

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

**İSLAM TARİXİ, İNCƏSƏNƏTİ VƏ MƏDƏNİYYƏTİ ARAŞDIRMA
MƏRKƏZİ**

AMEA AKADEMİK Z.M.BÜNYADOV adına ŞƏRQŞÜNASLIQ İNSTİTUTU

“İSLAM SİVİLİZASİYASI QAFQAZDA”

**MÖVZUSUNDA
II BEYNƏLXALQ SİMPOZİUMUN
MATERİALLARI
(Məqalələr)**

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ
РЕСПУБЛИКИ ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ**

**ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМСКОЙ ИСТОРИИ, ИСКУССТВА И
КУЛЬТУРЫ**

**ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ имени АКАД. З.М.БУНЬЯДОВА
НАНА**

**МАТЕРИАЛЫ
II МЕЖДУНАРОДНОГО СИМПОЗИУМА
НА ТЕМУ**

**«ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ НА КАВКАЗЕ»
(Статьи)**

**AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY UNDER THE STATE
COMMITTEE ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS OF THE REPUBLIC
OF AZERBAIJAN**

RESEARCH CENTER FOR ISLAMIC HISTORY, ART AND CULTURE

**INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES named after ACADEMICIAN
Z.M.BUNYADOV OF ANAS**

**PROCEEDINGS OF
II INTERNATIONAL SYMPOSIUM
ON**

**“ISLAMIC CIVILIZATION IN THE CAUCASUS”
(Articles)**

Baş redaktor:
dos. Aqil Şirinov

Redaksiya heyəti:

akad. Gövhər Baxşəliyeva
prof. Mahmud Erol Kılıç
i.f.d. Ceyhun Məmmədov
prof. Ashirbek Muminov
prof. Sadıq Ünay
Rəna Həsərova
Samet Yalçın
Şəms Bağirova
Şahin Ələsgərov
Emil İsbatov

Texniki redaktor:
Hilal Ağamoğlanov

İkicildlik topluda 11-12 iyul 2019-cu il tarixdə Bakıda keçirilmiş “İslam Sivilizasiyası Qafqazda” mövzusunda II Beynəlxalq Simpoziuma dair məqalələr yer almışdır.

Simpoziumun materiallarında yer alan faktlara və fikirlərə görə yalnız məqalə müəllifləri məsuliyyət daşıyırlar.

“İSLAM SİVİLİZASIYASI QAFQAZDA” MÖVZUSUNDA
II BEYNƏLXALQ SİMPOZİUMUN MATERIALLARI
I cild

ISBN - 978-9952-545-05-0

MÜNDƏRİCAT

Ön söz.....	7
Elxanilər dövründə Naxçıvan şəhər mədrəsələri akad. Hacıfəxrəddin Səfərli	9
История ислама в Алании-Осетии: основные этапы д-р ист. наук, проф. Руслан Бзаров	17
Тоталитаризм и ислам на Северном Кавказе д-р ист. наук, проф. Оразгуль Мухатова.....	29
Güney Azərbaycan və İran'daki siyasi və toplumsal gelişmelerde Tebriz'in rolü ve önemi (1800-1920) Prof. Dr. Davut Hut	40
Stalin ve idil-ural Türk-Tatar aydınları Prof. Dr. İsmail Türkoğlu	58
Güney Kafkasya kökenli Halvetîlik'e kartografik bir bakış: Ramazaniyye ve Şabaniyye kolu Prof. Dr. Semih Seyhan	76
«Политический ислам» - главная угроза исламу на Северном Кавказе д-р филос. наук, канд. полит. наук Вячеслав Полосин	96
Orta əsr azərbaycanlı müdərrişlərin yetişməsində yerli və digər alimlərin rolu t.e.d., dos. Nərgiz Əliyeva	105
Cənubi Qafqazda İslam mədəniyyətinin öyrənilməsində arxeoloji tədqiqatların rolu və əhəmiyyəti t.e.d. Tarix Dostiyev	113
Ислам в социокультурной и общественной жизни балкарского народа д-р ист. наук Светлана Аккиева	121

Особенности диалога между исламским и западным мирами д-р филол. наук, проф. Земфира Исхакова д-р филос. по филос. Ариз Гезалов	138
Xilafət dövründə Azərbaycanca pul dövriyyəsi və sikkə zərbi t.e.d., prof. Abbas Seyidov, t.f.d. Akif Quliyev	148
Müsəlman ölkələri ilə əlaqələrin inkişafında Heydər Əliyevin rolu i.f.d. Ceyhun Məmmədov	158
Azərbaycanda İslam mədəniyyətinin təkamül mərhələləri fil.f.d. Qəmər Cavadlı	166
Yazılış amacı açısından türkçə makteller (XIV-XIX yüzillər) dos. Elnura Azizova	173
Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvani (v.1036/1627) və onun əxlaq fəlsəfəsi f.f.d., dos. Anar Qafarov	190
İslam dininin Azərbaycan şifahi xalq dastanlarının təşəkkülündə rolu fil.f.d., dos. Lalə Bayramova	207
Xəzər Xaqanlığında İslamın yayılması t.f.d., dos. Fərda Əsədov	217
Axund Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin dini vəhdət anlayışı və təmsilətmə təcrübəsi i.f.d., dos. Məmmədli Babaşlı	227
Naxçıvanın görkəmli İslam alimləri f.f.d., dos. Səbuhi İbrahimov	243
Türkdilli Qafqaz xalqlarının incəsənəti və İslam sivilizasiyası sənət.f.d., dos. Sehranə Kasimi	253
Azərbaycanın dünyaya örnək olan müasir tolerantlığı, dini, etnik rəngarəngliyi keçmişdən bu günə (Şirvanşahlar dövlətinin nümunəsində) t.f.d., dos. Elmira Cəfərova	265

Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcümə edilməsində H.Z.Tağıyevin rolu t.f.d., dos. Ramil Niftəliyev	284
İslami naxışlara elmi-məntiqi yanaşmada fəza təfəkkürünün rolu m.f.d., dos. Nardanə Yusifova	293
İslamda insana münasibət t.f.d., dos. Sara Hacıyeva	302
Sülh münasibətlərində din-düşüncə əlaqələrinin aktuallığı f.f.d., dos. İradə Zərqan	310
Роль Азербайджана в развитии исламской цивилизации д-р филос. по филол., доц. Самира Мир-Багирзаде	318
İslam mədəniyyətində millilik və dünyəvilik məsələləri f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli	335
Nadir şah Əfşarın İslam dininə münasibətdə baxışlarına dair t.f.d., dos. Dilavər Əzimli	352
Orta əsrlərin Azərbaycan şəhərlərində fəaliyyət göstərən mədrəsələr f.f.d., dos. Mətanət Şəkixanova	367
Orta əsrlər müsəlman Şərqində hürufilik təliminin ideya-siyasi və fəlsəfi aspektlərinə yenidən baxış f.f.d., dos. Radif Mustafayev	373
Şimali Azərbaycanda Çar Rusiyasının din siyasətinin sosial-psixoloji aspektləri p.f.d., dos. Ceyhun Ahiyev	380
Çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinin assimilyasiyasına yönələn anti-İslam siyasəti f.f.d., dos. Rəşad Əsgərov, f.f.d. Bağır Babayev	391
Azərbaycanda İslamın yayılması xüsusiyyətlərinə dair dos. Neyman Xasayev	398

Sivilizasiyalararası münasibətlər kontekstində Qərbin İslama baxışı və Cənubi Qafqaza təsiri t.f.d., dos. Emin Şıxəliyev	410
Azərbaycan'ın fəthi və Kafkas bölgəsinin islamlaşmasındakı rolü Doç. Dr. Osman Aydınlı	425
Müasir dövr mədəniyyətlərarası dialoqun Azərbaycan nümunəsi t.f.d., dos. Şəlalə Bağirova	452
Ценностные ориентации молодежи Северо-Западного Кавказа сквозь призму традиций и ислама канд. пед. наук, доц. Ольга Павлова	463
Osmanlı dövlətinin Nadir şahın dini siyasətinə münasibəti t.f.d., dos. İlhami Əliyev	481

ÖN SÖZ

Mədəniyyət – keçmişin mirası, digər mədəniyyətlərdən alınanlar və bu miras üzərində inşa edilən yeniliklərin məcmusu, cəmiyyəti tarixi olaraq hərəkətə keçirən köklü və əsaslı düşüncələrin məhsuludur. Mədəniyyət – ən ümumi mənası etibarilə insanların bir nəsilədən digərinə ötürükləri maddi-mənəvi irsdir. Bu irsin sonrakı nəsillərə transformasiyası cəmiyyətlərin mədəni mövcudluğunu qoruyub-saxlaması etibarilə böyük əhəmiyyət kəsb edir. Mədəniyyət quruculuğunda müəyyənləşdirilməsi zəruri olan ən mühüm məsələ cəmiyyətin identikliyi ilə bağlıdır. Bu mənada, mədəniyyətin əsas ünsürlərindən olan maddi-mənəvi dəyərlər sistemi, demək olar ki, mədəniləşmə prosesinin ümdə amillərindəndir. Cəmiyyətlərin intellektual xarakteristikasını, orijinallığını və sosial canlılığını onların sahib olduqları maddi-mənəvi dəyərlər, mədəni dünyagörüşü və düşüncələr təyin və təmin edir.

İslam dini və mədəniyyəti Azərbaycan mədəniyyətinin sakral fondunu təşkil edir. İctimai şüurun dərinliklərində qərar tutan dini-mənəvi və mədəni dəyərlər cəmiyyətlərdə mənəvi böhrana səbəb olacaq və dəyərləri aşındıracaq dəyişikliklərə qarşı müqavimət göstərən immun sistemidir. Bu mənada, xüsusən də İslam dininin və mədəniyyətinin mənəvi-əxlaqi, humanist-dialoji potensialının və ümumbəşəri məzmununun dərk edilib öyrənilməsi müstəqil ölkəmiz üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Digər tərəfdən, İslam mədəniyyətinin təşəkkül və inkişafında qafqazlı, ələlxüsus, azərbaycanlı alim və mütəfəkkirlərin özlərinəməxsus xidmətlərinin olduğunu nəzərə alsaq, bu zaman İslam sivilizasiyasının müxtəlif aspektlərdən öyrənilməsinin və bu istiqamətdə təşkil olunan simpozium və konfransların nə dərəcədə əhəmiyyətli olduğunu başa düşmək bir o qədər də çətin olmayacaq.

Qafqaz, xüsusilə Azərbaycan tarixən öz dahi mütəfəkkirlərinin din, fəlsəfə, teologiya, ədəbiyyat, məntiq, riyaziyyat, tibb və digər sahələrdəki elmi əsərləri ilə İslam sivilizasiyasının təşəkkül və inkişafına mühüm töhfələr vermişdir. Bu mənada, Bəhmənyar, Şəhabəddin Sührəverdi, Nizami Gəncəvi, Nəsirəddin Tusi, İmadəddin Nəsimi, Seyid Yəhya Şirvani, Məhəmməd Füzuli və b. dahi şəxsiyyətlərin adlarını qeyd etmək olar. İslam mədəniyyətinin Qafqazın digər bölgələrinə məhz Azərbaycandan yayılması heç də təsadüfi deyildir. Bütün bunları nəzərə alsaq, Azərbaycan mədəniyyətinin mahiyyətinin və bu mədəniyyətin İslam sivilizasiyasındakı mövqeyinin və perspektivlərinin izah edilib əsaslandırılması olduqca zəruridir. Bu isə şübhəsiz ki, sözügedən məsələ ilə bağlı tədqiqat aparan alimlərin qarşılıqlı fikir mübadiləsi ilə mümkündür. Bu mənada, həm İslamın Qafqazda yaşayan xalqların həyatındakı tarixi rolu və əhəmiyyətinə dərinləndirən bələd olan Ümummilli Liderin birbaşa təşəbbüsü və iş-

tirakı ilə 1998-ci ilin 9-11 dekabr tarixlərində Bakıda keçirilən “İslam Sivilizasiyası Qafqazda” I Beynəlxalq Simpoziumu, həm də 11-12 iyul 2019-cu il tarixdə Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu (Aİİ), İslam Tarixi, İncəsənəti və Mədəniyyəti Araşdırma Mərkəzi (IRCICA) və AMEA-nın akademik Ziya Bünyadov adına Şərqsünəslıq İnstitutunun birgə təşkilatçılığı ilə Bakıda təşkil olunan “İslam Sivilizasiyası Qafqazda” II Beynəlxalq Simpoziumu tədqiqatçıların Qafqazda, xüsusilə Azərbaycanda İslam sivilizasiyasına dair qarşılıqlı fikir mübadiləsi aparmalarına şərait yaradan mühüm bir hadisədir. Simpoziumun qarşısında duran əsas məqsəd Azərbaycan mədəniyyətinin əhəmiyyətini, onun mədəniyyətlərin kəşiməsindəki mövqeyini və mühüm cəhətlərini müzakirə obyektinə çevirməkdir.

Bu kitab Bakıda keçirilən “İslam Sivilizasiyası Qafqazda” II Beynəlxalq Simpoziumunun materiallarını, İslam sivilizasiyasının təşəkkül və inkişafına dair məruzələri ehtiva edir. Simpoziumda 100-dən çox məruzəçi 11 paneldə – “Qafqazda İslamın yayılması”, “İslam mədəniyyətinin Qafqazda dini və ictimai-mədəni həyata təsiri”, “Qafqazda İslam elmlərinin inkişafı”, “Qafqazda İslam incəsənəti, memarlığı və ədəbiyyatı”, “Qafqazda multikulturalizm”, “Azərbaycanda tolerantlıq və multikultural ənənələrin möhkəmləndirilməsində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin rolu”, “Qafqazda din təhsilində məscid, mədrəsə və xanəqahların rolu”, “Çar Rusiyasının Qafqazda İslam siyasəti”, “Qafqaz alimlərinin İslam dünyasında dəqiq, təbiət və humanitar elmlərin inkişafında rolu” mövzularında panellərdə çıxış edib.

Sözsüz ki, bu simpozium materiallarının bir kitab halında nəşr edilməsi əvəzsiz zəhmətin əsəridir. Buna görə də simpoziuma töhfə verən və simpozium materiallarının toplu olaraq nəşr olunmasında əməyi olan hər kəsə dərin təşəkkürümü və minnətdarlığımı bildirirəm.

**i.f.d., dos. Aqil Şirinov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru**

ELXANİLƏR DÖVRÜNDƏ NAXÇIVAN ŞƏHƏR MƏDRƏSƏLƏRİ

*akad. Hacifəxrəddin Səfərli,
AMEA-nın müxbir üzvü
hacifexreddin@yahoo.com.tr*

XÜLASƏ

Məqalədə Elxanilər (Hülakülər) dövründə Naxçıvan şəhərində fəaliyyət göstərən iki mədrəsə haqqında bəhs olunur. Qeyd edilir ki, bu mədrəsələr ilə əlaqədar 1263-1284-cü illər arasında Elxani hökmdarları tərəfindən bir fərman verilmişdir. Elxanilərin baş vəziri Şəmsəddin Məhəmməd Cüveyni tərəfindən hazırlanan bu fərman Azərbaycanda təhsil tarixini öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətliyədir. Fərmanda mədrəsələrdə oxuyan tələbələrin və müəllimlərin vəzifələri, mədrəsələrdə tədris olunan fənlər, müəllim-tələbə münasibətləri və s. çox aydın şəkildə öz əksini tapmışdır. Bu fərmanın təhlili göstərir ki, Orta əsrlər zamanı Naxçıvanda təhsil yüksək səviyyədə inkişaf etmiş, həmin dövrün hökmdarları tərəfindən himayə olunan mədrəsələr fəaliyyət göstərmişdir.

Açar sözlər: Naxçıvan, Elxanilər, Şəmsəddin Məhəmməd Cüveyni, fərman, vəqf.

