbette önemlidir.

Devrin saray kasidesi Muizzî'nin (ö.521/1127) mübalağalı kasidesinden başka, ed-Dergezîni hakkındaki kötü kanaatin aksini belirten bir kaynak da söz konusu değildir. Sadece Muizzî mahlaslı Emîrû's-şuarâ Muhammed b. Abdilmelik-i Nîşâbûrî, elli beyitlik "Vezir Ebu'l-Kâsım-i Dergüzîni'ye Övgü" başlıklı kasidesinde, onu adeta yere-ğöğe sığdıramaz, övgü dizeleri inşad eder (Muizzî 1984, 308-310):

"Meliklerin süsü/rehberi, vezirlerin başı ve dinin doğrusu Ebu'l-Kâsım,  
Güneş kadar cömert ve hünerin kıblesidir o.

O'dur nâmı, Doğuya ve Batıya ulaşmış olan vezir.

O'dur nûru, denize ve karaya ulaşmış bir dolunay, o.

Gadrı/zulmü yok etmede vekilidir o,  
 Ali'nin zülfikârı ve Ömer'in kamçısıyla her ikisinin.  
 Senin emniyetinle acıdan arınır nice gönül/kalp;  
 Nice baş, senin emrinle kurtulur şerden..."

Onun yetkisi ve Batınî elamanlarla gerçekleřtirdiđi stratejik infaz ve suikastlar nazar-ı dikkate alındığında; adil, vicdanlı ve mizanlı bir akıl "ed-Dergüzînî, el-Bündârî'nin kaydettiđi gibi ister Batınî olsun ister olmasın, fakat bütün bunları ancak çok güçlü ve özel eğitimli bir Batınî gerçekleştirebilir" demekten kendini alamaz.

Şayet ed-Dergüzînî Alamut/Batınî bağlantılı havas bir eleman ise; bir Batınî olarak ed-Dergüzînî'den, kendisinin Alamut'un hizmetinde yahut Batınîlere mensup olduđunu izhar ve itiraf etmesini beklemek abestir, Batınîliđin yapısı ve eğitim tarzı bakımından muhaldir.

el-Bündârî, Aynülkudât el-Miyâneci'yi ed-Dergüzînî'nin katlettikleri arasında saymakta ve şunları kaydetmektedir: "Bu zât, büyük imamlardan ve keramet sahibi velilerden idi. Dinî eserler meydana getirmekte, Ebû Hâmidilgazâlî'ye halef idi. Ulema kıyafetinde olan, bir takım cahiller, buna haset ettiler. Bunları, el- Mıyançî aleyhine ed-Dergüzînî, teşvik etmişti. el-Mıyançî'ye eziyet etmeđe başladılar, mesele büyüdü. Nihayet vezir, el-Mıyançî'yi, Hemedan da astı. Bu hususta ne Allah'ı, ne de imanı düşündü" (el-Bündârî 2016, 141).

Nizamiye geleneđinin aşk ekolünden olan el-Miyâneci, hem Selçuklu yönetiminin kendi içinde, hem de Selçuklu-Abbasî dayanışmasında bir köprü ve birlik harcı olarak adeta bir tevhid duruşu ve kardeşliđi tesis etme misyonu üstlenmişti. Bu duruş ve misyonunun, ed-Dergüzînî'nin Alamut/Batınî eksenli havas görevlerine ve stratejik manevralarına engel teşkil ettiđini idrak etmek zor deđildir.

el-Miyâneci, Müslüman toplumda öncelikle birlik ve kardeşliđin tesis edilmesinin şart olduđu inancına öylesine bađlı ve bu anlayış onda öylesine köklüdür ki, birlik ve dirliđe hanel getirecek herhangi bir mezhep taassubunu dahi kabul etmemektedir. Bir mezhep, kişiyi Allah'a ulaştırıyorsa, gerçekte o İslam yoludur, aksi halde kişiye hiçbir marifet sağlamıyorsa, küfürden daha kötüdür, çıkışı yapan el-Miyâneci'nin, yaptıđı aşk çağrısı o devir için de, bugün için de manidardır (el-Miyâneci 2015, 28):

"Ateşler döküp yakayım bu mezhep ve dine  
 Mezhebin yerine aşkını koyayım, aşkı önüme.

Öyle ki paramparça kalbimde saklı bir aşk  
Maksûd yolundur senin; ne mezheb ne din, önümde!”

el-Miyâneî'nin İslam toplumundaki bu birlik, dirlik ve kardeşlik yaklaşımı, suikastlerle ölüm kusan Alamut/Batınî akım ile işbirliği içinde ve hatta onların misyonlarına hizmet eder haldeki ed-Dergüzînî için oyun bozan ve acilen ortadan kaldırılması gereken bir âlim tavrı olsa gerektir.

Yanısıra el-Miyâneî'nin, Selçuklu sarayında Azizüddin el-Müstevfî gibi vezir, naib ve haciplerle irşad iletişimi ve sohbet halinde olması, uyarıcı mektuplaşmaları, ed-Dergüzînî'nin gölgesi altındaki Sultan Mahmud idaresi başta olmak üzere yönetimde sergilenen adaletsiz uygulamaları hak ölçülerle tahlil edip eleştirmesi (el-Miyâneî, 1362 (2), 166-168, 386), ed-Dergüzînî'nin idam etme güdüsüne katalizör etkisi yapmış olabilir.

Geriye ise el-Miyâneî'nin idam için gerekli bahanenin oluşturulması kalmıştır. el-Bündârî'nin de altını çizdiği üzere, ed-Dergüzînî'nin teşvik ettiği cahil ulema takımı maharetiyle, idamına dinî bir kılıf uydurulmuştur ki, devrin genel yapısı bakımında bu, çok da zor değildir.

el-Miyâneî, yıllar öncesinden zaten kendi gidişâtının farkındadır. Yazdığı eser ve mektuplarında da görüleceği üzere, Hallac-ı Mansûr'a telmihte bulunarak onun şehadeti üzerinden kendisinin de şehadetini önceden haber vermekte, Temhidât'ında talebesi Müstevfî el-Aziz'e şöyle demektedir (el-Miyâneî 2015, 164-165):

“Âşıkların önderi ve âriflerin rehberi Hallâc-ı Mansûr'u dara çektikleri gün Şeyh Şiblî şöyle demiştir: İlâhî, sevdiklerini daha ne zamana kadar öldüreceksin? Allah buyurdu ki: 'Diyetimi buluncaya kadar.' Dedim ki: Ya Râb, diyetin nedir? Dedi ki: 'Cemâlim ve bana vuslatları sevdiklerimin diyetidir. Biz sırlarımızın anahtarını ona verdik, o ise bizim sırrımızı âşikâr etti. Biz de onun yolunu belâ ile kestik ki, diğerleri sırrımızı korusunlar.”

Ey dost dikkat et ki hangi sırra sâhipsin? Uğruna baş koyulacak bir sırra sâhipsin. Ne yazık ki bu sır herkeste bulunmaz. Gün gelir, bir zaman sonra Aynülküdat'ın da başını feda edip karşılığında ol Server'i bulmayı başardığını görürsün. Ben bunu biliyorum ki, bu iş bu şekilde olacaktır. Ey Aziz şu beyitlere kulak kesil:

Başımın üstünde aşkının öyle çok nâzı var ki  
Senin de bana âşık olduğun zannındayım.

Ya vuslatın bařımda otađ kuracak  
Ya da bu zannım beni bařımdan edecek!”

el-Miyâneci, kendi katline fetva üreten devrin ed-Dergüzînî ve saray yandařı ulema prototipini, kendisi řöyle tarif etmektedir (el-Miyâneci, 1362 (1), 244-245):

“Geçen günlerde İslam halifesi, din bilginlerini toplantıya davet etmişti. Ulema, bu davete icabet etmekten kaçındı, icabet etmediler. Fakat ne yazık ki, řimdilerde yüz dinar ücret ve haram elli dinar ulûfe için fasık sultanlarla oturup kalkmaktadırlar. Bu fasıkların bir selamına on kere kořup gitmektedirler... Hatta eđer bir fasığın elini öpmeye fırsat bulabilseler, iftiharla öpüp bunu dillendirirler ve bundan utanmazlar. Bunların “iřte ilimden eriřtikleri/meblađları bu kadar” (Kur’an, 53/30)... Kıyamet günü, insanlar arasında azâpları en řiddetli olan kimseler, Allah’ın kendilerini ilimden faydalandırmađı kiřilerdir. Allah bizi korusun!”

Sultan Sencer’in de desteđini alarak Sultan Mahmud’un eřinin veziri olarak ikinci kez vezirlik makamına getirilen ed-Dergüzînî için Aynülkudât’ı tutuklayıp Bađdat’a göndermek zor olmamıřtır. Devrin ulemasından bir grup, el-Miyâneci’nin kanının helal, katlinin vacip olduđuna hükmetmiřtir (es-Sübkî 1964, 129). ed-Dergüzînî, hemen onu tutuklatmıř ve Bađdat’ta hapse göndermiřtir. el-Miyâneci kısa süre sonra Hemedân’a geri getirilmiř, vezir ed-Dergüzînî tarafından göstermelik bir muhakeme sonrasında medresesinin kapısında asılarak idam edilmiřtir (ö.525/1131).

İdam edinen el-Miyâneci’nin nâşı, derisi yüzülerek üç gün Hemedân’daki medresesinin önünde kurulu idam sehpasında bekletilmiř, sonra indirilerek nefte bulanmıř bir hasıra sarılıp ateře verilmiř, külleri ise bir çukura atılmıřtır (el-Miyâneci 2020, 50). Bu öldürme řekli ve el-Miyâneci’nin nâřına uygulanan insanlık ve İslamlık dıřı muamele bile, hukukî bir idam deđil, bilakis derin bir kin ve nefret yüklü bir katletme olduđunu göstermektedir.

es-Sem’anî, Aynülkudât’ın, kendisine yönelik ithamlara dair Hemedân’daki ihvanına ve dostlarına Bađdat’ta yazdıđı risaleyi gördüđünü kaydederek, “Bu eser, tařlara okunsa, tařlar çatlardı” demektedir (es-Sübkî, 1964, 129). Söz konusu eser, onun Bađdat’ta mahpus iken Hakkı ve nefsi müdafaa olarak Arapça kaleme aldıđı Risâletu Şekva’l-Ėarîb Anil-Evtân ilâ Ulemâi’l-Buldân eseridir.



el-Miyâneî'ye yapılan ithamlar ve hakkında ileri sürülen iddialara rağmen, herhangi bir muhakeme ve sorgulama yapılmaması, dini kaynak ve mesnetlere dayalı görüşlerinin hiçbir tahlile tabi tutulmayarak kendini savunmasına imkan dahi verilmemesi, şayet görüşlerinde yanlışlıklar söz konusu ise tövbeye davet edilmemesi ve sorgusuz-sualsiz bir oldu-bittiyle idam edilmesi; gerçekte idamının sebep ve gerekçesinin görüşleri ve din olmadığını göstermektedir, ki, birçok tarihçi ve İslam âlimi bu muhakemesiz kanlı sonuçtan Allah'a sığınmıştır (Askalânî 2002, 292-293).