Giriş

Orta əsrlər zamanı Azərbaycanda çoxlu təhsil müəssisələri – məktəblər və mədrəsələr fəaliyyət göstərmişdir. Çox təəssüflər olsun ki, bir sıra tədqiqatçılar, xüsusilə Qərb ideoloqları müsəlman Şərqi xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının Orta əsrlər zamanı elm, təhsil, ədəbiyyat, mədəniyyət və başqa sahələrdə qazandığı uğurları görmək istəmir və bədxahlıqla onların üzərinə kölgə salmağa çalışırlar. Keçən yüzillikdə, xüsusilə sovet hakimiyyəti illərində Orta əsr müsəlman təhsil sistemini tənqid etmək, pisləmək prosesi qarşıya qoyulan məqsəd idi və bu iş sistemli şəkildə aparılırdı. Həmin dövrdə müsəlman tədris ocaqlarını rədd etmək, İslam fundamentalizminə qarşı Xristianlığın ayrı bir formada səlib yürüşü idi ki, bu da öz başlanğıcını 1813-cü və 1828-ci illərdən almışdır (8, s. 93). Müsəlman təhsil ocaqları haqqında söylənilən mənfi fikirlərin əleyhinə çıxan görkəmli şərqşünas V.Bartold Şərq və Qərb mədəniyyətlərini müqayisə edərək belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, Şərqdə bir sıra elmlər, o cümlədən hesab və cəbr inkişaf edəndə Qərbdə bu haqda təsəvvür belə olmamışdır (13, s. 165).

Orta əsr qaynaqları, bizə qədər gəlib-çatmış tarixi sənədlər bütün bu fikirlərin əsassız olduğunu göstərir. Azərbaycanın da daxil olduğu xilafət imperiyasında bəzən elə hallar olmuşdur ki, mədrəsələrin açılması məcburi şəkildə yerinə yetirilmişdir. Abbasi xəlifələrindən Harun ər-Rəşid fərman vermişdi ki, xilafətə daxil olan bütün ərazilərdə hər bir məscidin yanında mədrəsə də tikilsin (9, s. 34). Bu səbəbdən də digər müsəlman ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda, o cümlədən Naxçıvan bölgəsində də çoxlu məktəb və mədrəsə açılmışdı.

Müsəlman Şərqiində ilk mədrəsə X yüzilliyin axırlarında Nişapurda təsis edilmişdir. Elmdə ilk mədrəsənin X əsrdə Qaraxanlılar dövründə Mərvdə tikdirilməsi haqqında fikirlər də vardır (10, s. 109). Bundan sonra müsəlman Şərqiinin inkişaf etmiş bir sıra iri şəhərlərində də mədrəsələr açılmışdır. Zaman keçdikcə bu mədrəsələr təkmilləşmiş, inkişaf etmiş, bir sıra şəhərlərdə yeni təhsil ocaqları təsis edilmişdi. Səlcuqlar dövründə mədrəsələrin inkişafı üçün əlverişli şərait yaradılmışdı. Səlcuqların vəziri Nizamülmülk dövlətin dini siyasətini həyata keçirmək üçün mədrəsələrdə təhsil alan tələbələrdən də istifadə edir və bu məqsədlə çoxlu mədrəsə açdırırdı. Bu cəhətdən onun Bağdadda açdırdığı “Nizamiyyə” mədrəsəsini xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Müsəlman dünyasının müxtəlif yerlərindən gəlmiş 6 min tələbənin təhsil aldığı ilk universitet hesab olunan bu mədrəsə nəinki Şərqi ölkələrində, həmçinin Avropa ölkələrində açılan universitetlərə öz təsirini göstərmiş, onlar Nizamiyyə mədrəsəsini özləri üçün model götürmüşlər (11, s. 14).

XII-XIII yüzilliklərdə Azərbaycanın tərkib hissəsi kimi, Naxçıvanda da çoxlu təhsil müəssisəsi var idi. Bu təhsil ocaqlarından ibtidai təhsil verənlər “məktəb”, orta təhsil verənlər isə “mədrəsə” adlanırdı. Mədrəsələr isə öz növbəsində iki növə – ibtidai və ali dərəcələrə bölünürdü. Məktəblər mədrəsələr üçün hazırlıq funksiyasını yerinə yetirir, orada şagirdlərə müxtəlif fənlər haqqında ilkin məlumatlar verilir. Uşaqlar 15 yaşınadək məktəbdə təhsil alır, 16 yaşından sonra isə mədrəsəyə qəbul edilirdilər. Məktəblərdə olduğu kimi, mədrəsələrdə də dini təlim əsas yer tutsa da, orada eyni zamanda ərəb, fars, türk dilləri, fizika, ədəbiyyat, tarix, coğrafiya, nücum, fəlsəfə, məntiq, təbabət, riyaziyyat dərsləri də keçirilirdi (4, s. 44).

Naxçıvan şəhər mədrəsələri haqqında ümumi məlumat

Beş min il bundan əvvəl şəhər kimi formalaşan Naxçıvan böyük inkişaf yolu keçmiş, Orta əsrlər zamanı Azərbaycanın, bütövlükdə Yaxın Şərqiin inkişaf etmiş elm, təhsil və mədəniyyət mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir. İslamın qəbulundan sonra şəhər, təhsilin inkişaf etdiyi, ilk məktəblərin və mədrəsələrin yarandığı yaşayış məskənlərindən biri olmuşdur. Təəssüf ki, Orta əsr müəlliflərinin əsərlərində Naxçıvan şəhərində təşkil olunan ilk məktəblər, xüsusilə

İslamın qəbul edildiyi ilk yüzilliklərdə burada yaradılmış və fəaliyyət göstərmiş məktəblər, təhsil ocaqları haqqında geniş məlumatlar qalmamışdır.

Məlumdur ki, Naxçıvan İslamın qəbul edildiyi ilk şəhərlərdən olmuşdur. İslamlaşmadan sonra əlverişli coğrafi və hərbi-strateji mövqedə yerləşdiyi üçün ərəblər Naxçıvan şəhərində xüsusi hərbi hissələr saxlamış, onu xilafətin başlıca hərbi-inzibati mərkəzlərindən birinə, ərəb hakimlərinin möhkəm iqamətgahına, xilafətin Bizansa qarşı əsas dayaq nöqtələrindən birinə çevirmişdilər (6, s. 37). Məhz buna görə də Naxçıvanda məktəblərin təsis olunması təbii hal idi. Fikrimizcə, İslamın ilk dövrlərində Naxçıvan şəhərində ərəblər tərəfindən ibtidai təhsil müəssisələri – məktəblər yaradılmışdı. Qaynaqlar təsdiq edir ki, artıq XII yüzillikdə Naxçıvan şəhərində mədrəsələr var imiş (3, s. 135-136). Şübhəsiz, bu mədrəsələr birdən-birə yaradılmamış, şəhərdə daha əvvəlki vaxtlardan fəaliyyət göstərən təhsil müəssisələrinin bazası əsasında təsis olunmuş və fəaliyyət göstərmişlər.

XII yüzillikdə Naxçıvan şəhəri haqqında bəhs edən müəlliflərin əsərlərində Naxçıvanda mədrəsələrin olması haqqında qısa məlumatlara rast gəlirik. “Əcaib-əd-Dünya” əsərinin müəllifi Naxçıvanın XII əsrdəki təsvirini verərkən onun yanında daşdan qala, qalanın içərisində isə mədrəsələr və məscidlər olduğunu qeyd etmişdir (3, s. 135). Bu və digər qaynaqlar təsdiq edir ki, XII yüzillikdə Eldənizlər dövlətinin çiçəkləndiyi dövrdə Atabəylər memarlıq kompleksində mədrəsə də var imiş. Bu dövrdə Azərbaycan ərazisində mədrəsələr, əsasən, Marağa, Naxçıvan və Gəncə şəhərlərində mərkəzləşmişdi. Onların içərisində Naxçıvan mədrəsələri, xüsusilə Atabəy Şəmsəddin mədrəsəsi daha çox tanınmışdı (4, s. 151).

Naxçıvan şəhər mədrəsələri haqqında Elxani fərmanı

Dövrümüzədək Naxçıvan mədrəsələri, mədrəsələrdə müəllim-tələbə münasibətləri, orada tədris olunan fənlər və s. haqqında dəyərli məlumat verən qiymətli bir sənəd gəlib çatmışdır. “Mənşuri-təqriri-tədrisi-mədrəsəi-Naxçıvan” (“Naxçıvan mədrəsəsi tədrisinin təsdiqinə dair fərman”) adlanan bu sənəd Elxani hakimləri tərəfindən imzalanmış fərmandır. Müəllifi Elxanilər (Hülakülər) sarayında baş vəzir (sahib-divan) işləmiş Şəmsəddin Məhəmməd Cüveyni olan bu fərman Azərbaycan Atabəyləri zamanında Naxçıvan şəhərində inşa edilmiş iki mədrəsə haqqında verilmişdir. 1263-1284-cü illər arasında yazılması müəyyən edilən fərmanın mətnini ilk dəfə olaraq türk alimi Osman Turan 1958-ci ildə elmi dövriyyəyə daxil etmiş (12), Ə.Hüseynzadə isə 1960-cı ildə onun haqqında Azərbaycanın elmi ictimaiyyətinə məlumat vermişdir (5).

Bu fərman, ilk növbədə, Azərbaycanda məktəb və mədrəsələrin olmaması haqqında fikirləri puça çıxarır və Naxçıvanda, geniş miqyasda isə

bütün Azərbaycanda və müsəlman Şərqiində məktəb və mədrəsələrin olduğunu qəti şəkildə təsdiq edir. Həmçinin, bu fərman hələ Elxanilər dövründə (XIII əsr) Naxçıvan və bütövlükdə Azərbaycanda tədris və tərbiyə işlərinin yüksək səviyyədə inkişaf etdiyini parlaq şəkildə əks etdirir.

Professor İ.Mollayev yazır ki, Naxçıvan mədrəsələrinin tarixi Atabəy Məhəmməd Cahən Pəhləvanın anası, Şəmsəddin Eldənizin arvadı Möminə xatunun şərəfinə Naxçıvan şəhərində inşa edilmiş türbənin (1186-cı il) və 1162-ci ildə inşa edilmiş Yusif Küseyr oğlu türbəsinin tarixi ilə çox müvafiq gəlir. Bu, onu sübut edir ki, Azərbaycanın ayrılmaz hissəsi olan Naxçıvanda hələ XII əsrin sonlarından məktəb və mədrəsələr olmuş, XIII əsrin ilk rübündə isə dağıntılara məruz qaldığından həmin fərmanla yenidən bərpa etdirilmişdir (7, s. 72).

Müsəlman Şərqiində məktəb və mədrəsələr, əsasən, məscidlər və məqbərələr yanında təşkil edildiyindən, onların bütün xərcləri də məscid və ya məqbərənin vəqfləri hesabına ödənilirdi. Vəqf mülkiyyəti, ondan əldə olunan gəlirlər, onun əhəmiyyəti və xərcləndiyi sahələr haqqında Orta əsr qaynaqlarında çoxlu məlumat vardır. Bu qaynaqlar təsdiq edir ki, vəqfdən əldə olunan gəlirlər əhalinin xeyrinə olan bir sıra işlərə yönəldilirdi. Böyük və kiçik şəhərlərdə, qəsəbə və əhalinin sakit olduğu digər məntəqələrdə, ucqar yerlərdə pulsuz istifadəyə verilən mədrəsələr, məktəblər və bəzən məscidlər vəqf hesabına bina edilirdi. Bəzi şəhərlərdə vəqf əmlakının gəliri hesabına yoxsulların ehtiyacı üçün hamamların, su anbarlarının, xanəqahların tikilməsi, böyük yolayrıclarında, karvan yollarında müsafirlərin özləri və minikləri üçün ribatlar, körpülər, karvansaralar və s. inşa olunması faktları da qaynaqlarda öz əksini tapmışdır (1, s.72).

Ehtimal ki, Naxçıvan şəhərindəki əsas mədrəsələr də Atabəylər Memarlıq Kompleksinə daxil olan Came məscidi və Möminə xatun məqbərəsi yanında təşkil olunmuş və həmin obyektlərin vəqf gəlirləri hesabına maliyyələşmişdir. Bu isə heç də təsadüfi bir hal deyildi. Ə.Hüseynzadənin fikrincə, bu, bir tərəfdən tədris və tərbiyə sahəsində dini məfkurənin təsirini artırmaq, digər tərəfdən, mədrəsənin maliyyəsinə, xərclərini mənsub olduğu məqbərənin, məscidin vəqfləri hesabına təmin etmək zərurətindən irəli gəlirdi. Naxçıvan mədrəsələrinin də Möminə xatun məqbərəsi vəqfləri gəlirləri hesabına idarə olunduğu qətidir (5, s. 1270).

Azərbaycanda məktəb tarixini öyrənmək üçün çox əhəmiyyətli bir qaynaq olan bu fərman konkret olaraq İslamın intibah dövründə Naxçıvanda və bütövlükdə Azərbaycanda məktəblərin, tədrisin vəziyyəti haqqında əsaslı fikir söyləməyə imkan verir. Fərmanda Azərbaycan mədrəsələrində oxuyan tələbələr və dərslər deyən müəllimlər qarşısında duran vəzifələr dəqiq müəyyən edilmişdir. Fərmana görə müəllim-müdərris aşağıdakı şərtlərə əməl etməlidir: çalışqan tələbələri öz ruhani oğlu hesab etməli, tədris və təlim zamanı şagirdlərə əziyyət

verməməli, onları yormamalıdır. Şagirdlərin təbiəti, istedadı və bilik dərəcəsi müxtəlif olduğundan, müdərris hər şagirdin fərdi xüsusiyyətini nəzərə alaraq ona fənn təyin etməli və onun şəxsi xüsusiyyətinə müvafiq dərs verməlidir. Müdərris dərsləri asan anlaşılacaq bir tərzdə aparmalıdır. Təhsilə yeni başlayan şagirdlərdə mübahisəyə çox meyil olduğundan, onlar elmin əsaslarını öyrənmək əvəzinə bir neçə məsələni öyrənməklə kifayətlənir. Hiylə və mübahisələr ilə özünü bilici göstərməyə çalışır. Müdərris buna yol verməməlidir. Həftədə bir gün şagirdlər arasında dərslərin müzakirələri keçirilməli, öyrənilən dərslərin mənimsəmə dərəcəsini yoxlamaq üçün müdərris ayda bir dəfə imtahan təşkil etməli, dərslərini yaxşı oxuyan tələbələri başqalarına tanıtmalıdır (5, s. 1271).

Müdərrislər qarşısında belə konkret vəzifələr qoyan fərman onun ardınca şagirdlərin də vəzifələrini müəyyənləşdirmişdir. Şagirdlər fərmana görə aşağıdakı şərtlərə əməl etməli idilər: 1) Fərmanda göstərilən şərtləri həyata keçirən müdərrişi digərlərindən üstün tutmalıdırlar; 2) Elm təhsil etmək istəyən şagird tənbellik və səhlənkarlıqdan uzaq olmalıdır, dərsləri təkrar etməkdən yorulmamalıdır; 3) Dərs zamanı diqqətli olmalı, anlaşılmayan məsələyə dair sual verməkdən çəkinməməlidirlər; 4) Şagirdlər keçən dərsi mənimsəmədən yeni dərsə başlamamalıdır, 5) Şagirdlər yalnız elm təhsili ilə kifayətlənməyib, eyni zamanda, əxlaq təmizliyinə və doğruluğa da diqqət verməlidir (5, s. 1271).

Sovet pedaqogika elmində uzun müddət “Ədəb qaydaları”nın ilk dəfə tərtib edilməsini XVII əsrdə yaşamış bir sıra slavyan pedaqoqları ilə bağlamış, ancaq bu həqiqətə uyğun olmamışdır. Fərmandan da görüldüyü kimi, həmin pedaqoqlardan bir neçə əsr əvvəl Naxçıvanda davranış və ədəb qaydaları tərtib edilmiş və geniş tətbiq olunmuşdur. Həmçinin qeyd olunan pedaqoqlar “Ədəb qaydaları”nı yaradarkən, ancaq tələbələrə aid qaydaları, onlara verilən tələbləri ön plana çəkmiş, tələbələrin qarşısında qoyulan vəzifələrə diqqət yetirmişlər. Naxçıvan mədrəsələrinə dair verilən bu fərmanda isə tələbələrin vəzifələri konkret şəkildə müəyyənləşdirildiyi kimi, müəllim-müdərrislərin vəzifələri də hərtərəfli əks etdirilmiş, aydın şərh olunmuşdur. Fərmanın əhəmiyyətindən danışaraq İ.Mollayev qeyd edir ki, həm maraqlı, həm də çox qəribədir ki, hələ orta əsrlərdə də şagirdlərin fərdi xüsusiyyətlərinə diqqət yetirmək, onların təbiətini, istedadını, bilik dərəcəsini nəzərə almaq kimi sırf pedaqoji məsələlərə də fikir vermək vəzifə hesab edilmişdir (7, s. 73). Fərman XIII yüzillikdə mədrəsələrdə tədris olunan fənlər haqqında dəyərli məlumat verməsi və bu mədrəsələrdə dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin tədris olunmasının təsdiqi cəhətdən çox əhəmiyyətlidir.

Fərman Orta əsr Azərbaycan mədrəsələrinin idarə olunması haqqında da fikir söyləməyə imkan verir. Müəllifinin böyük mülkədar, eyni zamanda, Elxanilər dövlətində maliyyə işlərini idarə edən, sahib-divan-(baş vəzir) Şəm-səddin Məhəmməd Cüveyni kimi yüksək vəzifəli şəxs olması bu mədrəsələrin

vəqflə əlaqədar olmasını təsdiq edir. Müsəlman Şərqiində mədrəsələr vəqf hesabına fəaliyyət göstərdiyindən, Elxanilər dövründəki vəqflərin maliyyə məsələləri isə sahib-divan Şəmsəddin Məhəmməd Cüveyninin nəzarəti altında olduğundan mədrəsələrə nəzarət və onların idarəsi də bir vəzifə olaraq ona tapşırılmışdı.

Bu fikir bir daha təkzibolunmaz şəkildə təsdiq edir ki, Orta əsrlər dövründə məşhur mədrəsələr dövlətdə yüksək vəzifə tutan adamların nəzarəti altında olmuş, vəqflər hesabına idarə edilmişdir. Fərmanın mətnindən bu da aydın olur ki, Naxçıvan mədrəsələrində tədris işlərini Qəvaməddin adlı bir şəxs idarə edirmiş.

Atabəylər Memarlıq Kompleksinə daxil olduqlarını və Möminə xatun türbəsinin vəqfləri hesabına fəaliyyət göstərmələrini nəzərə alaraq demək olar ki, bu mədrəsələr Eldəniz hakimləri tərəfindən XII yüzillikdə inşa etdirilmişdir. Orta əsr qaynaqlarına söykənərək akademik Z.Bünyadov yazır ki, Azərbaycan Atabəyləri Eldənizlər dövlətinə daxil olan şəhərlərdə mədrəsə, məscid və sarayların tikintisinə xüsusi fikir verirdilər. Mədrəsə və başqa təhsil müəssisələrinin tikintisi Atabəylər dövlətinin elm və maarifin inkişafına olan qayğısının təzahürü idi (2, s. 230). Eldənizlərin hakimiyyəti dövründə bütün Azərbaycan torpaqlarının vahid dövlətin tərkibində birləşdirilməsi iqtisadi, siyasi və mədəni həyatın bütün sahələrində güclü yüksəlişə səbəb olmuş, sənətkarlıq, ticarət, elm və mədəniyyət daha da inkişaf etmiş, daxili və xarici ticarət əlaqələri genişlənməmiş, mədrəsələr açılmış, məscidlər, nadir memarlıq abidələri ucaldılmışdı.

Bu mədrəsələrin Atabəylər memarlıq kompleksində “Darül-mülk” (Hökumət evi), Came məscidi, Möminə xatun türbəsi və digər tikililərlə yanaşı olaraq, Eldənizlər dövlətinin bir müddət paytaxtı olmuş Naxçıvan şəhərinin mərkəzi hissəsində yerləşməsi onların paytaxtın, geniş mənada isə böyük bir dövlətin maarif-təhsil və ideoloji həyatında əhəmiyyətli yer tutmasından xəbər verir.

Məlumdur ki, Azərbaycan Atabəyləri dövləti, təxminən, 40 il məhz buradan Naxçıvan şəhərinin mərkəzi meydanından, mədrəsələrlə yanaşı ucalan darül-mülkdən (Hökumət evindən) idarə olunmuşdur. Ona görə də Hökumət evinə gələn Azərbaycan Atabəyləri, demək olar ki, hər gün bu mədrəsələri görmüş və heç şübhəsiz, kompleksə daxil olan digər abidələr kimi onlara da qayğı ilə yanaşmışlar. Atabəylər sarayı ilə yanaşı olduqlarından, hətta onların dövlətin əsas təhsil müəssisələrindən biri olması fikrindən də yayınmaq olmur.

Nəticə

Məqalədə qısa şəkildə sadalanan bu faktlar təsdiq edir ki, XII əsrdən Azərbaycan mədəniyyətinin inkişaf etmiş mərkəzlərindən birinə çevrilən, Orta əsr Azərbaycan memarlığının çox möhtəşəm qollarından biri yaranan, memarlıq tarixinə Əcəmi Əbubəkr oğlu Naxçıvani kimi görkəmli memar bəxş

edən Naxçıvan şəhərində təhsil də yüksək inkişaf səviyyəsində olmuşdur. Şəhərdə çoxlu mədrəsə fəaliyyət göstərmişdir. Bu mədrəsələrdə dini dərslərlə yanaşı, dünyəvi dərslər də keçirilmişdir. Şəhərdə fəaliyyət göstərən, dövrün ictimai-siyasi və mədəni həyatında mühüm rol oynayan bu təhsil müəssisələri – mədrəsələr Orta əsr hökmdarları tərəfindən himayə olunmuşlar. Məhz yüksək dövlət qaygısı sayəsində bu mədrəsələr tanınmış təhsil ocaqlarına çevrilmişdir. Bu fikri təsdiq edən ən sanballı qaynaqlardan biri Elxani hökmdarları tərəfindən 1263-1284-cü illərdə imzalanan və haqqında məqalədə bəhs olunan fərmandır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərli M.İ. Vəqf mülkiyyəti və onun növləri haqqında // Azərbaycan EA Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə, hüquq, 1974, №-1, s. 69-76.
2. Bünyadov Z.M. Azərbaycan Atabəyləri dövləti. Bakı: Elm, 1985, 268 s.
3. Əcaib əd-Dünya (Dünyanın qəribəlikləri). “Ön Asiya və Orta Asiya türklərinin tarixinə dair dörd anonim mənbə kitabında. Bakı: Nurlan, 2003, 192 s.
4. Əhmədov H. Azərbaycan məktəb və pedaqoji fikir tarixi. Bakı: ABU, 2001, 320 s.
5. Hüseynzadə Ə. Naxçıvan mədrəsələrinə dair bir Elxani fərmanı // Azərbaycan EA Məruzələri, 1960, XVI cild, № 12, s. 1269-1273.
6. Məmmədov R. Naxçıvan şəhərinin tarixi oçerki. Bakı: Elm, 1977, 160 s.
7. Mollayev İ.A. Orta əsr Azərbaycan mütəfəkkirləri təlim-tərbiyə haqqında. Bakı: Maarif, 1996, 304 s.
8. Mollayev İ. Naxçıvanda xalq maarifinin inkişafı tarixindən / Azərbaycan tarixində Naxçıvan (tarixi oçerklər). Bakı: ADPU mətbəəsi, 1996, s. 91-103
9. Ocaqnejad Ə. İnsana inanın. Bakı: Nafta-Press, 2001, 112 s.
10. Rüstəmov F. Şərqdə pedaqogika tarixi. Bakı: Nasir, 2002, 222 s.
11. Seyidov F. Dədə Qorquddan Şəhriyara qədər: Güney Azərbaycanda pedaqoji fikir. Bakı: Oka Ofset, 2003, 232 s.
12. Osman Turan. Türkiyə selcukları haqqında rəsmi vesikalar. Metin, tərcümə və araşdırmalar. Ankara, 1958, s. 57-60.
13. Бартольд В.В. Сочинение. Том VI. Москва: Наука, 1966, 785 с.

НАХЧЫВАНСКИЕ ГОРОДСКИЕ МЕДРЕСЕ В ПЕРИОД ИЛЬХАНИДОВ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о двух медресе, действовавших в городе Нахчыван в период Ильханидов (Хулагуидов). Отмечается, что в связи с этими медресе в 1263-1284 годах Ильханидскими правителями был дан указ. Данный указ, подготовленный главным визирем Ильханидов Шамсаддином Магомедом Джувейни, является важным в изучении истории образования в Азербайджане. В указе ясно отражены должности учителей и учащихся, преподаваемые в медресе предметы, взаимоотношения между учащимися и учителями и т.д. Анализ этого указа показывает, что в средние века в Нахчыване образование было развито на высоком уровне. В городе действовали медресе, которые находились под попечительством средневековых правителей.

Ключевые слова: Нахчыван, Ильханиды, Шамсаддин Магомед Джувейни, указ, вакф.

Academician Hajifakhraddin Safarli

NAKHCHIVAN CITY MADRASAS IN THE ILKHANID PERIOD

ABSTRACT

The article investigates the activity of two madrassas in Nakhchivan during the Elkhaniid (Hulakul) period. This study shows that Elkhani rulers had issued a decree in connection with these madrassas between 1263-1284. Prepared by the Prime Minister of the Elkhaniids Shamsaddin Mohammad Juwayni, the decree is very important in terms of studying the history of education in Azerbaijan. The decree defines the responsibilities of students and teachers studying in madrassas and reflects the subjects taught in madrassas, teacher-student relations and other issues. The analysis of this decree shows that during the Middle Ages, education was highly developed in Nakhchivan, and there were madrassas under the patronage of medieval rulers.

Keywords: Nakhchivan, Elkhaniids, Shamsaddin Mohammed Juwayni, decree, vaqf

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В АЛАНИИ-ОСЕТИИ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ

*д-р ист. наук, проф. Руслан Бзаров,
заведующий кафедрой Российской истории и кавказоведения
Северо-Осетинского государственного университета
имени К. Л. Хетагурова,
директор Института истории и археологии
Республики Северная Осетия-Алания
bzarty@mail.ru*

РЕЗЮМЕ

Мусульманство известно аланам-осетинам со времен Арабского халифата. Во второй половине XIII в. суннитский ислам стал религией части городского населения Алании. Осетинское мусульманское меньшинство – самая ранняя исламская община на Центральном Кавказе. К раннему периоду знакомства с исламской терминологией относятся лексические заимствования, ставшие органической частью народной культуры. В XV–XVII вв. мусульманство было распространено среди знати северных обществ горной Алании-Осетии, а к концу XVIII в. исламизация охватила часть средних слоев.

С присоединением к России выросло политико-идеологическое значение ислама, власти учитывали религиозную сторону социальных, экономических, политических решений. В первой половине XIX в. численность осетинских мусульман из всех сословий непрерывно росла. На фоне Кавказской войны в исламскую идеологическую форму воплощались различные виды социального протеста и политической оппозиционности. В пору максимального распространения ислама в Осетии мусульманское меньшинство не превышало 15 % населения.

В середине XIX в. в ходе межеевания равнинных земель состоялось раздельное поселение христиан и мусульман. В ответ на земельную реформу оппозиционная элита возглавила движение мухаджиров, переселившихся на территорию Османской империи (их общая численность не превышала 4-5 тысяч человек).

Во второй половине XIX – начале XX в. в Осетии действовали два десятка мечетей, постоянно росло число лиц, получивших исламское образование, и паломников, совершивших хадж. Наличие собственного мусульманского меньшинства сделало осетинскую культуру Нового времени чуждой религиозных предрассудков. Осетины-мусульмане сыграли значительную роль в общероссийском мусульманском движении.

В настоящее время в Северной Осетии свободно действуют мусульманские общины, восстанавливаются старые и строятся новые мечети, десятки молодых людей проходят обучение в средних и высших исламских учебных заведениях.

***Ключевые слова:** Алания-Осетия, ислам, осетины-мусульмане, исламское меньшинство, религиозное согласие.*

Введение

Попытка определить основные этапы в истории ислама в Алании-Осетии, опираясь на информацию письменных, археологических, лингвистических, фольклорных и этнографических источников, – цель настоящей статьи.

Алания-Осетия – древнейшая христианская земля в составе России, страна апостольской православной традиции. В первой четверти X в. была создана Аланская епархия Константинопольского патриархата, православие стало государственной религией Алании [7: 280–287]. В числе святых мучеников христианской церкви известно несколько десятков алан.

Тем больший интерес вызывает история распространения в Алании другой мировой религии – ислама.

Обзор литературы

Первым автором, поставившим научную проблему истории ислама в Алании-Осетии, был В.Б.Пфаф [15: 94–96]. В работах Б.А.Калоева, А.Х.Магомедова, В.С.Уарзиати, Ф.М.Таказова представлены некоторые историко-этнографические особенности распространения ислама в Осетии, мусульманские черты в традиционной культуре осетин [10: 289–304; 12: 497–489; 17: 16]. Н.М.Емельянова поставила задачу показать «основные этапы проникновения ислама в Осетию», однако в ее работе историю перевесили этнографические, социологические, политологические мотивы и оценки (иногда основанные на некритическом доверии к полевому материалу) [6]. История ислама в Алании-Осетии представлена в обобщающих трудах – обычно в контексте описываемых социальных и политических процессов [8; 9; 7].

Накопленного научного материала достаточно, чтобы наметить основные этапы истории аланского мусульманства. Однако нет сомнения,

что глубокое изучение истории и культурного влияния ислама в Алании-Осетии еще только предстоит.

Методы исследования

Многообразие источников, междисциплинарное значение темы и широта хронологического охвата, необходимого для ее раскрытия, требуют применения основных специально-научных методов исторического исследования: историко-генетического, историко-сравнительного, историко-типологического, историко-системного. Важнейшим условием объективности является принцип историзма, требующий вскрывать диалектику реальных исторических процессов, рассматривать любое явление в жизни общества в системе конкретных исторических взаимосвязей, с точки зрения генезиса и тенденций дальнейшего развития. Автор использовал также ретроспективный и проблемно-хронологический подходы.

Результаты и дискуссия

Первые сведения об аланах-мусульманах относятся к раннему средневековью. Мусульманство известно аланам-осетинам со времён существования Арабского халифата. Арабо-хазарские войны VIII в. затронули и территорию средневекового Аланского государства. Знакомству алан с исламом способствовало, несомненно, и распространение этой религии в Закавказье и приморском Дагестане. Сохранились также данные об аланах, служивших при дворе багдадских халифов и позже в гвардии мамлюкских правителей Египта [2: 361–362].

Сведения о мусульманских общинах в Алании появляются в сочинениях арабских географов с X в. [2: 326, 353]. Археологическим свидетельством существования мусульманских общин на городищах Нижний Архыз и Кяфар считаются фрагменты плит с арабскими надписями XI–XII вв. [11: 95]. На сложность межконфессиональных взаимоотношений эпохи указывает то, что две разбитые плиты были найдены в кладке архызской церкви.

Во второй половине XIII в. ислам суннитского толка стал религией части городского населения Алании – по времени это совпадает с волной исламизации в Золотой Орде. Катакомбный (то есть типичнейший, сугубо аланский) могильник у станицы Змейской включает погребения, совершенные по мусульманскому обряду, на городище Верхний Джулат обнаружены руины двух мечетей и мусульманское кладбище начала XIV в. [13; 18]. Знаменитый Татартупский минарет, обрушенный при попытке

реставрации четыре десятилетия назад, принадлежал джулатской соборной мечети. Таким образом, аланское мусульманское меньшинство – самая ранняя исламская община на Центральном Кавказе. Насколько можно судить, ее ядром стали городские жители, занятые в ремесле и торговле.

Исламское наследие в аланском языке и культуре пока слабо изучено, однако его наличие не вызывает сомнения. В народной культуре осетин выявлен заметный исламский пласт, включающий этнографические особенности и фольклорные мотивы [17; 16]. По-видимому, к раннему периоду знакомства с исламской терминологией относятся некоторые лексические заимствования в осетинском языке: *хæлар* ('идуший впрок', 'дружеский'), *хæрам* ('не идуший впрок', 'враждебный'), *хайыр* ('польза', 'прок'), *мулк* ('имущество'), *пайда* ('выгода'), *ахъаз* ('помощь'), *фыдбылыз* ('злой дух', 'беда'), *дзæнæт* ('рай'), *хъаймæт* ('страшный суд'), *сабыр* ('смирный'), *налат* ('бесстыдный') и др., ставшие органичной частью народного мировоззрения и культуры [1]. Особого внимания заслуживает тот факт, что в распространении этих слов, как правило, отсутствует какой бы то ни было регионализм, то есть они относятся к основному речевому фонду и их употребление никак не связано ни с географией ислама в Алании-Осетии, ни с конфессиональной принадлежностью носителей осетинского языка.

Политико-географические и социальные особенности распространения ислама в Алании XV–XVIII вв. определялись специфическими условиями борьбы за выживание в горной зоне Центрального Кавказа.