### 2.3. el-Miyâneî'nin idam gerekçeleri

el-Miyâneî'nin küfür ile itham edilip muhakeme edilmeksizin oldu-bittiyle katline fetva üretilen hususları, kendi Şekvâ'sından, maddeler halinde özetlemeden önce, savunmasındaki önemli vurgusunu aynen aktarmakta fayda vardır:

“Şu kadarını bilin ki, beni itham edip durdukları kemallerin/değerlerin tümü lafız ve mana olarak Huccetül-İslam İmam Ebu Hamid Gazzâlî'nin kitaplarında vardır. Bu, âlemin yaratıcısı hakkında “O varlığın masdarı ve varlığın kaynağıdır. O hepsidir. O hakiki varlıktır. Zatı itibarıyla onun dışındaki şeyler batıldır, yok olucudur, fânidir, yoktur. Ezeli kudretin varlığını sürdürmesi itibarıyla sadece o vardır” şeklindeki sözümüz gibidir. Bu ve benzeri ifadeler İhyau Ulumi'd-Din, Mişkâtu'l-Envâr ve Musaffâtu'l-Esrâr, el Munkizu Mine'd-Dalâl ve'l-Mufsih Ani'l-Ahvâl adlı eserlerin birçok yerinde belirtilmiştir. Bunlar, el-Gazzâlî'nin tasnif ettiği eserlerdir” (el-Miyâneî 2016, 242).

el-Miyâneî'nin Şekvâ'l-Garîb eserinin ilk bölümü gözden geçirildiğinde, kendisine yönelik ithamları şöylece özetlemek mümkündür:

- Peygamberlere has olan nübüvvetin “akıl ötesi bir tavr”ın konusu olmasını ve akıl ile idrak edilemeyeceği gerçeğini ifade etmesi suretiyle nübüvveti giden yolu kapattığı,

- el-Gazzâlî'nin de eserlerinde belirttiği üzere, “O (Allah) tüm varlığın çıkış (masdar) ve var oluş kaynağıdır (menba'). O'ndan gayri her şey fânidir, O'ndan gayri hiçbir şey yoktur” ifadelerinin, hulûl ve ittihadı sebebiyet verdiği,

- Hakk'a vuslat ve hakikate erişmede Mürid-mürşid ilişkilerine dair mürşide olan ihtiyacı ifade etmede İsmailîlerin-Batınîlerin, yani kendi ifadesiyle Ta'limiyye'nin “Ma'sûm İmam” görüşüne saptığı,

- Kendisinden zâhir olan şathiyât türünden fiilleri (sohbet meclisinde ölmüş bir insanı nefesle diriltmesi gibi (el-Miyâneî 1362 (1), 374-375) ve

sözleriyle İslam dinine aykırı görüşler sergileyerek dinden çıktığı, şeklinde ithamlarla katledilmesine fetva çıkartılmıştır (el-Hemedânî 2016, 242-260).

el-Miyâneî, Şekvâ'l-Ğarîb adlı eserinde, görüşlerinin bağlamından çıkartılarak kendisini tekfir edenlerin ileri sürdükleri tüm iddia ve ithamları, İslam'ın temel kaynaklarından deliller ve tasavvuf büyüklerinin söz ve ahvalinden örnekler vererek tek tek cevap vermiş ve ithamların hepsini boşa çıkarmıştır (el-Miyâneî 2020, 2).

Şehit Veli el-Miyâneî'nin Şekvâ'l-Ğarîb adlı eseri okunduğunda; onun tüm ithamları boşa çıkardığı gerçeğini ve haklılığının yanısıra, onu idam edip derisini yüzecek bir kin ile şehadete gönderenlerinin haksızlığını ve zulmünü görmek mümkündür.

### Sonuç

el-Miyâneî'nin yaşadığı dönem Selçuklu ve Abbasi devletlerinin iç-dış çatışmalara maruz kaldığı, saraylarda kardeşler ve vezirler arasındaki mücadelenin, toplumda ise mezhep çatışmalarının arttığı bir dönemdir.

el-Miyâneî'nin yaşadığı Selçuklularda sultanlar kadar vezirlerin de yönetim ve kararlarda etkili ve inisiyatif sahibi olduklarını görmekteyiz. Nizamiye geleneğinde olduğu gibi, vezirlerin toplumsal düzeni oluşturmada âlimleri ciddi şekilde devreye soktukları da bir gerçektir. Bu sebeple Alamut/Batınîleri mevcut yönetimleri hedef alanlar, sultanları hedef almaktan daha çok, ya saraya sızmışlar yahut vezirleri ve vezirlerin eli-kolu mesabesindeki güçlü alimleri hedef almışlardır.

Alamut/Batınîler akımı sultanlara yakınlıklarını kullanarak saraya sızdıkları gibi, vezirleri ve saray elemanlarını satın alarak suikast ve terör faaliyetlerini yürütmüşler; kendi hedef ve çabalarına engel gördükleri sultan, halife, vezir, hâcip, âlim kim var ise her birini ortadan kaldırmak hususunda acımasız olmuşlardır.

Selçuklu veziri ed-Dergüzîni, Alamut/Batınîleriyle üst düzey bağlantılı stratejik bir eleman olarak görev yapmış; en hayati ve stratejik gelişmeleri Alamut/Batınîlerinin menfaatine evirmiş, bu bağlamda bir vezir ve âlimi oldubitti ile ortadan kaldırmıştır.

Azerbaycan'ın ziyalısı, şehit veli ve filozof Aynülkudât el-Miyâneî, Alamut hizmetkârı vezir ed-Dergüzîni'nin kurbanıdır. el-Miyâneî masum ve mazlum bir yüce alim, arif ve filozoftur. Haksız yere idamı ve sonrasında de-

risinin yüzülmesi ve yakılması tablosundan, bir Selçuklu vezirinin adaleti değil, ancak Alamut elamanının kini ortaya çıkmaktadır.

el-Miyâneci, muhakeme dahi edilmeden oldu-bittiyle idam edilmiştir.

Şekvâ'l-Garib eseri, döneminde kendisini sahipsiz bırakan alimlere yönelik bir nefis ve iman müdafaası olduğu gibi, kıyamete dek onun haklılığının belgesi olarak ortadadır.

### KAYNAKÇA

Acar Abdurrahman. (1997). *Selçuklu sultanı sencer'in din siyaseti (abbasi halifeliği ve ismaililerle ilişkiler)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (196 sayfa).

Arıkan Adem. (2010). *Büyük selçuklular döneminde şîa*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 403 sayfa (Giriş ve 393).

el-Askalânî İbnü'l-Hacer Ahmed b. Alî. (2002). *Lisânu'l-mîzân*, Beyrut: el-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2002, c.6, (ss. 292-293), (640 sayfa), 1. Baskı.

Atıcı Ayşe. (2005). *Büyük selçuklu imparatorluğu'nda bâtinî hareketi: 2005 hasan sabbah ile ilk halefleri ve iran nizari ismailileri, 1090-1157*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Basılmamış tez, Ankara: (304 sayfa).

el-Bündârî Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-İsfahânî. (2016). *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-'usra / irak ve horasan selçukluları tarihi*, (ed., Neşr: M. Th. Houtsma, Çeviren: Kıvameddin Burslan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 300 sayfa ve LXVII giriş, 3. Baskı.

Coşkun Özlem Deniz. (2011). *Evliya çelebi im iran -nihavend, hamadan, dergezin*, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz: Unveröffentlichte Masterarbeit, 104 Seiten.

Cüveynî Alaaddin Ata Melik. (2013). *Tarih-i cihan güşa*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: Türk Tarih Kurumu, I-II-III. ciltler bir arada, 658 sayfa ve XIII sayfa içindekiler, önsöz, 1. Baskı.

Durdu Arslan. (2018). *Ortaçağ türk-islâm devletlerinde kalpazanlık faaliyetleri*, bilimname XXXVI, ss. 527-555, yıl. 2018/2

el- Gazzâlî Ebu Hamid Muhammed. (1998). *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, (Nşr. Muhammed Hasan Heytu), Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 591 sayfa (ss. 3-48 takdim ve ss.1-541 ana metin), 1970.

el-Gazzâlî Ebu Hamid Muhammed. (2005). *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, (Tahkik: el-'Irâkî), Beyrut: Dar-u İbn Hazm, (1963 sayfa).

el-Hüseynî Sadrüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Nasır b. Ali (1993), *Ahbaru'd-devleti's-selcukiyye*, (Tahk: Muhammed İkbâl), Lahor: Neşriyyatü Külliyyet-i Fencab, 228 ve 8 sayfa önsöz.

İbnü'l-Kalânîsî Ebû Yalâ Hamza. (1983), *Târîh-u dimeşk*, (Tahkik: Süheyl Zekkar), Dimaşk: Daru Hessian, 608 sayfa (32 sayfa giriş ve 576), 1. Baskı.

İbnü'l-Esîr. (1991). *el-Kâmil fi't-târih*, c. X, (Çeviri: Abdülkerim Özeydin, Katkı: Mertol Tulum), İstanbul: Bahar Yayınları, (541 sayfa).

Karaoğlu Mehmet Cevat. (2011). *Büyük selçuklu devleti vezirleri*, Basılmamış tez, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, (169 sayfa).

el-Kâşanî. (1985). *Zübdetü't-tevarih*, Daru İkra, Beyrut, (368 sayfa).

Keleş Nevzat. (2013). *Emîr ânûştegin şîrgîr ve ailesi*, ss. 147-159, (Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e Armağan - 75. Doğum Yılı), İstanbul: Bilge Kültür Sanat, (582 sayfa).

Köymen Mehmet Altay. (1976). *Tuğrul bey ve zamanı*, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri -4, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 170 ve Giriş sayfa, 1. Baskı.

Le Strange Guy. (1905). *The lands of the eastern caliphate*, (Ed: F. H. H. Guillemand), Cambridge: Cambridge University Press Warehouse, 536 page and preface-contents XVIII.