Военно-политические потрясения XIII–XIV вв., открытые монголо-татарским нашествием и завершившиеся походами Тимура, обернулись для Алании разрушением государственности и гибелью городов, демографической катастрофой и потерей равнинных земель. С XV в. территория Алании-Осетии ограничивалась горными ущельями Центрального Кавказа, а политическая организация населения сложилась в виде конфедерации самоуправляющихся обществ. Ислам хорошо известен в четырех осетинских обществах, расположенных на северном склоне Кавказского хребта – Тагаурском, Куртатинском, Алагирском и Дигорском, позже мусульманство получило некоторое распространение еще в двух обществах – Туальском и Тырсыгомском. К XVII в. относится широкое распространение ислама в Кабарде, и его проповедь в Осетии с этого времени приобрела связь с политическим влиянием кабардинских князей, контролировавших все Центральное Предкавказье. Мусульманство воспринималось как престижный культурно-политический выбор, характерный для аристократии северных осетинских обществ [10: 289-292]. При этом пред-

ставители высших осетинских сословий, заинтересованные в тесном общении и состоявшие в близком родстве с кабардинской и балкарской знатью, сами исповедовали ислам, но мало заботились о его широком распространении на родине.

Представление соседей о степени исламизации Осетии ясно выразил царевич Вахушти, грузинский историк первой половины XVIII в.: по его определению, у осетин «главари и знатные суть магометане, а простые крестьяне – христиане» [5: 141]. К концу XVIII в. положение стало меняться – ислам постепенно становился религией не только верхов, но и части средних слоев осетинского общества, в Западной Осетии появились населенные пункты, в которых большинство жителей были мусульманами [9: 165–166].

Исламский фактор в эпоху имперского освоения Осетии проявился как в сложности тактических задач российской администрации, так и в коллизиях общественной борьбы первой половины и середины XIX в.

С присоединением к России в 1774 г. выросло политико-идеологическое значение ислама в Осетии. Столкнувшись со сложными по составу социальными движениями и внутренними конфликтами в Северной Осетии, российская администрация вначале избирала прагматические решения, мало заботясь о конфессиональной стороне дела. Государственная поддержка христианства в Осетии также не сопровождалась ущемлением мусульман. Однако приверженность исламу высших слоев осетинского общества и, напротив, христианское исповедание большинства народа вынудили власти учитывать религиозную сторону любых социальных, экономических, политических решений. Это было особенно актуально в контексте развивавшейся по соседству с Осетией такого сложного военно-политического и социокультурного явления, каким была Кавказская война XIX в.

На протяжении первой половины XIX в. численность осетинских мусульман росла непрерывно – теперь ислам принимали представители всех сословий. Этому способствовали несколько факторов. Массовое переселение на равнину значительно расширило конфессиональные контакты с соседями-мусульманами. На фоне Кавказской войны усилилась пропаганда ислама (в том числе из-за рубежа), выросло число мусульманских проповедников и постоянных служителей культа – большинство из них были выходцами из Кабарды и Дагестана. В исламскую (то есть по определению оппозиционную, рассматриваемую как антигосударственная, и одновременно самую доступную) идеологическую форму воплощались различные виды социального протеста и недовольства российской

властью. В середине XIX в. государство избрало в качестве социальной опоры в Северной Осетии широкие слои свободного крестьянства. В ответ в среде высших сословий сформировалась влиятельная мусульманская фронда, ставшая опорой исламской пропаганды и будущего мухаджирского движения.

Желая предотвратить распространение ислама в Осетии, кавказская администрация объявила об уголовном преследовании «рenegатов» – так называли христиан, переходящих в мусульманскую веру. Впрочем, дальше предупреждений дело не пошло: исполнение угроз справедливо сочли слишком прямолинейным и рискованным вмешательством в сложные общественные процессы. Осторожность в социальной политике и одновременно высокая степень военно-политической бдительности хорошо прослеживается по документам [14: 152–161].

Крестьянская реформа и движение мухаджиров – крупнейшие исторические явления середины XIX в., связанные с историей ислама в Осетии.

В 1853–1856 гг. в Северной Осетии было проведено межевание равнинных земель. В числе его целей, наряду с разрешением поземельных споров и отменой феодальных повинностей, было раздельное поселение христиан и мусульман. Именно с этого времени на осетинской равнине существуют мусульманские и христианские селения. По сложившейся прежде традиции, осетинские селения были совместными как в горах, так и на равнине. Теперь же мусульманам отвели десять отдельных селений. При распределении земли в каждом мусульманском селении был предусмотрен участок под строительство мечети и надел для имама [3: 58–66].

Межевание 50-х гг. XIX в. стало первым этапом крестьянской реформы в Осетии, далее последовала земельная реформа 1864–1866 гг. и освобождение зависимых сословий в 1867 г. Обманутая в своих надеждах на поддержку государства и подвергнутая поэтапному лишению сословных привилегий, осетинская мусульманская элита возглавила движение мухаджиров – мусульман, переселявшихся на территорию Османской империи. Наиболее многочисленные партии переселенцев покинули Осетию в 1859, 1861 и 1865 гг. Вождями мухаджиров были офицеры русской службы из знатнейших осетинских фамилий. Особую роль в организации переселенческого движения среди осетин иногда ошибочно приписывают генералу Муссе Кундухову, с которым уехали лишь его ближайшие родственники. Общая численность ушедших в Турцию осетин не превышала 4–5 тысяч человек, при этом часть из них вернулась обратно [14: 172–255]. Неоценимой заслугой осетинской мусульманской интеллигенции была

широкая агитация против переселения и активная борьба с его организаторами.

Осетины-мусульмане во второй половине XIX – начале XX в. впервые в истории известны едва ли не поименно. По официальным данным на 1867 г. население Северной Осетии составляло 6122 двора или 47673 души, из них 36367 человек исповедовали христианство, а 11306 – мусульманство. Из мусульман 1013 человек числились ренегатами, то есть бывшими христианами, перешедшими в ислам. Мусульманское духовное сословие представляли 14 мужчин и столько же женщин. Численность православных осетин, живших тогда в Закавказье, также приближалась к полусотне тысяч. Таким образом, нетрудно подсчитать, что в пору максимального распространения ислама в Осетии мусульманское меньшинство не превышало 15 % населения [4: 267].

Во второй половине XIX – начале XX в. в Осетии уже не было признаков исламизации, хотя действовали два десятка мечетей, постоянно росло число лиц, получивших исламское образование, и паломников, совершивших хадж. В этот период, ставший эпохой Национального возрождения, наличие собственного мусульманского меньшинства не только не помешало национальной и культурной консолидации народа, но сделало осетинскую культуру Нового времени чуждой религиозных и этнических предрассудков. Свое численное и образовательное лидерство осетинская интеллигенция осознавала, в том числе как ответственность перед кавказскими соседями. Поэтому классическая осетинская поэзия расширяет родину до пределов Кавказа, а проза и публицистика являются проповедью братства кавказских народов. Из этой ответственности, из невозможности представить счастье Осетии вне благоденствующей и единой семьи кавказских братьев происходит и масштаб мысли Ахмета Цаликова, председателя Всероссийского мусульманского союза, теоретика «мусульманского социализма», идеолога демократического государства объединенных горцев [19]. Без этой характерной черты невозможно понять и ту значительную роль, которую горстка осетин-мусульман сыграла в общероссийском мусульманском движении: среди них Аслангирей Датиев, редактор петербургской газеты «В мире мусульманства», известные публицисты и общественные деятели Алихан Кантемиров, Камбулат Есиев, Сафар Кубатиев.

Осетины-мусульмане новейшего времени пережили разные, иногда кардинально различающиеся периоды конфессиональной политики государства. После семидесяти лет атеистической пропаганды в постсоветское время началось возрождение ислама в Осетии. В настоящее время

в Северной Осетии свободно действуют мусульманские общины, восстанавливаются старые и строятся новые мечети, десятки молодых людей проходят обучение в средних и высших исламских учебных заведениях России, Ирана, Турции.

В отличие от незнакомых с исламом стран и регионов, в Алании-Осетии существует собственная мусульманская традиция и ясное представление о том, что такое подлинная исламская культура. Поэтому варианты ислама, которые не задумываются о духовной самобытности, культурных и исторических судьбах Осетии, Кавказа и России, выглядят здесь слишком экзотически, чтобы не вызывать в обществе вопроса – а ислам ли это, и что такое тогда ислам.

В период революции 1917 г. и гражданской войны, а затем в последнее десятилетие XX в. в контексте распада СССР и последующего политического кризиса различные политические силы пытались расколоть Осетию по религиозному принципу, однако получили достойный отпор. В Осетии для самоидентификации человека конфессиональная принадлежность не имеет большого значения. По господствующему представлению, мировые религии занимают почетное положение в сфере духовности и культуры, имея мало общего со сферой этнополитических и социальных отношений.

Заключение

Таким образом, история ислама в Алании-Осетии неотрывна от общих закономерностей социального, политического и культурного развития страны. Исламская община еще в средние века стала частью самобытной этноконфессиональной гармонии и приняла активное участие в формировании религиозной культуры аланского общества.

Основные этапы истории аланского мусульманства:

- первоначальное формирование исламской общины в X–XII вв.;
- складывание бюргерского ядра аланской исламской общины в XIII–XIV вв.;
- элитарный ислам как маркер принадлежности к высшим сословиям северных обществ Горной Алании XV–XVIII вв.;
- демократизация исламской общины в конце XVIII – первой половине XIX в. как проявление сложных социальных процессов в период установления российской администрации;
- рутинная стабилизация аланской исламской общины во второй половине XIX – начале XX в.;

- «катакомбный» период советской антирелигиозной политики с 20-х до 80-х гг. XX в.;
- современный этап возрождения аланской исламской общины, начавшийся в 90-е гг. XX в.

Важно отметить, что в Алании-Осетии существует давняя мусульманская традиция и ясное представление о том, что такое подлинная исламская культура. Нет сомнения, что на новых витках общественного развития аланские мусульмане будут ответственно следовать собственной традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4-х т.: Т. 1. Москва-Ленинград: Наука, 1959. – 656 с.; Т. 2. Ленинград: Наука, 1973. – 448 с.; Т. 3. Ленинград: Наука, 1979. – 360 с.; Т. 4. Ленинград: Наука, 1989. – 326 с.
2. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. Москва: Изд-во «Менеджер», 2003. – 607 с.
3. Берозов Б.П. Земельный вопрос и аграрное движение на Северном Кавказе в дореформенный период (на материалах Северной Осетии). Орджоникидзе, 1978. – 80 с.
4. Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. Москва: СЕМ, 2014. – 400 с.
5. Вахушти. География Грузии // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Кн. 24. Вып. 5. – 241 с.
6. Емельянова Н. М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. Москва: РИК, 2003. – 360 с.
7. История Осетии: В 2-х тт. Т. 2. История Осетии в XIX – начале XX века. Владикавказ: СОИГСИ, 2012. – 420 с.
8. История Северо-Осетинской АССР. Москва: Изд-во АН СССР, 1959. – 335 с.
9. История Северо-Осетинской АССР. Орджоникидзе: Ир, 1987. – 528 с.
10. Калоев Б. А. Осетины. Москва: Наука, 1971. – 243 с.
11. Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X–XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь: Кавказская библиотека, 1993. – 463 с.
12. Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1968. – 568 с.

13. Милорадович О. В. Средневековые мечети городища Верхний Джулат // Средневековые памятники Северной Осетии. Москва: Изд-во АН СССР, 1963. С. 66–86.
14. Осетия в кавказской политике Российской империи: Сборник документов и материалов. Владикавказ: Ир, 2018. – 272 с.
15. Пфаф В.Б. Материалы для истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Вып. 5. С. 1–100.
16. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII – начало XX в.). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2007. – 201 с.
17. Уарзиати В. С. Ислам в культуре осетин / Эхо Кавказа. 1993. № 3. С. 18–19.
18. Фидаров Р. Ф. Мусульманские погребения алан XIII–XIV вв. с могильников Верхнего Джулата / Историко-филологический архив. № 1. Владикавказ, 2004. С. 16–31.
19. Цаликов А. Кавказ и Поволжье. Москва: Изд-во М. Мухтарова, 1913. – 153 с.

t.e.d., prof. Ruslan Bzarov

ALANIYA-OSETIYADA İSLAM DİNİNİN TARİXİ: ƏSAS MƏRHƏLƏLƏR

XÜLASƏ

Alan-osetinlər İslam dinini Ərəb xilafəti zamanlarından tanıyırlar. XIII əsrin ikinci yarısında Alaniyanın şəhər əhalisinin bir hissəsi sünni məzhəbinə mənsub idi. Osetin müsəlman azlığı Mərkəzi Qafqazda ən erkən İslam icmasıdır. İslam terminologiyası ilə tanışlığın erkən dövrünə xalq mədəniyyətinin bir hissəsinə çevrilən alınma sözlər aiddir. XV–XVII əsrlərdə müsəlmanlıq dağlıq Alaniya-Osetiyanın şimal cəmiyyətlərinin zadəganları arasında geniş yayılmışdı. XVIII əsrin sonlarına doğru isə müsəlmanlıq orta təbəqələrin bir hissəsini əhatə etdi.

Alaniya-Osetiyanın Rusiyaya birləşməsi ilə İslam dininin siyasi-ideoloji əhəmiyyəti artdı, hakimiyyət sosial, iqtisadi, siyasi qərarların dini tərəfini nəzərə almağa başladı. XIX əsrin birinci yarısında bütün təbəqələrdən osetin müsəlmanların sayı durmadan artmaqda idi. Qafqaz müharibəsi fonunda İslam ideologiya forması sosial etiraz və siyasi müxalifətçiliyin müxtəlif növlərində təəcəssüm edirdi. İslamın ən geniş yayıldığı dövrdə Osetiyada müsəlman azlıqları əhalinin 15%-ni keçmirdi.

XIX əsrin ortalarında düzənlik torpaqlarında mərzçəkmə zamanı xristian və müsəlmanlar bir-birlərindən ayrı məskunlaşmışdılar. Torpaq islahatlarına cavab olaraq müxalifətçi elita Osmanlı İmperiyasının ərazisinə köçən mühacirlər hərəkatının (onların ümumi sayı 4-5 mini ötmürdü) başına keçdi.

XIX əsrin ikinci yarısı – XX əsrin əvvəllərində Osetiyada yüzlərlə məscid var idi, İslam təhsili alan şəxslərin və zəvvarların sayı daim artmaqda idi. Xüsusi müsəlman azlıqları yeni dövrün Osetiya mədəniyyətini dini mövhumatlara yadlaşdırdı. Müsəlman osetinlər ümum-Rusiya müsəlman hərəkatında əhəmiyyətli rol oynayıblar.

Hazırda Şimali Osetiyada müsəlman icmaları sərbəst şəkildə fəaliyyət göstərir, köhnə məscidlər bərpa edilir, yeni məscidlər tikilir, onlarca gənc orta və ali İslam təhsili müəssisələrində təhsil alır.

Açar sözlər: Alaniya-Osetiya, İslam, müsəlman osetinlər, müsəlman azlıqları, dini tolerantlıq.

Prof. Ruslan Bzarov

HISTORY OF ISLAM IN OSSETIA-ALANIA: MAIN STAGES

ABSTRACT

Islam has been known to the Alans-Ossetians since the times of the Islamic Caliphate. In the second half of the 13th century, Sunni Islam became the religion of part of the urban population of Alania. Ossetian religious minority is the earliest Islamic community in the Central Caucasus. Lexical borrowings, having become an integral part of the folklife culture, are referred to the early period of the insight into the Islamic terminology. In the 15th–17th centuries, Islam was common among the nobles of the northern communities of mountain Alania-Ossetia, but by the end of the 18th century Islamization covered part of the middle class.

Along with the annexation to Russia the politico-ideological significance of Islam increased, the authorities took into consideration the religious side of the social, economic and political decisions. In the first half of the 19th century, the number of Ossetian Muslims of all social classes was steadily growing. On the background of the Caucasian War, different kinds of social protest and political oppositionism were incarnated into Islamic ideological shape. At the time of maximum spread of Islam in Ossetia the Muslim minority did not exceed 15 per cent of the population.

In the middle of the 19th century during land survey of flat land, separate settlement of Christians and Muslims took place. In response to the land reform the opposition nobles spearheaded the movement of Muhajirun, who emigrated to the territory of the Ottoman Empire (their overall number did not exceed 4–5 thousand people).

In the second half of the 19th – the beginning of the 20th century there functioned two dozens of mosques, the number of people who received Islamic education was steadily growing, as well as the number of pilgrims who carried out Hajj. Presence of its own Muslim minority estranged the Ossetian culture of the New Time from religious prejudices. Ossetian Muslims played a significant role in all-Russian Muslim movement.

Nowadays in North Ossetia there function Muslim communities, old mosques are reconstructed along with the construction of new ones, dozens of young people take training in secondary and higher Islamic educational institutions.

Keywords: *Alania-Ossetia, Islam, Ossetians-Muslims, Islamic minority, religious consent*

ТОТАЛИТАРИЗМ И ИСЛАМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

*Оразгуль Мухатова,
доктор исторических наук, профессор,
Казахский национальный университет имени аль-Фараби
orazgul7@rambler.ru*

РЕЗЮМЕ

Октябрь 1917 года внес кардинальные изменения в политическое развитие народов Российской империи. К власти пришла Российская коммунистическая партия (большевиков) с намерением претворить в жизнь революционные взгляды на общественно-политическое устройство России и ее народов.

Полная программа государственно-религиозных отношений была изложена в декрете от СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 года. Попытка закрепить «промульманскую ориентацию Советской России обозначалась на первом съезде народов Востока в Баку (1920). Наступление на ислам в СССР началось по линии ОГПУ в 1927 году. Сосредотачивая в своих руках «религиозную политику», что были четкие указания ЦК ВКП (б), оно повело дело к переориентации в области регулирования деятельности мусульманских религиозных организаций. На тот момент задача заключалась в противодействии объединению мусульманских организаций под эгидой ЦДУМ. В 1930-е годы начались гонения на мусульманское духовенство, прошли массовые аресты шейхов, имамов, закрывались мечети (в Кабардино-Балкарии и Адыгее вообще не осталось ни одной официально действовавшей мечети). Были закрыты все медресе, школы арабского языка, что привело к разрушению системы религиозного образования. Вторая половина 1920-х годов и 1930-е годы были периодом наиболее активной борьбы советской власти против религии, включая ислам. Мусульмане Северного Кавказа по мере сил оказывали противодействие властям. Многие мечети, несмотря на официальное закрытие, продолжали работать. Подпольно продолжали действовать кружки по изучению Корана и арабского языка. Тем не менее, насильственная депортация чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев и некоторых других северокавказских народов в годы Великой Отечественной войны обусловила дальнейшую внутри конфессиональную эволюцию местных обществ, с одной стороны, и усиление различий между отдельными этническими группами – с другой, в результате чего сформировался ряд закрытых родовых обществ со

многими выраженными признаками этноконфессиональных групп. Таким образом, в 1928–1942-е годы развернулось масштабное наступление на уничтожение ислама, мусульманских институтов и духовенства в Северном Кавказе.

В период утверждения тоталитарного режима подавление и уничтожение идеологии ислама стали основным содержанием государственной политики в отношении мусульманских народов СССР.

***Ключевые слова:** ислам, Северный Кавказ, большевики, мусульманский съезд, идеология, советы, тоталитарный режим, шариатские суды, мечети.*

Введение

В отношении советской власти к исламу, а также формированию и развитию тоталитаризма в СССР можно условно выделить пять периодов. Следует отметить, что данная проблема очень сложная и противоречивая. Существуют разные концептуальные выводы и подходы к изучению истории ислама в период тоталитарного режима. Тем не менее, можно определить некоторые ключевые аспекты указанной проблемы.

Отношение мусульман к большевикам в первые годы после Октябрьской революции было противоречиво. С одной стороны, кавказские народы поддерживали новую власть, с другой – власть большевиков не предъявляла кавказским мусульманам никаких особых требований. В годы Гражданской войны противостоявшие стороны манипулировали исламом. Исламскую идеологию пытались использовать локальные этносепаратистские движения кабардинцев, чеченцев, осетин-мусульман.

Религиозное отношение РСФСР

Октябрь 1917 года внес кардинальные изменения в политическое развитие народов Российской империи. К власти пришла Российская коммунистическая партия (большевиков) с намерением претворить в жизнь революционные взгляды на общественно-политическое устройство России и ее народов.

Полная программа государственно-религиозных отношений была изложена в декрете СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 года.

В ходе Гражданской войны противостоявшие стороны манипулировали исламом. Исламскую идеологию пытались использовать локальные этносепаратистские движения кабардинцев, чеченцев, осетин-мусульман. В Кабарде, например, под исламскими лозунгами сформировалось движение, которое поддерживало большевиков, надеясь, что в обмен на это новая власть окажет содействие в укреплении шариата; затем, когда военно-политическая ситуация изменилась, движение перешло на сторону Добровольческой армии под командованием генерала А. Деникина. Он получил поддержку и от мусульманского духовенства Дагестана. В 1917-1919 гг. большая часть кавказцев не видела в советской власти противника (время атеизации еще не пришло), и многие имамы, накшбандийские и кадирийские авторитеты заняли выжидательную, почти сочувственную позицию в отношении большевиков. В этот период особенно заметны были попытки Турции привлечь на свою сторону духовных лиц, пробудить в них негативное отношение к Советам. В начале 1919 г. светское по своему характеру Горское правительство создало на территории Дагестана «военно-шариатские суды», задачей которых было отслеживание и наказание сотрудничавших с большевиками мусульман. Этот в целом незначительный для общей ситуации на Кавказе эпизод весьма показателен, поскольку свидетельствует о стремлении, в том числе светских оппонентов большевиков использовать ислам в своих целях.

Попытка закрепить «промусульманскую ориентацию Советской России» обозначалась на первом съезде народов Востока в Баку (1920). Традиционный лозунг интернационализм представлял в преображенном виде: «Пролетарий всех стран и угнетенные народы всего мира, соединяйтесь!». Громкие воззвания были рассчитаны на эффект в мусульманском мире. В специально адресованной телеграмме главе Великого Национального собрания Турции Мустафе Кемалю в январе 1921 года В.И. Ленин сообщил: «Советская Россия предоставляет автономию всем народам на ее территории и поддерживает образование ими местных республик, согласно принципу права каждого народа на самоопределение». В период Гражданской войны и вплоть до середины 1920-х годов на территории Северного Кавказа шариатские суды сохранялись, предпринимались даже попытки встроить их в советскую систему. Позиция же большевиков была непоследовательной. Например, в Адыгее и Кабарде среди новой властной элиты существовали два подхода к шариату. В то время как приверженцы первого подхода (которых именовали шариатистами) выступали за «расширение функций шариатских судов», сторонники второго хотели

«изменить его внутреннее содержание, поскольку видели в нем переходный судебный орган». Нечто подобное имело место и в восточной части Кавказа, особенно в Дагестане.

Следует отметить, в 1920-е годы в Турции складывалась собственная модель государственно-религиозных отношений. Цель Турции состояла в отрыве Северного Кавказа и Закавказья от России и создании подконтрольных государственных образований. Каждая из заинтересованных сторон активно поощряла региональный сепаратизм. Следствием всего этого стало провозглашение в мае 1918 г. Горской республики, что явилось первым серьезным сепаратистским актом. В 1920 г. была предпринята попытка отколоть от России Дагестан и создать там независимое государство, главой которого предполагалось сделать внука имама Шамиля – Саид-бея. Параллельно с центробежными на Северном Кавказе развивались и центростремительные тенденции. Так, пытавшийся выступить от имени народов Северного Кавказа Народный совет Терской области еще в 1918 г. заявил, что подчиненные ему территории остаются в составе Российской Федерации и не намерены отделяться от нее. К сожалению, действительность до сих пор остается неизученной проблемой. Однако в научной литературе советского периода правда была искажена. Например, исследователь А.В. Авксентьев писал следующее: «Слуги ислама рисовали мрачные картины бедствий, якобы ожидающих горцев, если они останутся под властью русских, и сулили им сказочно богатую и счастливую жизнь в султанской Турции. Некоторые горцы, особенно адыгейские семьи, поддавались этой провокации и жестоко поплатились за свое легковерие. В действительности же турецкие правители старались завлечь к себе черкесов для использования в качестве дешевой рабочей силы и формирования вооруженных отрядов султанских наемников».

Символично, что именно на Чрезвычайном съезде народов Дагестана И. Сталин, занимавший тогда должность народного комиссара по делам национальностей, говорил о необходимости управления Дагестаном «согласно его особенностям», выделяя «серьезное значение шариата». «Советское правительство, – подчеркивал он, – считает шариат таким же правомочным, обычным правом, какое имеется и у других народов, населяющих Россию». В начале 1920-х годов советская администрация даже финансировала деятельность шариатских судов.

Вплоть до середины 1920-х годов на территории Северного Кавказа шариатские суды сохранялись, предпринимались даже попытки встроить их в советскую систему. Укрепившаяся новая власть уже не нуждалась в поддержке со стороны шариата, в целом духовных авторитетов.

Она стала относиться к исламу как к идеологическому конкуренту, враждебной большевизму общественно-политической структуре. Позиция же большевиков была непоследовательной. Например, в Адыгее и Кабарде среди новой властной элиты существовали два подхода к шариату. В то время как приверженцы первого подхода (которых именовали шариатистами) выступали за «расширение функций шариатских судов», сторонники второго хотели «изменить его внутреннее содержание, поскольку видели в нем переходный судебный орган». Нечто подобное имело место и в восточной части Кавказа, особенно в Дагестане. В начале 1920-х годов советская администрация даже финансировала деятельность шариатских судов. В середине 1920-х годов укрепившаяся новая власть уже не нуждалась в поддержке со стороны шариата, в целом духовных авторитетов, а ее функционеры и тем более пропагандисты стали относиться к исламу как к идеологическому конкуренту, враждебной большевизму общественно-политической структуре. И хотя в 1926-1927 гг. в ряде мест предпринимались попытки восстановить шариатские суды, к этому времени стало очевидно, что нужда в них как в одном из обязательных инструментов контроля над обществом уже отпала. Шариатские суды продолжали функционировать неофициально, обращение в них не одобрялось, а впоследствии в некоторых случаях преследовалось.

На второй Всероссийский мусульманский съезд, который состоялся 1-20 мая 1923 года в Уфе, приехали делегаты из разных регионов Советского Союза, ясно осознававшие поставленные народом наказания и настроенные на их разрешение. ЦДУМ проводил съезд духовенства Среднего Поволжья, Кавказа, Крыма, Казахстана, Сибири. На съезде присутствовали 358 делегатов, хотя официально были приглашены 285. 26 октября 1926 года с опозданием на полгода начал работу третий Всероссийский съезд мусульман в Уфе. Несмотря на предусмотренные мероприятия, власти не смогли остановить поток желающих участвовать в работе съезда. Вместо 300 приехали 437 человек с правом решающего голоса, по собственной инициативе еще 265 «нежелательных» делегатов. Перед съездом делегаты заполнили анкеты, на вопрос «Ваше отношение к Советской власти», все заполнившие анкеты ответили: «Сочувственное». Из северного Кавказа на съезде был только 1 делегат.

В заключительном отчете о съезде Восточный отдел предупреждал Антирелигиозную комиссию ЦК ВКП(б): «В связи со съездом надо дать определенные директивы местам по работе с мусульманами. Но мы лишены возможности сделать это до тех пор, пока не будет вынесено принципиальное решение по нашим соображениям». Восточный отдел дал от-

рицательную оценку мусульманскому съезду 1926 года: «Создание организации управления мусульманского духовенства и некоторое усиление панисламских влияний». Тогда уже стало ясно, что расправа с мусульманским духовенством недалека.

Репрессия против мусульман Северного Кавказа

Наступление на ислам в СССР началось по линии ОГПУ в 1927 году. Сосредотачивая в своих руках «религиозную политику», что были четкие указания ЦК ВКП(б), оно повело дело к переориентации в области регулирования деятельности мусульманских религиозных организаций. На тот момент задача заключалась в противодействии объединению мусульманских организаций под эгидой ЦДУМ.

В 1930-е годы начались гонения на мусульманское духовенство, прошли массовые аресты шейхов, имамов, закрывались мечети (в Кабардино-Балкарии и Адыгее вообще не осталось ни одной официально действовавшей мечети). Были закрыты все медресе, школы арабского языка, что привело к разрушению системы религиозного образования. Вторая половина 1920-х и 1930-е годы были периодом наиболее активной борьбы советской власти против религии, включая ислам. Ответ на вопрос, почему в религии большевики видели наиболее враждебную для себя силу, очевиден. Подобно коммунистической идеологии она претендовала на роль регулятора социальных отношений, источника формирования ценностных ориентаций индивида, его поведения в обществе. Специфическим методом борьбы против ислама, применявшимся советскими чиновниками, было углубление противоречий между тарикатским и «ортодоксальным» исламом, а также между приверженцами различных тарикатов, а в Чечне – их подразделений (вирдов). Так, используя противоречия между накшбандийцами и кадиритами, большевики поначалу заметно ослабили влияние Накшбандийи, а затем расправились с лидерами Кадирийи.

Большевизм как идеология, как социокультурная система претендовал на столь же абсолютную роль, и уже в силу этого не мог терпеть присутствия могущественного конкурента, обладающего вековыми навыками влияния на человека и общество.

Мусульмане Северного Кавказа по мере сил оказывали противодействие властям. Многие мечети, несмотря на официальное закрытие, продолжали работать. Подпольно продолжали действовать кружки по изучению Корана и арабского языка. Тем не менее, насильственная депор-

тация чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев и некоторых других северокавказских народов в годы Великой Отечественной войны обусловила дальнейшую внутриконфессиональную эволюцию местных обществ, с одной стороны, и усиление различий между отдельными этническими группами – с другой, в результате чего сформировался ряд закрытых родовых обществ со многими выраженными признаками этноконфессиональных групп. Наиболее непримиримой формой сопротивления стали открытые вооруженные выступления кавказских мусульман против советской администрации. Конец 1920-х годов и 1930-е годы были периодом наиболее активной борьбы советской власти против ислама.

Таким образом, в 1928-1942-е годы развернулась масштабное наступление на уничтожение ислама, мусульманских институтов и духовенства в Северном Кавказе. В период утверждения тоталитарного режима подавление и уничтожение идеологии ислама стали основным содержанием государственной политики в отношении мусульманских народов СССР.

В годы войны против немецких оккупантов власти избегали конфликтов с мусульманами. Тем не менее, немалая их часть, прежде всего на Северном Кавказе, сотрудничала с немцами, что, в конечном счете, и повлекло за собой сталинские депортации 1944 г. Не вступая в полемику относительно того, насколько коллаборационизм части кавказцев позволял властям делать вывод о предательстве целых народов. Нельзя не учитывать, что для многих кавказцев сотрудничество с немцами было ничем иным как продолжением борьбы за независимость. По существу они могли видеть в немцах своих освободителей от России, которая установила здесь свое господство насильственным путем. И потому коллаборационисты не считали себя предателями по отношению к своим народам. Следует отметить, что по данной проблеме существуют противоположные мнения. Это мнение о том, что никакого сотрудничества и предательства с немцами в истории ислама Северного Кавказа не имело места. Это лишь субъективные выводы отдельных исследователей, которые не имеют источников, доказывающих обратного отношения. Очевидно, для восстановления объективной истории необходимо выявить новые источники, особенно архивные данные и ввести их в научный оборот.

В 1942 г. оккупанты создали Северо-Кавказский национальный комитет (СКНК), содействовавший им в организации диверсионных отрядов, в которых была предусмотрена должность муллы. Немцы уделяли большое внимание привлечению на свою сторону мусульманских священнослужителей. Для подготовки мулл-коллаборационистов была от-

крыта специальная школа. Священнослужители же вели соответствующую агитацию и в лагерях военнопленных. Наконец, они принимали активное участие в работе СКНК, в состав которого был включен внук имама Шамиля.

Заключение

В послевоенные годы, когда экономическое и социальное положение в стране оставалось тяжелым, власти избегали конфликтов с мусульманами, в том числе на Северном Кавказе. Во второй половине 1940-х годов было удовлетворено несколько заявок на открытие мечетей, и в 1951 г. их насчитывалось 35 (из них 26 в Дагестане). Были совершены первые паломничества мусульман в Мекку и Медину. Однако допущенные советской властью во время войны послабления в религиозной сфере оказались весьма кратковременными. И в первые послевоенные годы положительный ответ на открытие мечетей получали не все заявители. По мере исчезновения прямой внешней угрозы власть переставала нуждаться в религии как в дополнительном рычаге для упрочения своих позиций. Мусульмане же пытались активизировать религиозную жизнь. Их деятельность зачастую разворачивалась вокруг незарегистрированных мечетей, в молельных домах, а также в кладбищенских сторожках, которые фактически выполняли функции молельных домов. При мечетях происходило также не санкционированное свыше изучение Корана, давались уроки арабского языка. В 1950-х – начале 1960-х годов после кратковременного ее ослабления вновь усилилась борьба против ислама. Последствия атеистических мероприятий привели к размыванию традиций. Тем не менее, обращение к религии на бытовом уровне, включая семейную жизнь, продолжало оставаться значимым. Если 70-80-е годы прошлого столетия был ослаблен контроль над религиозной жизнью, то во второй половине 1990-х годов гонения на религию в Северном Кавказе прекратились. В начале 1990-х годов исламское возрождение набирала силу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник к декрету РСФСР И СССР, инструкций, циркуляров и т.д. с разъяснениями 5-го отдела НК Юста РСФСР. – Москва, 1924. – 408 с.
2. <http://pahomvan.ru/article/istoriya-islama-na-severnom-kavkaze.html>
3. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – Москва, 1995. 312 с.

4. Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. – Москва, 2002. – 317 с.
5. Авксентьев А.В. Переступая коран. – Ставрополь: Ставропольское книжное изд-во, 1960. – 78 с.
6. Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане. – Алматы, 2008. – 329 с.
7. «Совершенно секретно»: Лубянка Сталину о положении в стране (1922-1934 гг.). – Т. 1. – Ч. 2. – Москва, 2001. – 1103 с.
8. Материалы о съезде мусульманства в Уфе, 25 октября – 4 ноября 1926 г. Восточный отдел ОГПУ» Наравне с шифором» // РГАСПИ. – Ф. 17. – Оп. 60. – Д.796. – 57л.
9. Акаев В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Конфронтация или компромисс? Махачкала, 1999.
10. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь, 1964. – 79 с.

t.e.d., prof. Orazgül Muxatova

ŞİMALİ QAFQAZDA TOTALİTARİZM VƏ İSLAM

XÜLASƏ

1917-ci ilin oktyabr ayında Rusiya İmperiyası xalqlarının siyasi inkişafında köklü dəyişikliklər baş verdi. Rusiya Kommunist Partiyası (bolşeviklər) Rusiyanın və onun xalqlarının ictimai-siyasi quruluşuna inqilabi baxışları həyata keçirmək niyyəti ilə hakimiyyətə gəldi.

Dövlət-din münasibətlərinin tam proqramı RSFSR Xalq Komissarları Sovetinin 20 yanvar 1918-ci il tarixli "Kilsənin dövlətdən və məktəbdən ayrılması haqqında" Fərmanında göstərilmişdir. Sovet Rusiyasının "müsəlman yönümlülüyünü möhkəmləndirmək cəhdi Bakıda keçirilən Birinci Şərq Xalqları Qurultayında (1920) açıqlandı. SSRİ-də İslama edilən hücum 1927-ci ildə BDSİ-dən başladı. ÜKP (b) MK açıq təlimatlarına əsasən, "dini siyasəti" əsas götürərək, bu hücum müsəlman dini təşkilatlarının fəaliyyətinin tənzimlənməsi sahəsində istiqamətin dəyişməsinə səbəb oldu. O dövrdə əsas məsələ müsəlman təşkilatlarının RMMRİ himayəsi altında birləşməsinə mane olmaqdan ibarət idi. 1930-cu illərdə müsəlman ruhanilərinə qarşı təqiblər, şeyxlər, imamların kütləvi həbsi başlandı, məscidlər bağlandı (Kabarda-Balkar və Adıgeydə rəsmi fəaliyyət göstərən məscid qalmamışdı). Bütün mədrəsələr və ərəb məktəbləri bağlandı ki, bu da dini təhsil sisteminin məhvinə səbəb oldu.

1920-1930-cu illərin ikinci yarısı Sovet hökumətinin dinə, o cümlədən

İslama qarşı mübarizəsinin ən fəal dövrü idi. Şimali Qafqaz müsəlmanları mümkün qədər hakimiyyətə qarşı çıxdılar. Rəsmi olaraq bağlanması baxmayaraq, bir çox məscid işini davam etdirirdi. Quranın və ərəb dilinin öyrədildiyi dərnlər gizli fəaliyyət göstərməyə davam edirdi. Buna baxmayaraq, Böyük Vətən müharibəsi illərində çeçenlər, inqışlar, balkarlar, qaraçaylar və bəzi digər Şimali Qafqaz xalqlarının məcburi surətdə köçürülməsi bir tərəfdən, yerli cəmiyyətlərin konfessiyalararası təkamülünə, digər tərəfdən, ayrı-ayrı etnik qruplar arasındakı fərqlərin kəskinləşməsinə gətirib çıxardı. Nəticədə, etno-konfessiya qruplarının bir çox ifadə olunmuş əlamətlərinə malik qapalı qəbilə cəmiyyətləri yarandı. Beləliklə, 1928-1942-ci illərdə Şimali Qafqazdakı İslamın, müsəlman qurumlarının və ruhanilərin məhv edilməsi məqsədilə genişmiqyaslı hücum başlandı.

Totalitar rejimin bərqərar olduğu dövrdə İslam ideologiyasının yatırılması və məhv edilməsi SSRİ-nin müsəlman xalqlarına qarşı dövlət siyasətinin əsas tərkib hissəsi oldu.

Açar sözlər: İslam, Şimali Qafqaz, bolşeviklər, müsəlmanlar qurultayı, ideologiya, məclislər, totalitar rejim, şəriət məhkəmələri, məscidlər.

Prof. Orazgul Mukhatova

TOTALITARISM AND ISLAM IN THE NORTHERN CAUCASUS

ABSTRACT

October 1917 introduced dramatic changes in the political development of the peoples of the Russian Empire. The Russian Communist Party (Bolsheviks) came to power with the intention of putting into practice revolutionary views on the socio-political structure of Russia and its peoples.

The full program of state-religious relations was set forth in a decree from the Council of People's Commissars of the RSFSR "On the Separation of the Church from the State and the School from the Church" of January 20, 1918. An attempt to consolidate the "Muslim orientation of Soviet Russia" was outlined at the first congress of the peoples of the East in Baku (1920). The attacks on Islam in the USSR began through the OGPU in 1927. By concentrating in its hands the "religious policy" that there were clear instructions of the Central Committee of the All-Union Communist Party of Bolsheviks, it led the matter to a reorientation in the field of regulating the activities of Muslim religious organizations. At that time, the task was to

counteract the unification of Muslim organizations under the auspices of the Central House of Human Rights. In the 1930s, persecution of the Muslim clergy began; sheikhs, imams were arrested on a mass scale; mosques were closed (in Kabardino-Balkaria and Adygea there was not a single officially operating mosque at all). All madrassas and Arabic schools were closed, which led to the destruction of the religious education system. The second half of the 20s and 30s was the period of the most active struggle of the Soviet government against religion, including Islam. Muslims of the North Caucasus, as far as possible, opposed the authorities. Many mosques, despite the official closure, continued to work. The circles for the study of the Koran and the Arabic language continued to operate underground. Nevertheless, the forced deportation of Chechens, Ingush, Balkars, Karachais and some other North Caucasian peoples during the Great Patriotic War led to further intra-confessional evolution of local societies, on the one hand, and the intensification of differences between individual ethnic groups, on the other, resulting in a number of closed tribal societies with many pronounced signs of ethno-confessional groups. Thus, the 1928-1942-ies launched a large-scale attack on the destruction of Islam, Muslim institutions and the clergy in the North Caucasus.

During the period of the establishment of the totalitarian regime, the suppression and destruction of the ideology of Islam became the main content of state policy towards the Muslim peoples of the USSR.

Keywords: *Islam, North Caucasus, Bolsheviks, Muslim congress, ideology, councils, totalitarian regime, Sharia courts, mosques*

GÜNEY AZERBAIJAN VE İRAN'DAKİ SİYASAL VE TOPLUMSAL GELİŞMELERDE TEBRİZ'İN ROLÜ VE ÖNEMİ (1800-1920)

*Davut HUT**

ÖZET

Bu çalışmada, tarihî, ticarî ve kültürel bir şehir olan Tebriz'in 1800-1925 yılları arasında, Güney Azerbaycan ve İran'da meydana gelen siyasal ve toplumsal gelişmelerde oynadığı rol incelenmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan (Tebriz) Valisi Veliâht Abbas Mirza liderliğindeki İran modernleşmesinin ve reformlarının merkezi olan Tebriz, pek çok alanda ilklerin yaşanmasına sahne olmuştur. Aynı dönemde şehir, Kafkasya'daki Rus-İran egemenlik mücadelesine de konu olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısında ise İran, git-tikçe artan bir Avrupa müdahalesinin ve emperyalizminin etkisi altına girmiştir. Nitekim, bu durumun bir sonucu olarak 1872 yılında "Reuter İmtiyazı"na karşı, 1890 yılında da "Tütün/Tönbekü Ayaklanması" adıyla bilinen şiddetli tepkiler ortaya çıkmıştır. Türk nüfusunun yoğun olduğu Tebriz, bu tip siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelerde ön safta yer alan bir şehir konumundadır. 20. Yüzyılın başlarına gelindiğinde ise Osmanlı ve İran meşrutiyetçileri arasındaki ilişkilerde önemli rol oynayan Tebriz, İstanbul ve Kafkas şehirlerinin reformcuları ve aydınları arasındaki diplomatik, ticarî, fikrî ve kültürel temasların odağında yer almıştır. Nitekim, Kaçar hanedanı yönetimindeki İran'da "Meşrutiyet" in ilan edilmesiyle (1906) ortaya çıkan siyasî ve toplumsal gelişmelerde Tebriz âdeta başrol üstlenmiştir. Tebriz uleması ve halkının bu önemli gelişmeye büyük destek verdiği ve başarılı olmasını sağladığı görülmektedir. Dahası, İran Meşrutiyet idaresinin 1911 yılında kanlı bir şekilde sona erdirilmesine karşı oluşan tepkilerde de Tebriz yine ön plandadır. I. Dünya Savaşı ve sonrasında da bu merkezî konumunu sürdüren şehir, Güney Azerbaycan ve İran'daki siyasî, toplumsal ve ekonomik gelişmelerde etkin, sürükleyici ve belirleyici bir rol üstlenmiştir. Çalışmada bu konular, Osmanlı ve İngiliz arşiv belgeleri ile diğer birincil kaynaklar ve ilgili literatür ışığında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tebriz, Güney Azerbaycan, İran, Osmanlı Devleti, Abbas Mirza, Reuter İmtiyazı, Tütün Ayaklanması, İran Meşrutiyeti, I. Dünya Savaşı, Şeyh Muhammed Hıyabani isyanı*

* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: davuthut@marmara.edu.tr.

Veliaht Abbas Mirza ve erken dönem İran modernleşmesinde Tebriz'in rolü

Hemen hemen aynı zaman dilimlerinde etkisini gösteren İran ve Osmanlı modernleşmeleri arasında dikkat çeken benzerlikler ve etkileşimler vardır. Burada vurgulanması gereken nokta ise sahip olduğu tarihi, coğrafi, askeri ve siyasi konumunun getirdiği bir sonuç olarak; Osmanlı Devleti'nin İran modernleşmesinde güçlü bir “model” ve aynı zamanda İran ile Batı arasında etkili bir “köprü” vazifesi gördüğüdür.¹ Her iki tarafın reformistleri de, orduyu modernleştirerek etkili hale getirmek, merkezi idareyi ve hukuk sistemini yeniden yapılandırmak, hükümdarın mutlak otoritesini sınırlandırmak ve ayrıca Batılı seküler eğitimi yaygınlaştırmak amacıyla hareket etmişlerdir.²

Bu süreçte Tebriz, yukarıda bahsedilen kültürel ve ticari hayattaki merkezi rolünü, 19. Yüzyıl İran modernleşmesinde de etkili bir şekilde göstermiştir. İran tarihinde oldukça zayıf bir halkayı temsil eden Kaçar hanedanı hükümdarları (1795-1926) Avrupa'dan getirdikleri danışman, subay ve mühendisler vasıtasıyla İran ordusunu modernleştirmeye çalıştılar; ancak, güçlü bir ordu kuramadılar. Nitekim, Rusya ile Kafkaslar'da yapılan savaşlardan ağır yenilgilerin alındığı bir dönemde, İran tahtının veliahdı ve Azerbaycan (Tebriz) Eyaleti Valisi olan Abbas Mirza tıpkı Osmanlı gibi askeri modernleşmeyi önceleyerek, kendine bağlı eyalet ordusu içinden Nizam-ı Cedid adıyla, modern silahlarla teçhiz edilmiş yeni birlikler kurmaya başladı (1813).³

Modernleşme çabalarını zamanla genişleten Abbas Mirza, gene aynı yıl içinde Tebriz'de top dökümhanesi ve tüfek imalathanesiyle birlikte bir matbaa ve ayrıca tercüme dairesi kurdu. Bu kurumlarda, özellikle askerlik ve mühendislikle ilgili –birkaçı da Türkçe'den- eserler tercüme edilip basıldı.⁴ Tahran ve daha sonra da başka yerlerde kurulan matbaalar, ülkede basılan kitap, gazete ve dergilerin sayısını arttırdı. Ayrıca, Abbas Mirza tarafından, askerlik, mühendislik, dil ve tıp öğrenimi için Avrupa'ya öğrenciler gönderildi ki bunlar arasında Tebriz ve çevresinin Azeri Türkleri de vardı. Aynı dönemde, ordunun ıslahı ve eğitimi için Avrupa'dan, özellikle de Avusturya, Fransa ve İngiltere-

¹ Gökhan Çetinsaya, “Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı-İran İlişkileri”, *Kök Araştırmalar*, Osmanlılar Özel Sayısı, 2000, s.13.

² Fariba Zarinebaf, “Alternatif Moderniteler: Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da Meşrutiyetçilik”, (Çev. Hatice Uğur), *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 24 (2008/1), s.77.

³ Celal Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941)*, Ankara 2011, s.107. Bu ordunun masraflarını karşılamak üzere yine Osmanlı'nın İrad-ı Cedid benzeri ayrı bir hazine oluşturan Abbas Mirza'nın Osmanlı Nizam-ı Cedid'inden bahsettiği bir mektubu da bulunmaktadır (*Aynı eser*, s.107, dipnot 265 ve s.108)

⁴ Celal Metin, *age*, s.107.

re'den subaylar getirilmiştir. Diğer yandan, fabrika ve imalathaneler ile hastanelerin açılması; ayrıca vergi ve gümrük düzenlemelerine gidilmesi, yine Abbas Mirza devrinde gerçekleştirilen reformlar arasında yer almıştır.⁵

Abbas Mirza'nın özellikle askeri alandaki modernleşme çabaları, İran-Rus savaşıyla birlikte başarısızlıkla sonuçlanmış; ölümü (1833) üzerine, kurduğu İngiliz tarzı yeni askeri birlikler dağılmış⁶ olsa da başlattığı bu ilk reformlar, İran'da belli bir kesim arasında modernist düşünce ve liderlerin yerleşip güç kazanmasında başlangıç noktası olmuştur. Bu bakımdan, Abbas Mirza ve onun yönettiği Tebriz, İran'ın 19. Yüzyıl modernleşmesinde ve yeni fikirlerle tanışmasında başat rolü oynamıştır. Nitekim, ileride bahsedileceği üzere, bu dönemde yapılanların daha sonraki İran Meşrutiyet tecrübesinde ciddi bir etkisi olacak, Tebriz ve halkı, gösterdiği direnç ve kararlılıkla meşrutiyetin iadesini sağlayacaktır.

Diğer yandan, Abbas Mirza'nın yanında yetişen ve gene Tebriz'de önemli görevler üstlenen Mirza Taki Han da (*Emir-i Kebir*), diplomatik görevle bulunduğu (1844-1847) İstanbul'da Tanzimat uygulamalarına yakından tanık olmuştu. Veliâhd iken Tebriz valiliği (1848-1852) yapmış bir başka Kaçar hükümdarı olan Nasıreddin Şah'ın sadrazamı sıfatıyla da Osmanlı'nın Tanzimat uygulamalarını örnek alan kapsamlı reformları hayata geçirdi.⁷ Bu çerçevede, merkezîyetçi bir idare tesis etmeye çalıştı. 1851'de teknik ve askeri mektep olarak kurduğu Darülfünun⁸ İran'ın ilk üniversitesi niteliğiyle daha sonra Tebriz'de kurulan okula da örnek olmuştur. Bu icraatlarıyla Mirza Taki Han "Modern İran'ın kurucusu" olarak kabul edilir.

Nasıreddin Şah dönemi modernleşme çabaları ve Avrupa bağımlılığına tepkilerde Tebriz'in rolü

Yarım asra yakın tahtta kalmayı başaran Nasıreddin Şah döneminde (1848-1896) modernleşme çabalarıyla birlikte artan Avrupa bağımlılığına tepki olarak beliren hadiselerde İran, önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bunlardan ilki, dini ve siyasi bir hareket olarak gelişen Babilik/Bahailik hareketiydi. 19. yüzyılda ülkenin içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve sosyal problemlerin etkisiyle ortaya çıkan Bâbilik/Bahâilik hareketinin gittikçe güçlenerek bir isyan hareketine dönüşmesiyle, birçok yerle birlikte Tebriz'de de önemli Bâbi isyanları çıkmıştı.⁹ Nitekim, Bâbilerin şeyhleri Mirza Ali Muhammed yakalandıktan sonra

⁵ Celal Metin, *age*, s.108-110.