Merçil Erdoğan. (1992). *Büveyhîler*, c. 6, ss. 496-500, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Merçil Erdoğan. (2007). *Selçuklular'da rüşvet*, Belleten, c. 71, sy. 261 (Ağustos 2007): (ss. 445-478).

el-Miyâneçî Aynülkudât el-Hemedânî. (1362-1). *Nâme-hâ-yi aynülkudât-i hemedânî*, c. I, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afif 'Useyrân), Tahran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, 480 sayfa 18 sayfa giriş.

el-Miyâneçî Aynülkudât el-Hemedânî. (1362-2). *Nâme-hâ-yi aynülkudât-i hemedânî*, c. II, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afif 'Useyrân), Tahran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, (488 sayfa).

el-Miyâneçî Aynülkudât el-Hemedânî. (2015). *Temhîdât (Aşk ve hakikat üzerine konuşmalar)*, Hazırlayan: Halil Baltacı, İstanbul: Dergâh Yayınları, (251 sayfa).

el-Miyâneçî Aynülkudât el-Hemedânî. (2016). *Zübdetü'l-hakâik-şekva'l-garîb*, (Çeviri: Ahmet Kamil Cihan – Mesut Sandıkçı), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı.

el-Miyâneî Aynülkudat el-Hemedânî. (2020). *Zübdetü'l-hakâik/dîni hakikatlerin esası* (Tercüme-Neşir: Abdurrahim Alkış), İstanbul: Hikemiyat, 1. baskı, (398 sayfa).

Muizzî Ebu Abdullah en-Nîşabûrî. (1984). *Külliyat-ı divan-ı muizzî*, (Takdim, Tahkik: Nâsir Heyyirî), Tahran: Neşr-i Merzbân, Eklerle birlikte (801 sayfa).

Nesefî Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en- (1991). *el-Kand fi zikri ulemâ-i semerkand*, (Tahkik: Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser, (622 sayfa).

Nizamülmülk Ebû Alî Kıvâmüddîn et-Tûsî. (2003). *Siyasetnâme*, (Çeviri: Nurettin Bayburtlugil), İstanbul: Dergah Yayınları, 272 sayfa, 5. Baskı.

Nizamülmülk Ebû Alî Kıvâmüddîn et-Tûsî. (2007). *Siyasetnâme* (Sultanov Rehim, Məmmədžadə Həmid) Baxı: Çıraq, (190 sayfa).

Ocak Ahmet. (2002). *Selçukluların dinî siyaseti*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı (TATAV) Yayınları, (444 sayfa).

Özaydın Abdülkerim. (2001). *Karahanlılar*, c.24, ss. 404-412, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

er- Râvendî Muhammed b. Ali b. Süleyman er- (2020). *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, I-II cilt, 471 sayfa, Ankara, 3. Baskı.

Reşîdüddîn Fadlullah. (1387). *Câmiü't-tevârih - Tarih-u ismailiyân*, (Ed: Muhammed Ruşen,), Tahran: Mektebi Pijûhiş Mirası Mektub, (401 sayfa).

Reşîdüddîn Fadlullah. (2010). *Cami'ü't-tevârih – Selçuklu devleti*, (Çeviri: Erkan Göksu, H. Hüseyin Güneş), İstanbul: Selenge Yayınları, (311 sayfa).

Sevim Ali-Merçil Erdoğan. (1995). *Selçuklu devletleri tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, (631 sayfa).

es-Sübkî Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es- (1964). *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, (Tahkik: Abdülfettah Muhammed Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî, Kahire: Faysal 'Îsa el-Bâbî el-Halebî, c. 7, (592 sayfa).

Ülkümen Eşe Fatma. (2019). *Selçuklular zamanında bâtıniler ile yapılan mücadeleler ve bu dönemde suikaste uğrayan önemli insanlar*, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Basılmamış tez, (276 sayfa), Konya.

*Mehmet Emin Koç*

## ŞƏHİD VƏLİ ƏL-MİYANƏÇİ ƏLAMUT QURBANIDIR?

### XÜLASƏ

Orta əsrlərdə Azərbaycanın çoxşaxəli və qüdrətli alimi – şəhid Vəli Aynülküdət əl-Miyanəçinin (vəfatı 525/1131) həyatı və baxışları qədər onun gənc yaşlarında edam edilməsi ilə nəticələnən son günləri, edamı və şəhadəti də diqqətəlayiq məsələdir.

Əl-Miyanəçinin yaşadığı dövr Səlcuqlu və Abbasi dövlətlərinin daxili və xarici müdaxilələrə açıq olduğu xaotik və hakimiyyətlərarası çəkişmə dövrü kimi qəbul edilə bilər. Dövrün bu qarışıq və xaotik vəziyyəti, Əlamut/Batini qala təşkilatının hədəfi, intriqları və hücumları üçün fürsətə çevrildi. Hücum və sui-qəsd nəticəsində çoxlu sultan, vəzirlər, yüksək vəzifəli məmurlar və alimlər öldürüldülər.

Əl-Miyanəçi dövrünün ən ağır və acı ölüm mənzərəsini yaşamışdır. Əl-Miyanəçiyə qarşı ittihamlara və ona qarşı irəli sürülən ittihamlara baxmayaraq, heç bir hökm və sorğu-sual edilməyib. Onun dini mənbələrə və əsaslara söykənən fikirləri heç bir təhlilə məruz qalmayıb. Onun özünü müdafiə etməyə belə icazəsi yox idi. Nəhayət, o, heç bir sorğu-sual edilmədən edam olunub. Bir çox tarixçi və İslam alimi bu qanlı nəticədən Allaha sığınib (Askalâni 2002, 292-293).

O, haqsız yerə edam edilmiş, dərisi soyulmuş və yağlanmış döşəyə bükülərək odda yandırılmışdır.

Əl-Miyanəçinin əsərlərini və fikirlərini araşdıran heç bir ağıl, bilik və vicdan onun dünən olduğu kimi bu gün də edam edilməsinə dair bir fikrə gələ bilmir.

Bir çox tarixçi və tədqiqatçılar əl-Miyanəçinin gənc yaşlarında bu ağır vəfatının səbəbinin onun düşüncələri və dini fikirləri ilə bağlı olduğunu qəbul edirlər. Araşdırmamız isə göstərir ki, əl-Miyanəçi öz düşüncələrinin qurbanı deyil, Səlcuqlu dövlət məmurlarının və Əlamut/Batiniyənin ümumi qurbanı idi. Bu baxımdan, əl-Miyanəçinin ölümü onun həyatı və düşüncələri qədər əhəmiyyətli, diqqətəlayiq və ibrətamizdir.

*Açar sözlər: Miyanəçi, Əlamut, Batini, Şəhid Vəli, Səlcuqlu.*

*Мехмет Эмин Коч*

## **БЫЛ ЛИ ШАХИД ВЕЛИ АЛЬ-МИЯНАЧИ ЖЕРТВОЙ АЛАМУТА?**

### **РЕЗЮМЕ**

Жизнь и взгляды шахида Вели Айн аль-Кудата аль-Мияначи (ум. 525/1131), разностороннего и влиятельного ученого средневекового Азербайджана, столь же примечательны, как и его последние дни, закончившиеся казнью в молодом возрасте, предпосылки казни и мученическая смерть.

Период, в который жил аль-Мияначи, можно считать хаотическим периодом борьбы между правительствами, когда государство сельджуков и аббасидов были открыты для внутренних и внешних вмешательств. Эта запутанная и хаотичная ситуация периода превратилась в возможность для организации крепости Аламут/Батари для нападения, интриг и атак. Многие султаны, визири, высокопоставленные государственные чиновники и ученые были убиты в результате нападений и покушений.

Аль-Мияначи пережил самую тяжелую и мучительную картину смерти того периода. Несмотря на обвинения в адрес аль-Мияначи и выдвинутые против него обвинения, никаких суждений и допросов не проводилось. Его мысли, основанные на религиозных источниках и основаниях, не подвергались какому-либо анализу. Ему даже не дали возможности защититься. Наконец, он был казнен без всякого допроса. Многие историки и исламские ученые стали ближе к Аллаху во избежание этого кровавого исхода (Аскалани 2002, 292-293).

Он был не только несправедливо казнен, но и его истязали, завернули в циновку, пропитанную маслом, и сожгли в огне.

Ни один разумный, знающий и совестливый человек, проанализировавший работы и идеи аль-Мияначи, не может прийти к выводу, что его следует казнить сегодня, как он был казнен тогда.

Многие историки и исследователи признают, что причиной тяжелой смерти аль-Мияначи в молодом возрасте стали его взгляды и религиозные идеи. Однако наше исследование показывает, что аль-Мияначи не был жертвой своих взглядов, он был общей жертвой сельджукских государственных чиновников и Аламута/батини. В этом отношении смерть аль-Мияначи столь же важна, примечательна и поучительна, как и его жизнь и взгляды.

**Ключевые слова:** *аль-Мияначи, Аламут, батини, шахид Вели, сельджуки.*

*Mehmet Emin Koch*

**WAS THE MARTYR SUFI AL-MIYĀNAJĪ  
THE VICTIM OF ALAMUT?**

**ABSTRACT**

The life and views of the versatile and powerful scholar of Azerbaijan in the Middle Ages, martyr sufi Aynülküdü al-Miyānajī (d. 525/1131), as well as his last days that resulted in his execution at a young age, the background of his execution and his martyrdom are also remarkable.

The period in which al-Miyānajī lived can be accepted as a chaotic and break period when the Seljuk and Abbasid states were open to internal and external interventions. The Alamut/ Esoteric doctrine /Batinis movement turned the complex and chaotic structure of the period into an opportunity for their targets, intrigues and attacks. Many sultans, viziers, high-ranking officials and scholars were killed by these attacks and assassinations.

It can be said that al-Miyānajī experienced the heaviest and most painful death of the period.

Despite the accusations against al-Miyānajī and the allegations levelled against him, no judgement or interrogation was carried out. His views based on religious sources and bases were not subjected to any analysis. He was not even given the opportunity to defend himself. Finally, he was executed in a fait accompli without any interrogation. Many historians and Islamic scholars sought refuge in Allah from this bloody outcome (Askalānī 2002, 292-293).

He was not only executed unjustly; he was flayed, wrapped in an oil-soaked mat and burned in a fire.

No person of reason, knowledge and conscience who has analysed al-Miyānajī's works and ideas can come to the conclusion that he should be executed today as he was yesterday.

Many historians and researchers accept that al-Miyānajī's views and religious ideas were the cause of his grave death at a young age. However, our study reveals that al-Miyānajī was not the victim of his views, but rather a joint victim of the Seljuk state officials and the Bāṭinīs /Alamut. In this respect, al-Miyānajī's death is as important, remarkable and instructive as his life and views.

**Keywords:** *al-Miyānajī, Alamut, Batinīs, Martyr Wali, Seljuk*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. Ə.S.Niyazov*



## ÇAĞDAŞ AZƏRBAYCANDA DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİNİN İNKİŞAF PERSPEKTİVLƏRİ

*i.f.d. Ceyhun Məmmədov,*  
*millət vəkili, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi*  
ceyhunmammadov@ait.edu.az  
ORCID: 0000-0002-7336-7909

### XÜLASƏ

Azərbaycan dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra dövlət-din münasibətlərində yeni mərhələ başladı. Uzun illər dini inanc və etiqadlara, din xadimlərinin, dini ibadət yerlərinin fəaliyyətinə, dini ədəbiyyatın nəşrinə tətbiq edilən qadağa və məhdudiyətlər aradan qaldırıldı.

Bu gün müstəqil Azərbaycanda təkcə müsəlman dini icmalarına deyil, digər dinlərin nümayəndələrinə də dini etiqad azadlığı, dini ayinləri sərbəst yerinə yetirmələri üçün şərait yaradılıb. Bu gün İslam dininə mənsub insanlarla yanaşı, Xristianlığa, Yəhudiliyə və digər dinlərə mənsub insanlar da Azərbaycanda öz dini ayinlərini sərbəst yerinə yetirirlər, onlar arasında hər hansı ayrı-seçkiliyə yol verilmir. Məhz Azərbaycanda dini fəaliyyət sahəsində həyata keçirilən uğurlu siyasət, dini icmalara dövlət qayğısı nəticəsində bu gün ölkəmiz dünyada multikulturalizmin və tolerantlığın mərkəzlərindən birinə çevrilib.

Məqalədə məhz müasir Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin hazırkı durumu, inkişaf perspektivləri, mövcud problemlər, habelə din və dövlət institutları arasında qarşılıqlı əlaqənin əsas istiqamətləri ətraflı araşdırılır.

Həmçinin, müasir şəraitdə dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi, dini dünyagörüşünün formalaşması yolunda mövcud çətinliklərin aradan qaldırılması, dini dəyərlər və münasibətlərin cəmiyyətdə əxlaq normalarına təsiri ətraflı tədqiq olunur. Eyni zamanda, müasir ictimai-siyasi məkanda müxtəlif ictimai institutların və dini qurumların qarşılıqlı fəaliyyətində yeni perspektivlər və inkişaf yolları göstərilir. Dünyəviləşmə nəzəriyyəsi və “postsekulyar” dünya konsepsiyası prizmasından Azərbaycan cəmiyyətində dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsinin mövcud vəziyyəti, inkişaf perspektivləri

nəzərdən keçirilir. Nəticədə, ölkəmizdə dövlət-din münasibətləri müstəvisində cəmiyyətin sosial həyatının transformasiyasına yönəlmiş ümumi vəzifələr diqqətə çatdırılır.

*Açar sözlər: Azərbaycan, dövlət-din, dünyəviləşmə, dini qurumlar, perspektivlər, dinlərarası dialog, tolerantlıq.*

## Giriş

Müasir Azərbaycan dövlətinin din siyasəti xalqımızın çoxəsrlik mədəniyyətinə və adət-ənənələrinə, onun mənəvi irsinə əsaslanır. Ölkədə İslamla yanaşı, digər dinlərin də sərbəst fəaliyyət göstərməsi üçün əlverişli şərait yaradılmışdır. Eyni zamanda, Azərbaycanda əvvəllər olmayan qeyri-ənənəvi cərəyanlar meydana gəlmişdir. Bu proses müəyyən dərəcədə kənar qüvvələri, o cümlədən xarici missionerləri fəallaşdırmışdır. Məlum olduğu kimi, dünyanın bir sıra ölkələrində dövlət dindən kütlələrə təsir etmək, xarici qüvvələr isə təsirlərini genişləndirmək vasitəsi kimi istifadə edir. Nəticədə, bəzən din və dövlətin qarşılıqlı münasibətlərinə və eləcə də möminlərə təsiri olan həmişə proqnozlaşdırılmayan bir vəziyyət yaranır. Buna görə də məqalədə aşağıdakı aspektlərə – dini sferadakı – zonalar və konfessiyaların; etno-konfessional azlıqların ərazi bölgüsü və sayının; vicdan azadlığı və dövlətin təhlükəsizliyinin vəziyyətinə diqqət yetirilir.

*“Əsas məsələlərdən biri siyasi sistem kimi dünyəvi dövlətin konfessional sahədə təminatıdır. Dünyəvi dövlətin dini tolerantlığı hüduzsuz deyil. O, dini motivli təhlükənin, yəni dünyəvi siyasi sistemin teokratik sistemə çevrilməsi kimi gizli potensial təhlükənin olduğu yerdə bitir. Çünki dünyəvi cəmiyyətdə dinin dövlətlə birləşməsi, iman və siyasətin qovuşması qeyri-mümkündür. Belə "inteqralizm" dünyəvi ictimai-siyasi quruluşun aradan qaldırılmasına gətirib çıxarar və buna görə də demokratik təsisatların zəifləməsinə (hətta yoxa çıxmasına) səbəb ola bilər”* (<https://cyberleninka.ru/article/n/azerbaydzhan-vzaimootnosheniya-religii-i-politiki>). Bu isə artıq dünyəvi dövlətin konstitusiyaya əsasları və dünya birliyini, etiqad və siyasi hakimiyyət, din və vətəndaş cəmiyyətinin qarşılıqlı münasibətləri aydın şəkildə tənzimləyən müvafiq çərçivə sənədlərindən kənardır.

## **Azərbaycanda dinlərarası münasibətlər**

Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan Respublikasında İslam dini üstünlük təşkil edir, lakin eyni zamanda, ölkədə Xristianlıq və Yəhudilik dinləri də müəyyən dərəcədə geniş yayılmışdır. Ölkəni iki “müsəlman zonası”na bölmək olar. Bura Bakı–Şamaxı–Yevlax xəttindən cənuba – Gəncə– Qazax–Naxçıvan, cənubda – İranla sərhəddə olan ərazilər daxildir. Dindarlarının əksəriyyəti şiələrdir: onlar türklərdən, talışlardan, tatlardan, kürdlərin bir hissəsindən ibarətdir. Dindarların bir hissəsini isə sünnilər təşkil edir: Axısqa türkləri, tatarlar, kürdlərin bir hissəsi bu məzhəbə mənsubdur. Üstəlik, burada xristianlar – pravoslav ruslar, ukraynalılar, belaruslar, yunanlar, gürcülər, təriqətçi ruslar, katolik və lüteran almanlar, udinlər, qriqorianlar, dağ yəhudiləri, Avropa yəhudiləri, gürcü yəhudiləri yaşayırlar.

Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin perspektivindən danışarkən burada bir tərəfdən, dinin rolunun artması, cəmiyyətin bütün sahələrinə təsirində hakimiyyətin maraqlı olması, digər tərəfdən, xalqın kütləvi inamının mövcudluğu əsas yer tutur. Bu gün Allaha inam insandan ruhunun nizam-intizamını, fədakarlıq, məhəbbət tələb edir. Cəmiyyətdə hakimiyyətin dinə total nəzarət etmək cəhdləri, elan edilmiş ümumbəşəri dindarlıq fonunda insanlarda bir sıra hallarda kütləvi inamsızlıq hallarına təsadüf olunur. Ona görə də din cəmiyyətin həyatında öz tərbiyəvi rolunu oynamalıdır, insanlar dini cəhətdən maarifləndirilməlidir – o zaman dinin cəmiyyətdə əhəmiyyəti artar.

Eyni zamanda, din dövlətdən ona hər hansı üstünlüklərin verilməsini, öz rolunu və statusunu artırmağı tələb etməməli, öz müsbət imkanlarını göstərməlidir - o zaman onun dövlətlə tərəfdaşlığı təbii və qarşılıqlı faydalı olacaq. Bu baxımdan, dövlət və din arasında əməkdaşlığın həm bu gün mövcud olan, həm də gələcəkdə mümkün olan istiqamətləri və formaları vardır. Azərbaycanda belə əməkdaşlığın aşağıdakı istiqamətləri inkişaf edib: Azərbaycan cəmiyyətində əmin-amanlığın və ahəngdarlığın qorunması, dinin sosial rolunun artırılması, mərhəmət və xeyriyyəçilik, ailənin qayğısına qalınması, mədəni müxtəlifliyin qorunub saxlanılması və inkişafı, dövlət və din, dinlər arasında dialoq. Bu sahələrdə bir sıra dövlət orqanları İslam, pravoslavlıq, Yəhudilik və s. kimi dinlərlə daha fəal əməkdaşlıq edir. Bu, başadüşüləndir: həmin dinlər həm ən kütləvi dinlərdir. Bütün bu əməkdaşlıq formalarında müxtəlif dinlərin daha kütləvi iştirakı tələb olunur, həm də nəzərə almaq lazımdır ki, ayrı-ayrı dinlər Azərbaycanın sosial və mədəni həyatına tarixən daxil olmuşdur.

### **Dövlət-din əməkdaşlığı yeni mərhələdə**

Azərbaycan dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra, dövlət-din münasibətlərində yeni mərhələ başladı. Dövlət dini etiqad azadlığını təmin etməklə yanaşı, dini qurumlara maliyyə yardımı ayrılması istiqamətində tədbirlər həyata keçirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, dövlət-din əlaqələrinin beynəlxalq səviyyədə qurulması sahəsində ölkə kimi ATƏT-ə üzv ölkələr arasında bu sahədə Azərbaycan təcrübəsi və modeli tanınıb. Azərbaycanın dünyəvilik prinsipinə riayət edilməsi dövlətlə din arasında tərəfdaşlıq formalarının inkişafında əsas məsələlərdən biridir ki, bu da dövlətin dini qurumların, dinin dövlətin daxili işlərinə qarışmamasını, onların öz funksiyalarını həyata keçirməsini tələb edir. Amma eyni zamanda, qeyd etmək lazımdır ki, dövlət dini icmalara münasibətdə müəyyən siyasət yürütməkdən tamamilə imtina edə bilməz və din dövlət siyasətinə dini-mənəvi mövqelərdən qiymət vermək hüququnu özündə saxlayır.

Azərbaycanda müxtəlif inanclı müsəlmanlar arasında heç vaxt dini zəmində qarşıdurma olmayıb. Müasir Azərbaycan Respublikasında dövlət-din münasibətlərinin perspektivlərində dini dözümlülük və tolerantlıq mühüm göstərici kimi çıxış edir. Azərbaycanda mədəniyyətlərarası və dinlərarası dialoq əsas yer tutur. Dini dialoq ölkəmizdə milli həmrəyliyin və vəhdətin yaranmasında həlledici rol oynayır.