⁶ Cemil Said Bey, *İran Mektupları*, (haz: A. Ergun Çınar), İstanbul 2014, s.106.

⁷ Gene R. Garthwaite, *Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze İran Tarihi*, (çev. Fethi Aytuna), İstanbul 2019, s.182-183; Celal Metin, *age*, s.112-116.

⁸ Yılmaz Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925): İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*, İstanbul 2013, s.125

⁹ Celal Metin, *age*, s.111

Tebriz'e getirilerek burada Tebriz ulemasının fetvasıyla büyük bir kalabalığın önünde idam edildiği gibi, Tebriz'deki pirleri de öldürüldü (9 Temmuz 1850).¹⁰

Nasıreddin Şah döneminde İran'ın modernleşmesi adına yapılan büyük masraflar kayda değer sonuçlar vermezken, İngiltere ve Rusya gibi sömürgeci devletlere borçlanma ve bunun karşılığında da verilen çeşitli imtiyazlarla karşılanabiliyordu. Bu durum, tam bir siyasi ve ekonomik bağımlılığı getirmenin yanı sıra "Reuter imtiyazı" ve "Tömbeki (Tütün) Ayaklanması"nda görüleceği üzere, toplumun şiddetli tepkisini de beraberinde getirmiştir.

19. Yüzyıl başlarında Feth Ali Şah zamanında Avrupalılara verilen ilk imtiyazlar, Nasıreddin Şah döneminde artarak devam etmişti. Bu durumda, İran'a giren Batı sermayesi yerli üretimi olumsuz etkilemiş ve yabancılara kolayca verilen imtiyazlardan İranlılar iktisadi olarak derinden etkilenmiştir. 1872 yılında, Yahudi asıllı İngiliz sermayedar Baron Julius de Reuter, şahın İngiltere'yi ziyareti sırasında imzalanan anlaşma ile, 24 yıllığına büyük bir imtiyaz elde etmişti. Nasıreddin Şah'a verilecek hisseyi de içeren Reuter imtiyazı, ülkedeki tütün ve madenlerin işletilmesi, fabrikaların yapımı, demiryollarının döşenmesi, kanal açma ve sulama işlerinin temini, bir banka ile bazı kamu hizmetleri idarelerinin teşkili ve dahası gümrüklerin kontrolünü kapsıyordu. Nasıreddin Şah, Tebrizlilerin de içinde bulunduğu İran halkının tepkisi ve benzer imtiyazları talep eden Ruslar'ın da baskısıyla, İran'ın egemenliğini sınırlandıran bu imtiyazları 1873'te –tazminat karşılığında da olsa- iptal etmek zorunda kaldı.¹¹

Tömbeki (Tütün) Ayaklanmasında (1891-1892) Tebriz: Modern İran tarihinde önemli hadiselerden biri de "Tütün ayaklanması" olarak bilinen toplumsal tepki hareketidir. 1890'da bir İngiliz firmasına elli yıllığına tömbeki (tütün) imtiyazı (tekeli) verilmesine karşılık İranlı Şii ulema üretimi azaltmak için tütünün kullanılmasının haram olduğuna dair bir fetva yayımladı. Çok geçmeden, 1891 yılında Şiraz, Tahran ve İsfahan ile birlikte Tebriz'de de ulemanın başını çektiği ve bir yandan da kamu düzeninin bozulmasına neden olan büyük protestolar ile tütün tekeline karşı boykotlar yapıldı. Bu harekete tömbeki (tütün) ayaklanması denildi.¹²

Tütün imtiyazına karşı gelişen muhalefetin Şiraz'dan sonra ikinci büyük merkezi Tebriz şehri idi. Tütün üretimi bu bölgede sınırlı olmasına rağmen, şehrin ticari konumundan dolayı ülkenin tütün ihracı ve ticaretinin çoğu Tebrizli tüccarın elindeydi.¹³ Tebriz'in ticari açıdan önemli bir merkez oluşuna

¹⁰ Süleyman Nazif, *Nasıruddin Şah ve Babiler*, (haz. A. Ergun Çınar), İstanbul 2014, s.25; Süleyman Özkaya, *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahailik Hareketi*, İzmir 2000, s.38-39.

¹¹ Gene R. Garthwaite, *age*, s.189.

¹² Yılmaz Karadeniz, *age*, s.139-142.

¹³ Bijan Cezani, *İran Meşrutiyet Devrimi: Güçler ve Amaçlar (1906-1911)*, (Farsça'dan çevirenler: Ramin Cabbarlı-Türkan Urmulu), İstanbul 2014, s.80-81.

bağlı olarak yabancı tüccarın da yoğunlukla bulunduğu bir yer olması ve ayrıca Osmanlı sınırında konumlanması gibi nedenlerle, şehir ve bağlı bölgelerde imtiyaza karşı yoğun bir muhalefet doğmuştur. Gittikçe güçlenen bu muhalefet, şehrin hemen her tarafında etkisini hissettiriyordu. Öyle ki, duvarlara asılan ilanlarda, imtiyazın verildiği şirket ile işbirliği yapanların ve Avrupalıların öldürüleceği ilan edilerek, hiç kimsenin tütününü Avrupalı tüccara satmaması isteniyordu. Yılmaz Karadeniz'in naklettiğine göre,¹⁴ bu imtiyaza karşı kararlı olduğu kadar tehditkâr bir tutum da sergileyen Tebriz halkı, Tahran'daki Osmanlı sefaretine gönderdiği telgrafta, *“Tebrizliler olarak Aşura gününde bütün Avrupalıları ve Hıristiyanları öldürecekleri, bu öfkenin tütün imtiyazına yönelik olduğu ve şahın ülkeyi Batılılara peşkeş çektiği”*ne dikkat çekiyordu. Bu sırada, nüfuzlu ulemeden Mirza Cevad Ağa etrafına toplanan halka yaptığı bir vaazda, *“küffarın ülkeye müdahale için geldiği Müslümanlardan her kimsenin onların yanında olursa kafir ve katli vacib olur”* diyerek Tebrizlileri imtiyaza karşı çıkmaya davet ediyordu. Söz konusu dönemde, Azerbaycan (Tebriz) Valisi Emirinizam da tütün imtiyazına karşı olup muhalefeti bastırmak istemiyor, gizlice halka arka çıkıyordu.

Kuşkusuz, ulema ile birlikte hareket eden Tebrizlilerin 1891'de büyük protestolar ve boykot eşliğinde gösterdiği şiddetli tepki, tütün imtiyazının iptali için önemli bir dönüm noktası oldu.¹⁵ Nitekim, tütün içmenin haram olduğuna dair peşi sıra verilen fetvalar sayesinde tütün içimi ve üretiminin azalmasıyla birlikte fiyatlar da düştü ve nihayet imtiyaz kaldırıldı. Bu gelişme, İran ve özelde Tebriz halkının *sömürgecilere/şaha karşı* özgürlük ve bağımsızlığını önemseydiğini, tahakkümü kesin bir biçimde reddettiğini göstermiştir. Öte yandan, aşağıda açıklandığı üzere, tütün ayaklanması bir sonraki meşrutiyet hareketinin de bir provası ve öncüsü olmuştur.

İran Meşrutiyeti'nde (1906-1911) ve Osmanlı-İran Meşrutiyetçileri arasındaki ilişkide Tebriz'in rolü

Her ne kadar başarısız bir girişim olsa da, İran'da 1906-1911 yılları arasında Meşrutiyet idaresi oluşturulmuş ve tecrübe edilmiştir. Kaçar hükümdarlarının keyfi ve zayıf yönetimi, Kafkaslar'da toprak kayıplarının artmasıyla çoğalan çeşitli siyasi, ekonomik ve sosyal problemler, Avrupa nüfuz ve müdahalesinin artmasına paralel olarak Batı kaynaklı fikirlerin ülkeye girmesi, gizli cemiyetlerin kurulmasıyla birlikte muhalif gazete ve yayınların kaçak yollardan ülkeye girmesi gibi sebepler, İran Meşrutiyet hareketinin ortaya çıkmasını sağlayan başlıca etkenlerdir. Kökenler ve sebepler zaviyesinden bakıldığında, Osmanlı ve İran devletleri arasında modernleşmede olduğu gibi

¹⁴ Yılmaz Karadeniz, age, s.141.

¹⁵ Yılmaz Karadeniz, age, s.142.

meşrutiyet hareketlerinde de önemli benzerlikler ve etkileşimler olduğu¹⁶ görülür ki bu konuya ayrıca değinilecektir.

İran’da Nasıreddin Şah’a suikast düzenlenmesiyle (1896) başlayan yeni dönemde, 1903 yılından itibaren Tebriz’in de dahil olduğu önemli şehirlerde, aşırı borçlanılan Rusya’nın da etkisiyle ülke gümrüklerini kontrol etmeye başlayan Belçikalılara karşı protestolar ve ayaklanmalar baş göstererek meşrutiyet talebi günden güne artmaktaydı. Bu süreçte Cezani’nin ifadesiyle, Tebriz’de Avrupa uygarlığını yansıtan bazı unsurlar yağmalanarak kapatıldı.¹⁷ 1905 yılına gelindiğinde ise, Rus-Japon Savaşı ve Rus Devriminin etkisiyle aydınlar, ulema ve tüccar arasındaki muhalefet daha da şiddetlenmişti.

Tebriz’in konumu ve niteliği, Meşrutiyet hareketinin merkezinde yer almasını sağlamıştır. İran Türkleri’nin merkezi olan Tebriz, her şeyden önce İran’ın 19. yüzyılda en modern, büyük, kalabalık ve kozmopolit şehri olarak uluslararası ticaret, reform ve modernleşme faaliyetlerinin de merkezi durumundaydı. Şehir, İran, Rusya ve Osmanlı Devletlerinin birbirine yaklaştığı, coğrafi açıdan önemli bir bölgede yer almaktaydı. Avrupalı ve Rus konsoloslar ile tüccarlar, burayı adeta ticari tekel oluşturdukları bir üs haline getirmişlerdi. Bu özelliğiyle de Tebriz, İran’daki Meşrutiyet hareketinin ortaya çıkması ve devamında en büyük desteği vermek suretiyle kilit bir rol oynamıştır:

Zarinebaf’a göre, “İran meşrutiyet hareketi, esnafların, tüccarların, ilerici ulemanın, ve küçük fakat etkili aydın kesimin aktif katılımı ile oluşmuş bir taban örgütlenmesi ve şehir hareketi idi”.¹⁸ Yönetimden memnun olmayan halkın ve ülkenin en etkili sınıfı olan ulemanın desteklediği İranlı aydınlar, reformcular, gazeteciler, tacirler, esnaf, zanaatkarlar, işçiler, köylüler ve kadınlar sonunda Muzafferüddin Şah’a meclisli ve anayasalı yönetimi kabul ettirmeyi başardılar.¹⁹ Nitekim, Şah’ın 5 Ağustos 1906 tarihli bildirisıyla Meşrutiyet ilân edilmiştir. Akabinde ilk İran Meclisi (*Meclis-i Şura-i Milli*) Ekim 1906’da açılmış ve hazırlanan liberal nitelikli anayasa da Aralık 1906’da yürürlüğe girmiştir.

Bu gelişmelerde, yukarıda belirtilen konumundan dolayı, Tebriz’in de büyük katkısı vardı. Şöyle ki, bu sırada Osmanlı Devleti’nin Tahran Sefiri olan Mehmed Şemseddin Bey, Yıldız Sarayı Başkıtabet Dairesi’ne gönderdiği 13 Aralık 1906 tarihli raporunda; “Tahran’daki karışıklığı ve ulemanın infiale kapılmış bir şekilde Tahran’ı terk ederek dini merkez Kum şehrine iltica ettikleri haberinin etrafa yayıldığını; Tebriz, Zencan, İsfahan ve diğer yerlerden

¹⁶ İki taraf arasındaki benzerlikler ve etkileşimler ile Meşrutiyet hareketlerinin kökenleri konusunda bkz. Fariba Zarinebaf, agm, s.47-78. Ayrıca bkz. Rıza Kurtuluş, “1906-1911 İran Meşrutiyet Hareketinde Osmanlı Etkisi”, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

¹⁷ Bijan Cezani, age, s.89-90.

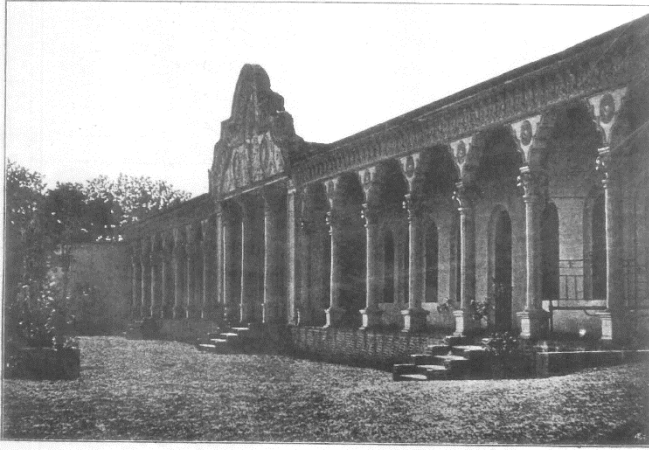
¹⁸ Fariba Zarinebaf, agm, s.76.

¹⁹ İran meşrutiyet devriminde etkili olan güçler için bkz. Bijan Cezani, age, s.111-209.

birtakım şöhretli âlimler de kendilerine bağlı kimselerle birlikte Kum'da bulunanlara katılmak üzere yola çıktıklarını” bildiriyordu.²⁰ Bu dönemde, Tebriz'de meşrutiyet amaçlı örgütlenme ve ortak hareket çok güçlü durumdaydı. Nitekim, Meşrutiyet ilan edildikten sonra bile, Tebriz Eyalet Encümeni, İran'daki bütün encümenler içinde en güçlüsü ve etkin olanıydı. Sahip olduğu bu özelliği sayesinde ki Tebriz, şahın aleyhine tam anlamıyla başkaldırmış; hatta, Meşrutiyete karşı olan Muhammet Ali Şah'ı “yasadışı şah” bile ilan etmişti.²¹ Diğer yandan, 23 Mayıs 1907'de meydana gelen “Tebriz vak'ası”nda, şehirdeki idareciler asker marifetiyle Ahrarcılar (Meşrutiyetçiler) encümenini dağıtıp birkaç kişiyi de katledince bu duruma Tahran'da şiddetli tepki gösterildi. Bu gelişme, şah ile meşrutiyetçilerin arasını biraz daha açtığı gibi, İran'ın hemen her tarafında zaten bozuk olan asayiş ve düzenin daha da bozulmasına neden oldu.²²

Tahran'da bulunan Osmanlı Sefarethanesi sefir dairesi
(*Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, s.489)

Meşrutiyetin ilan edilmesinin üzerinden henüz iki yıl geçmeden,



[سفارات عثمانیه منظر داری : سلطنت سنیة عثمانیه مک طهران سفارتندده سفیر دائرہ میں]
Les Ambassades Ottomanes: La résidence de l'Ambassadeur Ottoman à Téhéran.

1907'de Muzafferüddin Şah'ın yerine geçen ve Meşrutiyetle birlikte bazı yetkilerini kaybettiğini gören Muhammed Ali Şah, anayasayı geçersiz kılmak ve meclisin çalışmasını önlemek için elinden geleni yaptı. Nihayet, Rus Kazak Tugayı'nın da yardımıyla, sıkıyönetim ilan ettikten sonra 23 Haziran 1908'de

²⁰ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perakende Evrakı, Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik (Y.PRK.EŞA) 49/83, 13 Aralık 1906; Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, Ankara 2010, s.382; Cemil Said Bey, *age*, s.138.

²¹ Bijan Cezani, *age*, s.98-99.

²² Cemil Said Bey, *age*, s.26-27.