Misirli mütəfəkkir Məhəmməd Xəlifə Həsən dini mədəni dialoqlardan bəhs edərkən onları *“müxtəlif ünsiyyət formaları hesab edir”* [6,s.10]. Türkiyəli tədqiqatçı Kurucan Ahmet dini dialoqu aşağıdakı kimi səciyyələndirir: *“Dini dialoq dedikdə hər hansı bir dinə mənsub müxtəlif qrupların, həm də fərqli dinlərə mənsub insanların inanc və düşüncələrini bir-birlərinə məcburi və ya qeyri-etik yollarla qəbul etdirməyə çalışmadan ortaq məsələlər ətrafında tolerant şəraitdə danışa, müzakirə edə bilməsi və əməkdaşlıq qura bilməsi”* (Kurucan 2008, 14) nəzərdə tutulur. Deməli, dini dialoq konfessiyalararası ünsiyyət vasitəsi olub əsas məqsəd müzakirələrlə əməkdaşlıq yaratmaqdır. Dövlət nöqtəyi-nəzərindən dövlətlə dinin qarşılıqlı fəaliyyətinin nəticəsi ölkənin müasirləşmə və hərtərəfli inkişaf yolu ilə daha uğurlu irəliləməsi olmalıdır.

Doqmatik və ya konfessional modernləşmə həyata keçirmiş dini sistemlərin müqəddəs ənənə ilə əlaqələri zəifləyibdir. Məsələn, protestantlıq apostol varisliyini itirib və bu gün nə Roma Katolik Kilsəsi, nə də Pravoslav Kilsəsi

tərəfindən xilas dini kimi tanınır. Protestantlığın zamanın ruhuna uyğunluğa davamlı səyi qadın kahinliyinin və yepiskopluğunun yaranmasına, eynicinsli nikahların tanınmasına, aborta icazə verilməsinə, evtanaziyanın qəbul edilməsinə səbəb oldu. Bu gün Xristianlıqda dünyəviliyin tələblərini və dünyəvi dəyərlər ideallarına formal riayət etmək üçün bir çox Avropa ölkələrində döş xaçlarının ictimai yerlərdə taxılması qadağan olunub, Avropa İnsan Hüquqları Məhkəməsi İtalyan məktəblərində xaçdan istifadəni qadağan edib və s. Roma Katolik Kilsəsi dünyada öz təsirini saxlamaq üçün müəyyən modernləşmə yolu ilə getdi. 1962-1965-ci illərdə İkinci Vatikan Şurasında Roma Katolik Kilsəsinin təcrübəsini müəyyən dərəcədə yeniləyən bəyannamələr və konstitusiyalar qəbul etsə də, lakin bu gün əslində əvvəlki təcrübəyə qayıdıbdır.

Hər yeni əsrdə İslamın yeniləndiyi iddia edilsə də, aydın olur ki, bu modernləşmə gerçəkləşmir. İslamda “mühafizəkarlar”la “islahatçılar” arasında daimi qarşıdurma olur və hər iki cərəyan özünü haqlı hesab edir: islahatçılar İslamın əsasları yeniləmək və mühafizəkarlar isə qorumaq istəyirlər. Amma “islahatçılar” hər zaman müəyyən ciddi müqavimət hiss edir və “İslamın əsasları”na qayıdış çağırışları çox asanlıqla qəbul edilir. Bu çağırışlarda peyğəmbər və xəlifələr dövründə İslam həqiqətlərini qoruyub-saxlamaq istəyini asanlıqla görmək olar.

### **Dinlərin qloballaşan dünyada yeri və rolu**

Dinlər bəşəriyyətin üzləşdiyi yeni tələblərə və yeni problemlərə cavab formalarını inkişaf etdirə bilər, lakin dini həqiqətin mütləqliyi dəyişməz olaraq qalır. Bu baxımdan belə bir sualı qaldırmaq yerinə düşər: dinlər özlərini modernləşdirmədən dövlətin modernləşməsində müsbət iştirak edə bilirlərmə? Heç şübhəsiz, dinin müasirləşmə proseslərində öz əvəzsiz rolu var. Bu rol kifayət qədər polifonik və rəngarəngdir, lakin o, insanın tərbiyəsi, ilk növbədə, onun əxlaqi, mənəvi tərbiyəsi ətrafında cəmlənir. Din – insan həyatına mənə verir, onu mənəvi cəhətdən inkişaf etdirir. Belə inkişaf prosesində insan və cəmiyyət ölkənin həyata keçirdiyi modernləşmə proseslərində fəal, şüurlü iştirak etmək qabiliyyətinə malikdir. Buna görə də dinin modernləşmə proseslərinə töhfə verə biləcəyi sualı başqa bir suala çevrilir: modernləşmə prosesləri insanın mənəvi ehtiyaclarını inkişaf etdirmək imkanı istiqamətində gedirmi? Əgər belədirsə, din modernləşməyə töhfə verir, yoxsa, din onun əleyhinə olacaqdır.

Azərbaycan tədqiqatçısı Ş.Zeynalov qloballaşma şəraitində müxtəlif dinlərin dialoqundan danışarkən yazır: *“Hər şeydən əvvəl daha çox dinlərin*

öz daxilində onları təmsil edən məzhəblərin, cərəyanların, sektaların dialoqundan bəhs etmək daha məntiqli olardı”( Zeynalov 2017, 54). Lakin müəllifin bu fikirləri ilə razılaşmaq olmaz. Çünki dinlər dialoqu daha geniş məzmununa malik olub tək-cə dindaxili deyil, müxtəlif dinlərarası dialoqu da əhatə edir. Müəllifin belə bir fikri də diqqəti cəlb edir ki, dinlərin qlobal dünya, regional səviyyələrdə dialoqunun təmin edilməsi dindaxili dialoqun vəziyyətindən, onların dialoqa, açıqlığa, dözümlülüyə hazır olmasından asılıdır.

Ərəb ölkələri əhalisininin 2015-ci ilin payızında Qərbi Avropaya kütləvi miqrasiyası sivilizasiyaya, sosial inkişafa ciddi təsir etdi. Avropa – xristian dəyərlər sisteminin böhranı nümayişkarənə şəraitdə özünü büruzə verdi. "Yeni avropalılar", əsasən də müsəlmanların dəyərlər sistemi, islam dini müəyyən dərəcədə yad cəmiyyətdə milli-mədəni identiklik, qismən də ideologiya funksiyasını yerinə yetirdi. Liberal tolerantlığın təzahürləri hələlik avropalı müsəlmanların dini və mədəni ekspansiyasına mane olmur. Təəssüf doğuran cəhət odur ki, Qərb bəzi hallarda Şərqi münasibətdə ikili standartlardan çıxış edir, öz mənəvi-dini dəyərlərini Şərqi inanc və etiqadlarından üstün tutmağa çalışır. Azərbaycan tədqiqatçısı AMEA-nın müxbir üzvü K.Bünyadzadə haqlı olaraq göstərir ki, *“Qərbi tərəf (Qərb) islam Şərfinin ideologiyasında boşluqlar axtarır, yaxud məqsədyönlü şəkildə belə boşluqları yaradır və sonra da onlar vasitəsilə öz ideyalarının, niyyətlərinin reallaşması üçün geniş meydan qazanırlar”* (Bünyadzadə 2010, 54). Zənnimizcə bu, doğrudur. Məhz buna görə Qərb və Şərqi dinlərarası dialoq olduqca aşağı səviyyədədir. Belə bir şəraitdə müsəlmanların dini qurumları cəmiyyətin və fərdin həyatının vacib hissəsi olaraq dəyişən həyat şərtlərinə uyğunlaşmağa çalışırdılar. Dinin cəlbədiciliyi iqtisadi, sosial və siyasi qeyri-sabitlikdən uzaqlaşmaq, möhkəm dayaq tapmaq istəyi kimi kəskin şəkildə artdı. Beləliklə, Qərb cəmiyyətində müsəlmanların dini-mənəvi problemlərinə intolerant münasibət artdı. Həmin münasibəti diqqətə çatdıran Azərbaycan tədqiqatçısı S.Hüseynov belə yazır: *“İndiki halda bəzi Qərb dövlətləri nəinki bu ümumbəşəri yolla getmirlər, əksinə, onlar xalqlar və dövlətlər, dinlər və sivilizasiyalar arasında ideoloji və siyasi təxribatlar yaradan, konfliktlər və milli-dini ayrı-seçkilik zəmində qarşılıqlı münasibətlərə səbəb olan bir yol seçmişlər”* (Hüseynov 2012, 87). Belə bir şəraitdə çağdaş Azərbaycanda dövlət dinlərarası münasibətlərdə dialoq üçün əlverişli şərait yaradır. Dinlərarası dialoq tək-cə dindarların olduğu müxtəlif konfessiyaların ilahiyatçılarının fikri deyil, ehkamların, müxtəlif mənbələrin,

şərhlərin və dini təcrübələrin müqayisəli təhlilidir. Dialoqda dinlərarası münasibətlər sahəsi xüsusi strategiya və taktikaya malik daxili və xarici dövlət din siyasətinin mühüm elementidir.

### **Dinlərarası dialoqun əhəmiyyəti**

Müasir Azərbaycanda da millətlərarası münasibətlərin ahəngdarlığı dinlərarası münasibətlərin uyğunlaşdırılmasından çox asılıdır. Məlum məsələdir ki, dinlər arasında sülh olmadan xalqlar arasında sülh də ola bilməz. Əgər milli azlıqlar, milli məsələ problemlərini uğurla həll edə bilsəydilər, onda onların mədəniyyətinin, dilinin, mədəni suverenliyinin dünyəvi, demokratik yolla qorunu saxlanması və inkişafı kimi mürəkkəb və aktual məsələnin həllində dinə daha az yer qalardı.

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sabiq sədri H. Orucov bu məsələ ilə bağlı qeyd edir ki, *“Dialoq ümumi mədəniyyət meyarı ilə, davamlı tolerant düşüncə ilə, irqçiliyə və ayrı-seçkiliyə yol verməmək prinsipi ilə sıx bağlıdır”* [8,s.283]. Millətlərarası münasibətlər ümumi mədəni dialoqun ən mühüm komponenti kimi dinlərarası dialoqu tələb edir. Bu baxımdan dinlərarası dialoq problemi nəinki dinlərarası münasibətlər sferasında son dərəcə aktuallaşır, həm də cəmiyyətin mədəni, sosial-iqtisadi və siyasi həyatına təsir edən amilə çevrilir.

Dinlərarası dialoqun inkişafı yolunda kifayət qədər maneələr, xüsusən də dialoqu inkar edən radikal dini fundamentalizmin yayılması mövcuddur. Bu halda fundamentalizm ənənəvi dini həyat tərzini bərpa etmək istəyi kimi deyil, müasir plüralist cəmiyyətin humanist dəyərlərinə qarşı mübarizəyə yönəlmiş radikal dini-siyasi hərəkət kimi başa düşülür. Amma dinlərarası dialoqun qarşısındakı əsas maneə radikal fundamentalist hərəkətdən çox, dialoqa marağın olmaması və orada iştirak etməmək istəyidir. Demək olar ki, bütün dini qurumlar daxili problemlərlə məşğuldur. Kəskin dini, sosial-iqtisadi, əxlaqi və digər problemlər ətrafında dialoqa marağ göstərməmələrini başqa konfessiylərdəxili problemlərə istinad etməklə, onlarda birlik və harmoniyanın olmaması, öz problemlərinə fikir verməməklə əsaslandırmağa çalışırlar. Bu baxımdan dialoq prosesində dövlətin səyləri və siyasəti ilə yanaşı din xadimlərinin sülh və həmrəyliyə yönəlmiş nəsihətədiçi sözləri və tolerant dəyərlər də əsas yer tutur.

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sabiq sədri H. Orucov, həmçinin qeyd edir ki, *“Tolerantlıq qədim mədəniyyətdir və məhz dialoq aparmaq*

*mədəniyyətinin xarakterik xüsusiyyətidir. Lakin hər xalqa, hər dövlətə... və hər fərdə nəsb olunan fəzilət deyil. Cəmiyyətdə sosial-siyasi durumu sakit və sabit qoruyub saxlamaq üçün və əsl vətəndaş cəmiyyəti qurmaq üçün ilk növbədə etnik-dini sahədə tolerantlığın qorunması vacib məsələdir” (Orucov 2012, 284).*

Müasir dünyada cərəyan edən hadisələr, baş verən yeni proseslər praktikada dialoq və tolerantlığın meyarına ciddi təsir edir. Son vaxtlar dindən sui-istifadə halları artıb, baş verən münaqişələrin əsasında din amilinin də durduğunun şahidi oluruq. Bu gün tolerantlıq mürəkkəb mexanizmə, güclü təsiredici fenomenə çevrilmişdir. Azərbaycanlı tədqiqatçı Niyaz Niftiyev bu məsələ ilə bağlı bildirir ki, *“Hər ölkənin, hər millətin öz tolerantlıq baxışları var. Alimlərin yekdil rəyinə görə xalqın tolerantlıq hissi tarixi keyfiyyətdir... Beləliklə əsrlərin sınağından çıxmış Azərbaycan Respublikasında tolerantlıq modeli-dinc yaşamaq eşqi, başqa mədəniyyətə hörmət bəsləmək, qonaqpərvərlik, dinə hörmətdir” (Niftiyev 2015, 287).*

Tolerantlıq və dialoq özündə yüksək dini-mədəni dəyərləri ehtiva edən birləşdirici fenomendir. Azərbaycan xalqı özünün “tolerantlıq və dialoq” hissi ilə dünyada məşhurdur. Azərbaycan müxtəlif millətlərin və dini konfessiyaların dinc yanaşı yaşamasının tarixən formalaşmış nadir nümunələrdən biridir.

*“Azərbaycan əhalisinin 96 faizini müsəlmanlar təşkil edir. Qeyri-müsəlman dini icmalar arasında ölkədə fəaliyyət göstərən xristianlar ümumi əhalinin 1,1%-i, yəhudilər - 0,46%-i, bəhailər- 0,19% -i, hare krişnalılar - 0,06%-i, molokanlar - 0,19%.-i qədərdir” (İsmayılov 2014, 15).*

Bütün dövrlərdə bəşəriyyətin görkəmli şəxsiyyətləri dinin, dini təlimlərin insanların həyatındakı rolunu və əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirmişlər. Din ibrətamiz çağırışları ilə insanları saflığa, mərhəmətliliyə, təmizliyə, mərifətliliyə, doğruluğa, düzlüyə, qorxmazlığa dəvət edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, ölkəmizdə dini tolerantlığın formalaşmasında Azərbaycanın müxtəlif millətləri və dini konfessiyalarının talelərinin ümumiliyi mühüm rol oynamışdır. Azərbaycan dinlərarası, mədəniyyətlərarası dialoqun tolerantlıq və dini dözümlülüyün bu gün dünyanın qabaqcıl ölkələri üçün tanınmış modelinə çevrilib.

Mədəniyyətlərarası dialoqun tərkib hissəsi kimi dinlərarası dialoq bəşəriyyət qarşısında keyfiyyətə yeni perspektivlər açır. Dini sahədə dialoq təkcə müxtəlif monoteist dinlər arasında deyil, həm də onların daxilində mümkün



dür. Nəticədə, həm daxili, eləcə də xarici əlaqələr sahəsində dialoq və əməkdaşlığa dini dünyagörüşü üçün çox ciddi bir ehtiyac vardır. Bunun üçün də dialoqun ilkin şərtlərini öyrənmək çox vacibdir və dinlər arasında dialoq məsələlərinin öyrənilməsi zamanı dini və siyasi cəhətlərin ayırd edilməsi nəzərə alınır. Dini tolerantlıq təzahür etdiyi cəmiyyətdən asılı olaraq bir neçə növdə ola bilər:

“1. Başqa dinin mənsubuna qarşı tolerantlıq (xristian-müsəlman, yəhudi-müsəlman, xristian-buddist və s.).

2. Başqa təriqət nümayəndələrinə qarşı tolerantlıq (katolik-protestant, pravoslav-katolik, sünni-şiə və s.).

3. Sektant hərəkətlərə qarşı tolerantlıq.

4. İnanchı ilə inancsız insanlar arasındakı tolerantlıq. Tolerant cəmiyyətin ən qısa izahını verən mütəxəssislər də var. Məsələn, bir çox ekspertlər hesab edirlər ki, tolerant insanların mütləq çoxluq təşkil etdiyi cəmiyyət tolerant cəmiyyət sayılmalıdır” (İsmayılov 2014, 15-16). Müxtəlif dinlər arasında münasibətlərdə dialoq və əməkdaşlıq əsas rol oynayır. Dinlərarası siyasi aspektə görə müxtəlif dinlər arasında dialoq qaçılmazdır. Tolerantlıq mədəniyyəti dini fanatizmin öhdəsindən gəlmək üçün mühüm vasitədir. Dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq ümumbəşəri dəyərlərə söykənən bir çağırış ünsürüdür.

### **Dinlərarası dialoqun Azərbaycan modeli**

Dinlərarası dialoq prosesində dini və siyasi cəhətləri ayırd etmək lazımdır. Dialoqda dini cəhətlər yalnız dini sistemlərdə mümkündür. Azərbaycanda dinlərarası dialoq və tolerantlıq özünün ən yüksək inkişaf səviyyəsinə çatmışdır və perspektivdə bu məsələ daha da inkişaf etdiriləcəkdir. Azərbaycanlı tədqiqatçı G. İsmayılov bu məsələdən bəhs edərkən bildirir ki, “*Dinə bəşəri, tolerant və dünyəvi münasibət baxımından Azərbaycan heç bir ölkə ilə müqayisə oluna bilməz. Çünki Azərbaycanın milli, dini və coğrafi xüsusiyyətlərindən irəli gələn tolerantlıq keyfiyyəti artıq xalqımızın genefondunda özünə yer tapıb. Deməli, tolerantlıq ənənələrinin inkişafına görə müsbət mənada fərqlənən cəmiyyətlərdə və ölkələrdə dinlərarası dialoq və əməkdaşlığın səviyyəsi digər ölkələrdən daha yüksəkdir*” (İsmayılov 2014, 40-41). Ona görə də bu sahədə nümunəvi sayılan cəmiyyətlərin təcrübəsindən həm yerli, həm regional və beynəlxalq səviyyədə istifadə etmək yalnız işin xeyrinə ola bilər.

Dialoq, əməkdaşlıq və tolerantlığın çağdaş Azərbaycan modeli milli müstəqillik dövründə özünün ən yüksək inkişaf mərhələsinə qədəm qoydu. Azərbaycanın tarixi keçmişin zəngin təcrübəsini əks etdirən müasir din siyasəti özünün aydın nəzəri və siyasi istiqamətləri ilə fərqlənir. Hər cür çətin vəziyyətlərdə həm keçmişdə, həm də indiki dövrdə dini münaqişələrin yaranmasına imkan verməyən ölkəmizin xalqları bir-birinə qarşı tolerant və qarşılıqlı hörmət bəsləyirlər. Bu təcrübə müasir mərhələdə dinlə bağlı düşünülmüş və balanslaşdırılmış dövlət siyasəti ilə birləşərək, cəmiyyətin sabitliyi və davamlı inkişafı amilinə çevrilə bilər.

Azərbaycanlı tədqiqatçı Ş.Zeynalov bu məsələ ilə bağlı bildirir ki, *“Elmi, fəlsəfi, tarixi aspektdən bu paradigmanın nəzəri konstruksiyasına diqqət edərək onun dərin tarixi keçmişinin, müxtəlif aspektlərinin, milli-mənəvi, etnik, etik, siyasi, əxlaqi, humanistik və s. praktik baxımdan son dərəcə əhəmiyyətli tarixi unifikasiyasının olduğunu görürük. Belə ki, tarixən ölkəmizdə müxtəlif etnoslar, millətlər, konfessiyalar bir-biri ilə dinc, tolerantlıq, multikultural şəraitdə və qarşılıqlı əlaqələrdə yaşamışlar”* (Zeynalov 2017, 237). Müəllif Yəhudiliyin və Xristianlığın Azərbaycanda qədim dövrlərdən yayılmasına baxmayaraq, İslamla tolerant mühitdə mövcud olduğunu dinlərarası dialoqun Azərbaycan modelinin mütərəqqi ideya kimi indiyədək gəlib-çatdığını göstərir.

Azərbaycan xalqının tarixi və müasir şüurunda dialoq, tolerantlıq, multikulturalizm əsas yer tutur. Dini Qurumlarla İşlər üzrə Dövlət Komitəsinin sədri Mübariz Qurbanlı yazır:

*“Biz azərbaycanlıları əksər xalqlardan fərqləndirən, özünəməxsus edən digər mədəniyyətlərə hörmətlə yanaşmaq, dözümlü, sülhpərvər, həmrəy olmaq, düşüncəsini bütün varlığımızla mənimsəməklə yanaşı dünyada sülhün və rifahın təmini naminə onun ideyalarının təbliğini həyat fəlsəfəsinə çevirməyimiz və harmonik formada öz həyatımızda tətbiq etməyimizdir”* (Qurbanlı, 8). Bu o deməkdir ki, azərbaycanlıların milli şüurunda Şərqi və Qərbi dəyərləri tarixilik və müasirlik baxımından milli sintez təşkil edir.

## Nəticə

Beləliklə, yekun olaraq qeyd edə bilərik ki, müasir Azərbaycanda dövlətin dini fəaliyyət sahəsində siyasəti Azərbaycan xalqının çoxəsrlik mədəniyyətinə, adət-ənənələrinə və zəngin milli-mənəvi dəyərlərinə əsaslanır.

Müasir dövrdə ölkədə İslamla yanaşı, digər dinlərin də dini etiqad azadlığı, sərbəst fəaliyyəti üçün əlverişli şərait yaradılmışdır. Eyni zamanda,

dövlət heç bir ayrı-seçkiliyə yol vermədən ölkədə fəaliyyət göstərən bütün dini icmalara hər il dövlət büdcəsindən maliyyə yardımı ayırır. Bu gün bu siyasət nəticəsində Azərbaycan dünyada tolerantlığın və multikulturalizmin əsas mərkəzlərindən birinə çevrilib.

Bu gün qarşıda duran ən mühüm vəzifələrdən biri də əsrlərin süzgəcindən keçərək bugünüməzədək gəlib-çıxan milli-mənəvi dəyərlərin və zəngin ənənələrin qorunması, gələcək nəsillərə çatdırılması və dindən onun məramına zidd məqsədlərlə istifadəsinin qarşısının alınmasıdır. Bu məqsədlə dövlət dini fəaliyyət sahəsində davamlı olaraq müxtəlif layihələr həyata keçirir.

## ƏDƏBİYYAT

Bünyatzadə K. (2010). İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, (154 s.).

Hüseynov S.Y. (2012). Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik. Bakı: Təknur. (176 s.).

İsmayılov G. (2014). Tolerantlıq: bildiklərimiz və bilmədiklərimiz. Bakı: "NURLAR" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, (240 s.).

Kurucan Ahmet. (2008). İslamda dialoq və tolerantlıq [*dialoqun təməlləri*] /Ahmet. Kurucan; tərc. Q.Ocaqlı; bədii red. R.Bayramoğlu. Bakı: Xəzər, (117 s.).

Qurbanlı M. (Yanvar-fevral 2017). Azərbaycan İslam Həmrəyliyinin ideya və real mərkəzinə çevrilir//Dövlət və din ictimai fikir toplusu. №01 (48), (s.8-13).

Məhəmməd Xəlifə Həsən. (2011). Dialoq mədəniyyəti və metodologiyası. /Məhəmməd. Xəlifə Həsən; tərc. ed. və red. E.Məmmədov; İDRAK İctimai Birliyi. Bakı: [CBS], (221 s.).

Niftiyev N.M. (2015). Azərbaycanda birgəyaşayış və multikulturalizm. Ön söz E.Nəsirov; elmi red. İ.Abbasov; [Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi]. Bakı: [s. n.], (407 s.).

Orucov H.X. (2012). Azərbaycanda din: ən qədim dövrdən bu günədək. Bakı: İdrak İB, , -(388 s.).

Zeynalov Ş. (2017). Dialoq fəlsəfəsi. Bakı: "Avropa" nəşriyyatı, (304 s.).

Гусейн-заде Р. Азербайджан: взаимоотношения религии и политики/[https:// cyberleninka. ru/article/n/ azerbaydzhan-vzaimootnosheniya-religii-i-politiki](https://cyberleninka.ru/article/n/azerbaydzhan-vzaimootnosheniya-religii-i-politiki)

*д.ф.но теологии Джейхун Мамедов*

## **ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ**

### **РЕЗЮМЕ**

После восстановления Азербайджаном государственной независимости начался новый этап государственно-религиозных отношений. Были сняты запреты и ограничения, на протяжении многих лет налагаемые на религиозные убеждения и верования, деятельность духовенства, места религиозного поклонения и издание религиозной литературы.

Сегодня в независимом Азербайджане созданы условия для свободы вероисповедания и свободного исполнения религиозных обрядов не только мусульманскими религиозными общинами, но и представителями других религий. Наряду с мусульманами, христиане, иудеи и последователи прочих религий свободно исполняют свои религиозные обряды на территории Азербайджана. Никакая форма дискриминации между ними не допускается. Именно благодаря успешной политике, проводимой в Азербайджане в сфере религиозной деятельности, а также благодаря государственной заботе о религиозных общинах, Азербайджан в наши дни стал одним из центров мультикультурализма и толерантности в мире.

В статье подробно рассматривается состояние государственно-религиозных отношений в современном Азербайджане, перспективы их развития, актуальные проблемы, а также основные направления взаимодействия религиозных и государственных институтов.

Кроме того, детально исследуется устранение существующих трудностей на пути урегулирования государственно-религиозных отношений и формирования религиозного мировоззрения в современных условиях, а также изучается влияние религиозных ценностей и отношений на моральные нормы в обществе. В то же время раскрываются новые перспективы и пути развития взаимодействия различных общественных институтов и религиозных структур в современной общественно-политической плоскости. Через призму теории секуляризации и концепции

«постсекулярного» мира рассматривается текущее состояние и перспективы развития государственно-религиозных отношений в азербайджанском обществе. В заключение доводятся до внимания общие задачи, направленные на трансформацию социальной жизни общества в плоскости государственно-религиозных отношений в нашей стране.

*Ключевые слова:* Азербайджан, государственно-религиозный, секуляризация, религиозные структуры, перспективы, межрелигиозный диалог, толерантность.

*Assist. Prof. Jeyhun Mammadov*

## **DEVELOPMENT POTENTIAL OF THE RELATIONS BETWEEN STATE AND RELIGION IN THE PRESENT-DAY AZERBAIJAN**

### **ABSTRACT**

A new stage of the relations between state and religion started after Azerbaijan regained its independence. The restrictions imposed for many years on the religious beliefs, clergy activities, sacred spaces and publication of religious literature were removed.

Today, conditions are in place in independent Azerbaijan for religious freedom and performance of religious rites by not only Muslim religious communities, but also representatives of other religions. Not only Muslims, but Christians, Jewish people and representatives of other religions perform their religious rites in Azerbaijan without restraint. No form of discrimination against them is allowed. In virtue of the successful policy pursued in Azerbaijan with respect to religious activity, as well as the state care for religious communities, the present-day Azerbaijan is one of the global centers of multiculturalism and tolerance.

The article covers the current state of state-religious relations in Azerbaijan, the future development and the pressing challenges, as well as the focus areas of the interaction between religious and state institutions.

Besides, the article examines the elimination of existing challenges in the settlement of relations between state and religion, the formation of a religious worldview in the modern context, and the influence of religious values and relations on the moral standards in society. Furthermore, the paper provides insight into the new prospects and ways to enhance the interaction of various public and religious institutions in the context of modern social and political relations. It reviews the current state and development potential of the relations between state and religion in Azerbaijani society from the perspective of the secularization theory and the post-secular world concept. Finally, the common tasks are brought forward aimed at transforming the social life of the public through the lens of relations between state and religion in our country.

**Keywords:** *Azerbaijan, state-religious, secularization, religious institutions, prospects, interreligious dialogue, tolerance.*

**Çapa tövsiyə etdi:** *f.f.d., dos. İ.Ə.Əlimuradov*

## **“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun (Aİİ) “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrə kimi ölkələrdə fəaliyyət göstərən nüfuzlu alimlərdir. Məqalələrə verilən rəydə rəyçilərin anonimliyini qorunur. Ölkəmizdə və xarici ölkələrdə fəaliyyət göstərən bir çox alimin ilahiyyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elm sahələrinə dair məqalələri çap olunur.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıdakılardır:

1. Elmi məcmuəyə təqdim edilən məqalələr AAK-ın və Aİİ-nin dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə cavab verməlidir.

2. Elmi məcmuədəki məqalələr daha əvvəl nəşrə təqdim edilməmiş yeni əsərlər olmalıdır.

3. Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

4. Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dillərində) verilməlidir. Xülasələrin həcmi 200-250 sözdən ibarət olmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Xülasə və açar sözlər məqalənin yazıldığı dildə girişdən əvvəl, digər xarici dillərdə isə ədəbiyyat siyahısından sonra yerləşdirilməlidir.

5. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır.

6. Məqalənin mətni “A4” formatında, “Times New Roman” 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 (bir) nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır.

7. “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan, türk, rus, ingilis və ərəb dillərində hazırlanmış elmi məqalələri qəbul edir.

8. Məqalə elmi dərəcəsi olan şəxsin rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən redaksiyaya (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1065, Məhəmməd Naxçıvani 29) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdim edilmə tarixi göstərilməlidir.

9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərilməlidir: journal@ait.edu.az

10. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra, mötərizə içərisində müəllifin soyadı, nəşr ili və səhifənin nömrəsi ardıcıl verilməlidir. Məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, bu halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyadı, adı və nəşr ili göstərildikdən sonra, mötərizə içərisində bir və ya iki rəqəmləri qeyd edilir. Məs.: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

11. Məqalədə ən sonda ədəbiyyat siyahısı verilməlidir. Ədəbiyyat siyahısında göstərilən hər bir istinad haqqında məlumat beynəlxalq elmi-tədqiqat üsuluna və AAK-ın tələblərinə uyğun olaraq, bu formatda verilməlidir: müəllifin soyadı və adı; nəşr ili (il); kitab; məqalə; simpozium və digərlərinin tam adı (əgər varsa, tərcümə edənin adı və soyadı); nəşr yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

*“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.*



## **Publication guidelines for the Journal of Religious Studies**

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers’ anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and Azerbaijan Institute of Theology.

2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.

3. Author’s name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.

4. The abstract and keywords should be written beneath the author’s name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.

5. Abstracts written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article.

6. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Top and bottom margins should be 2 cm.

7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).

8. The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1065, Mahammad Nakhchivani 29). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to [journal@ait.edu.az](mailto:journal@ait.edu.az).

10. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bunyadov 2007, 17-21).

If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).

11. Reference list should be written at the end of the article. It should be arranged in accordance with Higher Attestation Commission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated.

12. Articles should refer to scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years.

13. The total volume of the article should be 6-15 pages.

14. Articles should include introductions, conclusions and at least two chapters.

15. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

16. UOT and PACS numbers should be included.

*As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.*

### **Правила публикации в журнале «Религиозные исследования»**

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиозные исследования» Азербайджанского института теологии (АИТ) выходит два раза в год. Членами редакции журнала являются влиятельные ученые, работающие в учебных заведениях Азербайджана, Турции, России, Ирана и Швейцарии. В рецензиях на статью сохраняется анонимность рецензентов. В журнале публикуются статьи многих ученых Азербайджана и зарубежных стран в сфере теологии, философии, психологии, социологии и других научных сферах.

Статьи, представленные для публикации в журнале «Религиозные исследования» должны:

1. Соответствовать требованиям, предъявляемым ВАК и АИТ к периодическим научным изданиям.

2. Быть новыми, не представленными ранее для публикации.

3. В начале представленной работы за названием статьи указывается имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. Резюме и ключевые слова предоставляются как минимум на 3 (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). Количество слов в резюме: 200-250. В каждом резюме указывается название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья, указываются до введения, а на других языках – после списка литературы.

5. Резюме к статье на различных языках должны по смыслу и структуре полностью соответствовать друг другу. В резюме в краткой форме предоставляется научное заключение, к которому пришел автор, новизна и практическая значимость работы и т.д.

6. Формат текста статьи «А4», размер шрифта «12», отступ сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, межстрочный интервал 1, шрифт «Times NewRoman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиозные исследования» принимает статьи на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках.

8. Статья предоставляется в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом лица, имеющего ученую степень (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, ул. Ахмеда Джамиля 41А). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту [journal@ait.edu.az](mailto:journal@ait.edu.az).

10. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье после ссылок в скобке последовательно указываются инициалы автора, год издания статьи и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного и того же автора есть два или несколько статей, напечатанных в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издания, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

11. В конце статьи указывается список литературы. Информация по каждой ссылке в списке литературы предоставляется в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место издания; название издательства.

12. В статье необходимо дать ссылки на научные статьи, монографии и другие надежные источники последних 5-10 лет.

13. Общий объем статьи: 6-15 страниц.

14. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум 2 (два) подзаголовка.

15. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность фактов и другую информацию, указанную в статье.

16. В каждой статье указываются индексы UOT и коды типа PACS.

*Журнал «Религиозные исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.*

## “Din Arařtırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları

Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Arařtırmaları” dergisi Azərbaycan Cümhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli akademik dergiler için belirlediđi ölçütler doğrultusunda ve uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azərbaycan, Türkiye, Rusya, İran ve İsviçre'de çalıřan etkili bilim adamlarıdır. Makalelere iliřkin deđerlendirme raporları derginin hakem kurulu tarafından yapılmaktadır. Makaleyi deđerlendiren hakem kurulu üyelerinin isimleri Derginin yayın ilkeleri geređi gizli tutulur. Aİİ Din Arařtırmaları dergisinde ilahiyat, felsefe, psikooloji, sosyoloji ve b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlerce yazılan makaleler yayınlanmaktadır.

“Din Arařtırmaları” dergisinin makale yazım kuralları řöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makaleler Azərbaycan Cümhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayınlara iliřkin yönergesinde belirtilen ölçütler ve Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalıřmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamıř olması gerekir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıřtıđı kurum ve iletiřim bilgisi (e-mail ve ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti ve anahtar kelimeleri (biri makalenin ve özeti yazıldıđı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldıđı dil, Rus ve İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekir. Her üç dildeki özetde yazarın adı və soyadı açıkca belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldı dildeki özet ve anahtar kelimeler makalenin giriř bölü-münden önce, yabancı dildeki özet ve anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu geređi aynı içerikte olmalı, konuya iliřkin arařtırmanın önemi ve yazarın arařtırma sonucu geldiđi sonuç ve iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkca belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçütlü harflerle, yukarıdan ve ařađıdan 2 sm, soldan 3 sm, sađdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Arařtırmaları” Dergisi Azerbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye iliřkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editrlye (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1065, Muhammed Nahçivani 29, Azerbaycan, Bak) ulařtırılması gerekir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine (journal@ait.edu.az.) gönderilmesi icab eder.

10. Makalede konuya dair temel kaynaklara referansta bulunmak esastır. Makalede referansta bulunulan kaynaklar metin içinde parantez açılarak önce müellifin soyadı, sonra basım tarihi ve sayfa numarası belirtilmelidir. Örneđin: (Bünyadov 2007, s. 17-21).

řayet, bir müellifin aynı tarihte basılmıř iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda kaynaklar basım tarihinden sonra ikinci bir parantez içinde 1, 2 ve ya 3 diye belirtilmelidir. Örneđin: (Bünyadov 2007 (1), 31-36) veya (Bünyadov 2007 (2), 42-55).

11. Makalenin sonuna kaynakça eklenmelidir. Kaynakça uluslararası ölçütler esas alınarak ve AAK-ın kuralları ve řartları geređince řu řekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eđer bir müellifin aynı tarihte iki ve daha fazla eseri basılmıřsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve diđerlerinin tam adı (eđer varsa, evirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldıđı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya iliřkin son 5-10 yılın ilmi çalıřmalarına (makale, kitab ve sempozyum bildirileri) ve temel kaynaklara referansta bulunulmalıdır.

13. Makale metninin toplam sayfa miktarı 6-15 sayfa civarında olması gerekmektedir.

14. Makale, ilmi arařtırmaların yazım ilkeleri ve uluslararası standartlar uyarınca zet, anahtar kelimeler, bir giriř, bir veya iki alt bařlık, sonuç ve kaynakça kısmından oluřmalıdır.

15. Yazar makalenin niteliđi, bulgu ve önerilerin özgünlüđü, arařtırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından elde edilen verilerin orijinalliđini taahhüt etmeli ve bulguların diđer arařtırma-

ların bulguları ile uyumu veya farklılığını açık bir řekilde ortaya koymalı ve temellendirmelidir.

16. Her bir makalede UOT indeksler veya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.

*“Din Arařtırmaları” dergisi, 2020 yılından itibaren, Azərbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tarafından felsefe ve psixoloji ile ilgili bilimsel makalelerin yayınlanması için önerilen süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.*

## تعليمات و قوائد النشر في "مجلة الدراسات الدينية"

تنشر مجلة "الدراسات الدينية" لمعهد أذربيجان للعلوم الدينية مرتين في السنة وفقا لشروط اللجنة العليا لتصديق الشهادات التابعة لرئيس جمهورية أذربيجان و المعايير المعتمدة في البحث العلمي عالميا. تتكون هيئة تحرير المجلة من العلماء المحليين و الى جانب ذلك فيها علماء من مختلف البلدان مثل تركيا و إيران و روسيا و سويسرا. تنشر المجلة الابحاث العلمية للمؤلفين المحليين و الأجانب في مجال العلوم الدينية و الفلسفة و علم النفس و علم الاجتماع و غيرها من المجالات العلمية.

### قوائد النشر في مجلة "الدراسات الدينية" كما يلي:

1. أن تستوفي المقالات المقدمة للمجلة شروط اللجنة العليا لتصديق الشهادات في أذربيجان ومعايير معهد أذربيجان للعلوم الدينية.
2. أن لا يكون البحث المقدم قد نُشر في مجلة أو كتاب أو في مكان آخر.
3. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث المقدم (بعد اسم المقالة) على اسم المؤلف و المؤسسة التي يعمل فيها و تخصصه و عنوانه البريد الإلكتروني.
4. أن يقدم الملخص للبحث و الكلمات المفتاحية على الأقل في ثلاث لغات (في اللغة التي كتبت بها المقالة و الروسية و الإنجليزية)، لا يزيد حجم الملخص عن 250-300 كلمة. على أن يتضمن كل من الملخصات عنوان البحث و اسم المؤلف. يوضع الملخص و الكلمات المفتاحية قبل المقدمة بلغة المقالة، أما الملخصات التي في اللغة الأجنبية الأخرى فتوضع بعد قائمة المصادر و المراجع.
5. أن تتوافق المخصات مع محتوى المقالة و تحتوي أهمية الموضوع و أهم النتائج التي توصل اليها الباحث.
6. أن يكون حجم الخط Times New Roman-12 بصيغة A4 و تكون الهوامش من جهة الأعلى و الأسفل 2 سم، و من اليسار 3 سم و من اليمين 1 سم، و المسافة بين السطور 1 سم . و يرسل منها نسخة و نسخة إلكترونية بصيغة word .
7. تقبل مجلة "الدراسات الدينية" المقالات باللغة الأذربيجانية و التركية و الروسية و الإنجليزية و العربية.
8. أن تقدم المقالات الى مديرية التحرير لمعهد من قبل المؤلفين أنفسهم مع رأي الشخص الحاصل على درجة علمية.
9. (عنوان: معهد أذربيجان للعلوم الدينية / مدينة باكو (1065) / الشارع: محمد نجيبو انني.)، أن توقع المقالة المخطوطة من قبل المؤلف و تكون تاريخ تقديمها الى مديرية التحرير. أن ترسل نسخة إلكترونية للمقالة الى البريد الإلكتروني التالي لمديرية التحرير:



journal@ait.edu.az

**10.** لا بد من الاستناد الى المصادر و المراجع العلمية المتعلقة بالموضوع. يشار الى التوثيق بين القوسين و يكتب الاسم الاخير للمؤلف، سنة النشر و الصفحة المأخوذة منها متتابعة كما بالطريقة التالية:

(Bunyadov 2007, 17-21).

**11.** اذا كان للمؤلف مؤلفين أو أكثر تم نشرهما في نفس السنة تشار اليهما عند التوثيق بالطريقة التالية:

(Bunyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bunyadov 2007 (2), 42-55

و كذلك في نهاية المقالة (في قائمة المراجع) بعد ذكر الاسم الأخير و الاسم للمؤلف و سنة النشر يشار الى رقم 1 أو 2 بين القوسين. مثل:

(Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bunyadov Ziya (2007/2), 42-55).

**12.** و يتم التعريف بالكتب و المقالات و سائر المصادر في نهاية الدراسة بالطريقة التالية: الاسم الأخير و الاسم للمؤلف، تاريخ النشر (السنة)، العنوان الكامل للكتاب أو المقالة و ما أشبه ذلك (الاسم و الاسم الاخير للمترجم إن وُجد)، مكان النشر، اسم المطبعة.

**13.** في الابحاث لا بد من الاستناد الى الدراسات و المقالات العلمية و غيرها من المراجع المعتمدة المطبوعة من 5-10 أخيرة.

**14.** أن يكون عدد صفحات المقالة بين 6-15 صفحة.

**15.** أن يكون للمقالة مقدمة، نتيجة و فصلان على الأقل وفقا للمعايير العالمية.

**16.** كيفية المقالة و صحة المعلومات فيها على مسؤولية المؤلف.

**17.** UOT و PACS أن يتضمن كل مقالة مؤشرات.

من قبل اللجنة العليا لتصديق الشهادات التابعة لرئيس جمهورية أذربيجان تم إدراج مجلة "الدراسات الدينية" في قائمة النشرات الدورية الموصى بها لنشر المقالات العلمية في الفلسفة و علم النفس منذ سنة 2020.

*Qeyd için*

*Qeyd üçün*

*Qeyd için*