Tahran'daki İran Meclisi'ni kapatarak topa tuttu.²³ Meşrutiyet'in bu şekilde başarısızlığa uğratılmasıyla, meclisteki liderlerden çoğu kaçmış, bir kısmı sürgüne gitmiş, kimi de Osmanlı ve İngiliz sefaretlerine sığınmak zorunda kalmıştı. Bu süreçte, ılımlıların (*Mutedil*) başını çeken Tabatabai ve Behbehai ev hapsine alınırken, İran meclisindeki liberallerin başında bulunan Tebriz milletvekili ünlü yazar, hatip ve tarihçi Seyyid Hasan Takizade (1878-1970) ve Mirza Ali Ekber Dihhuda (1880-1955) gibi aydınlar da yurtdışına (İstanbul ve Almanya) sürgün edilmişlerdi. Tahran ve diğer şehirlerdeki Meşrutiyetçilerin isyan hareketi böylece bastırılmış olmakla birlikte, Meşrutiyet yanlıları ve karşıtlarının tarafı olduğu bir iç savaş da başlamış oluyordu. Ancak, aşağıda izah edildiği üzere, bu savaş da meşrutiyetçilerin karşıdevrimi ile bu gurubun lehinde sonuçlanacaktı.



İran Meclis-i Mebusan binası iken topa tutularak tahrip edilen Baharistan Sarayı
(*Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, s.65)

Meşrutiyete son verilmek istenen bir dönemde Tebriz ve (Güney) Azerbaycan, buna karşı da en güçlü ve cesur tepkiyi vererek ayaklanmış, adeta tek başına direnerek devrimin yegâne merkezi haline gelmiştir. Bu sırada, Tebrizli gönüllülerin liderleri olup özgürlük simgesi olarak kabul edilen Settar Han ve Bağır Han'ın öncülük ettiği meşrutiyetçiler, şah yanlısı eski rejim taraftarlarına karşı direnerek Tahran'a doğru harekete geçmişti. Fakat, aynı

²³ Meclisin topa tutulması ve kapatılması ile ilgili gelişmelerin Osmanlı gazetesi *Tasvir-i Efkar*'daki yansıması için bkz. Cemil Said Bey, *age*, s.69-75.

dönemde Sadrazam Aynüddevele kumandasındaki İran Ordusu da Şah yanlısı Şahseven Aşireti ve tutucu ulema ile birlikte Meşrutiyeti savunan Tebriz'i kuşatmıştı (Haziran 1908).²⁴ Kuşatmada, halkın silahlarını bırakıp teslim olması için temel ihtiyaç maddelerinin şehre girişi engelleniyordu. Yaklaşık bir yıl süren Tebriz Kuşatması (Haziran 1908-Temmuz 1909) sırasında şehirde ciddi sorunlar yaşandı. Nitekim, şahı destekleyen Rusların da Tebriz civarına gelmesiyle, Mayıs 1909'da mahrumiyet, hastalık, açlık ve sefalet şartları zirveye ulaşmıştı. Tebrizliler için bu durum insani felaket ve ölüm anlamına geliyordu.²⁵



ایران مجاہدین حریتدن (۱) باقر خان ایله (۲) ستار خان و افراد معیتلی
Bakir Khan et Settar Khan deux héros de la révolution persane.

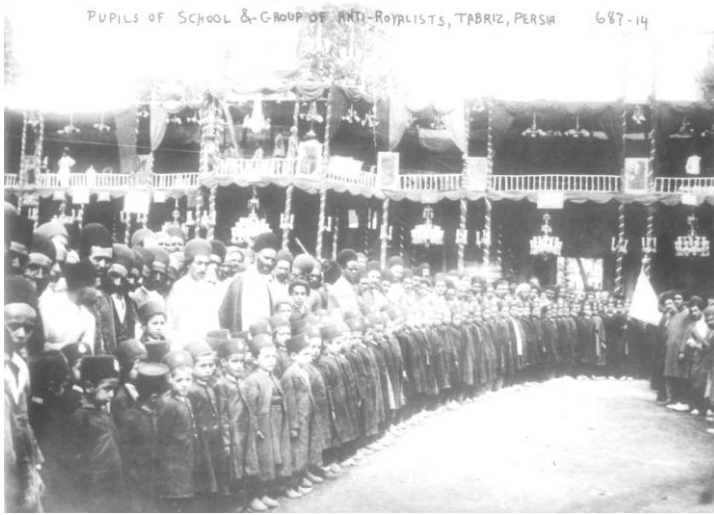
**Tebriz muhasarasında hürriyet mücadelesi veren
Bağır Han ve Settar Han ile maiyyetleri
(Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri, s.359)**

Bu sırada, ülkedeki emperyalizmin temsilcisi Rusya ve İngiltere devletlerinin Tebriz'deki konsolosları, şah ile Tebrizliler arasında sözde arabuluculuk yapmaktaydı: “Şah tarafından Meşrutiyet idaresinin kabul edilmesi, genel af ilan edilmesi, Tebriz muhasarasının kaldırılması ve Tebriz valisinin halkın isteğine göre atanması” gibi taleplerin yerine getirilmesi karşılığında silahların

²⁴ Bijan Cezani, *age*, s.100-101. Bu dönemde Meşrutiyeti ve Tebriz'i savunan mücahitler ile eski rejim (şah) yanlıları ve şehri kuşatan İran ordusu arasındaki “Tebriz savaşları” için bkz. Bijan Cezani, *age*, s.137-145.

²⁵ BOA, Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR.HMŞ.İŞO) 9/33, 18 Mayıs 1909; *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, s.424-425.

bırakılacağı vaat edildi; ancak, bunlar şah tarafından kabul edilmedi. Sonuçta, Rus ordusunun Tebriz'e yönelmesi ve işgal tehlikesinin belirmesi (Nisan 1909) üzerine şaha mücadeleden vazgeçildiği bildirildi. Bununla birlikte Tebriz direnişi, İran'ın diğer şehirlerine ilham kaynağı olmuş ve gösteriler yapılmaya başlamıştı. Nitekim, İsfahan ve Reşt şehirlerinin ele geçirilmesinden sonra, Gilan ve Bahtiyari meşrutiyetçileri birleşerek Tahran'ı zapt etmişti (Temmuz 1909). Bilahare, kapatılan meclis binası da ele geçirilerek ikinci kez açılmıştı (Kasım 1909). Meşrutiyetçilerin bu mücadeleyi kazanması üzerine geniş tabanlı bir "Şura-yı Fevkalade" oluşturuldu ve bu kurul, Tahran'daki Rus elçiliğine sığınan Muhammed Ali Şahı tahttan indirerek Rusya'ya sürgüne gönderdi (1910); yerine ise, 14 yaşındaki oğlu Ahmet Şahı getirdi. Ancak, artan İngiliz-Rus müdahalesi ve çekişmesine karşı İranlıların gösterdiği tepkilerin arttığı bir dönemde, 24 Aralık 1911'de İran Meclisi bir kez daha kapatılmış;²⁶ buna verilen tepkilerde Tebriz yine öne çıkmıştır.



Tebriz'de bir mektep ve şah muhalifleri
(*Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, s.417)

Karmaşık bir tecrübeyi ifade eden İran meşrutiyeti, Kaçar şahlarının baskıcı rejimine ve İngiliz-Rus emperyalizmine karşı "adalet, refah, özgürlük ve bağımsızlık" sloganıyla ortaya çıkmış büyük bir hareket olarak görünmekle birlikte, bunların hiçbirini gerçekleştiremediği gibi, ülkeye adım adım yerleşen

²⁶ İran'da meşrutiyetin iadesi ve sonrasındaki gelişmeler için bkz. Bijan Cezani, *age*, s.100-107.

bu iki emperyalist devletin amaçlarına daha çok hizmet ederek işlerini kolaylaştırmıştır.

İran meşrutiyet tecrübesiyle ilgili olarak ele alınması gereken bir konu da, Osmanlı ve İran meşrutiyetleri arasında dikkat çeken ilişki ve benzerliklerdir. Her iki hareketin kökenleri, evrimi ve taraftarları arasında benzerlikler olduğu kadar, iki taraf arasında gelişen bir destek ilişkisi ve etkileşim de söz konusudur. Diğer faktörlerin yanı sıra iletişim imkânlarının artması, taraflar arasındaki etkileşimi arttırmıştır. Bu durumda Tebriz, Osmanlı başkenti İstanbul ile Kafkas şehirlerinin reformistleri ve aydınları arasındaki diplomatik, ticari ve kültürel temasları sağlayan konumuyla dikkat çekmektedir. İstanbul ise, aydın, tüccar, rejim muhalifi ve reformistlerin oluşturduğu; çoğunlukla Tebrizli Azerilerin meydana getirdiği geniş bir “Acem (İran) topluluğu”nun bulunduğu ve ayrıca *Ahter* gibi etkili bir gazetenin yayın yaptığı şehir olması bakımından, iki taraf arasındaki ilişkide ve İran meşrutiyetinin desteklenmesinde önemli bir rol oynadı. Türkçe konuşan Azeri (Tebrizli) entelektüeller ve tüccarlar ise taraflar arasındaki etkileşimde kilit rol üstlendiler.²⁷

Osmanlı Meşrutiyet devrimini Temmuz 1908’de gerçekleştiren Jöntürkler, her iki tarafın “Meşrutiyet taraftarlığı” ortak paydasından dolayı İranlı meşrutiyetçilerle yakın ve dostane ilişki içindeydi.²⁸ Nitekim, İran’daki meşrutiyet hareketinde Tebriz, Kazvin ve Tahran’daki meşrutiyetçiler, Osmanlı konsolosluklarına dilekçe ve telgraflar göndererek kendilerine destek istemiş; hatta içlerinden Osmanlı konsolosluklarına sığınanlar da olmuştu. Ayrıca, İttihatçı *Tanin* gazetesi ise, Tebriz kuşatması ve karşıdevrim esnasında İranlı meşrutiyetçilere destek veriyor; Sabah Gazetesi de Tebriz’deki meşrutiyetçilere destek için bir hesap açtıyordu.²⁹

²⁷ Fariba Zarinebaf, agm, s.64-73, 76. İran meşrutiyetinde İstanbul’un konumu için bkz. Rıza Kurtuluş, a.g.t., s. 175-202. İran halkını Meşrutiyet için organize eden gazetelerden biri olup İstanbul’da yayınlanan *Ahter* için bkz. Solmaz Hajizadeh, “Seçilmiş siyasi metinler bağlamında *Ahter* gazetesi ve İran Meşrutiyet Dönemine etkisi”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014; Farzaneh Doulatabadi, “*Ahter* gazetesi çerçevesinde İran-Türkiye fikrî ve edebî ilişkileri”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2005. İstanbul’da çoğunlukla Tebrizli Azerilerin oluşturduğu “Acem Topluluğu” için bkz. Filiz Dıgıroğlu, “İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 31, İstanbul 2014, s.76-79; aynı müellif, “Sultanın Ecnebileri: Dersaâdet’in Acemleri”, *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi*, (haz. Fahrettin Gün, İlhan Kocaman, T. Cengiz Göncü, Esin Öncü), İstanbul 2018, Cilt 3, s.932-968.

²⁸ Abdul-hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977, p.88.

²⁹ Fariba Zarinebaf, agm, s.72.

Diğer yandan, Tebriz kuşatmasının sonlarına doğru (Temmuz 1909) İngiliz ve Rus sefaretleri tarafından Osmanlı hükümetine verilen bir muhtırada, “Osmanlı askerlerince İran’ın içişlerine müdahale edilerek bazı İranlılara Osmanlı pasaportu verildiği, (Tebriz’e yakın) Rumiye içlerine kadar birlikler sokularak İran’ın köylerinden vergi toplandığına” dikkat çekilmiştir. İran üzerinde emperyalist faaliyetler yürüten bu iki devletin temsilcilerinin şikâyetleri üzerine Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa’nın ifadesiyle; “İran’ın iç şartlarından dolayı bozulan emniyet ve asayiş nedeniyle Osmanlı konsolosluklarını ve vatandaşlarını korumak amacıyla küçük askeri birliklerin bölgeye gönderildiği; ancak, şikâyetlere konu olan Tebriz’deki Osmanlı Başkonsolosu Mehmet Ali ile Rumiye Konsolosu Hami Efendilerin hükümetin rızası dışında ve başına buyruk hareket etmelerinden dolayı görevden alındıkları bildirilmiştir.³⁰ İran Azerbaycanı merkezli bu gelişme, Osmanlı Devleti’nin sınır ötesinde otoritenin bozulduğu bir bölgede kendi güvenlik tedbirlerini almak ve bir yandan da bölgede nüfuzunu artırma gayreti olarak görülebileceği gibi, Tebrizli meşrutiyetçilere destek verme çabası olarak da değerlendirilebilir.³¹

İttihatçılar, Bağdat ile Şii kentler Necef ve Kerbela üzerinden İran’daki meşrutiyet ihtilalcilerini destekledi.³² II. Abdülhamid gibi, onlar da Iraklı Şii müçtehitlerle yakın bir ilişki kurmuştu ki iki taraf arasında aracı olan müçtehitler hem Osmanlı hem de İran meşrutiyetine en büyük desteği veriyordu. İttihatçılar, Halil (Kut) başkanlığında Yakup Cemil ve Sapançalı Hakkı gibi önemli silahşorlarından oluşan bir ekibi, kuşatma altındaki Tebriz’de şaha karşı savaşı Azeri meşrutiyetçilere yardım için gizlice İran’a göndermişti. 31 Mart olayı üzerine bu ekip geri dönse de I. Dünya Savaşı öncesi ve sırasında Mehmet Emin (Yurdakul), Ömer Naci ve Ruşeni Bey gibi Türkçülerin İran faaliyetleri devam etti.³³ Ancak, birbirini her fırsatta destekleyen bu iki hareket, I. Dünya Savaşı ve sonrasındaki gelişmelerin etkisiyle sonuçsuz kalmıştır.

³⁰ BOA, Dahiliye Nezareti Mektûbi Kalemî (DH.MKT) 2877/33, 16 Temmuz 1909; *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, s.434-439.

³¹ BOA, Sadaret Mühimme Kalemî Evrakı (A.MKT.MHM) 745/37, 27 Mart 1912; *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, s.495-499.

³² Public Record Office (PRO), Foreign Office (FO) 195/2308, “Young Turks and Persia”, Confidential Memorandum nr. 17. Ayrıca bkz. Davut Hut, “II. Meşrutiyet’in İlanının Irak’taki Yansımaları”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 25 (2008/2), s.134.

³³ Gökhan Çetinsaya, “Dünden Bugüne Türkiye-İran İlişkileri Üzerine Bazı Notlar”, *Birikim*, Sayı:96 (Nisan 1997), s.46-47.

I. Dünya Savaşı'nda (1914-1918) ve Şeyh Muhammed Hiyebani isyanı'nda (1919-1920) Tebriz

İran I.Dünya Savaşı'nda tarafsızlığını ilan etmesine rağmen, sahip olduğu stratejik konumu ve geçmişte yoğun şekilde maruz kaldığı Batı emperyalizmi nedeniyle büyük devletlerin “savaş alanı” haline gelmiştir. Büyük savaş ortamında Tebriz ve çevresi, Kafkasya'nın ve Hazar'ın güneyinde; İngiliz, Rus ve Osmanlı gibi bölgenin başlıca devletlerini karşı karşıya getiren stratejik konumuyla da merkezi rol oynadı.³⁴

Bu dönemdeki Tebriz bağlantılı siyasi-askeri gelişmeleri özetlemek gerekirse, Enver Paşa'nın felakete sonuçlanan Kafkas harekâtı sırasında (Ocak 1915) boşalttıkları Tebriz'i Ruslar Mart 1915'te yeniden işgal etmişlerdi. Sarıkamış yenilgisinden sonra ise Osmanlıların askeri varlığı ve faaliyetleri güneye, İran'ın batı sınırlarına ve İran Azerbaycanı'na kayarak Tahran ve Tebriz çevresinde yoğunlaştı.³⁵ Bununla birlikte, Teşkilat-ı Mahsusa İran Azerbaycanı'nda bir şebeke kurmayı ancak savaşın son yılında (1918) başarabildi. Devrimle boğuşan Ruslar Şubat 1918'de Tebriz'den çekilince, Osmanlı ordusu Nisan ortasında şehre girmişti. Tebriz merkezli İran Azerbaycanı aylar boyunca Osmanlı birliklerinin yarı işgali altında kalmış olmasına ve savaşın sonuna doğru (Eylül 1918) Osmanlıların Bakü'yü de ele geçirmesine rağmen, İttihatçıların Pantürkizme destek kazanma çabaları karşılıksız kalarak başarısız oldu. Touraj Atabaki'nin ifadesiyle bu dönemde “*Tebriz'in yanı sıra, Osmanlıların Tahran'daki faaliyetleri de siyasal çevrelerde kaygı ve öfkeye neden olmaktadır*”.³⁶

Diğer yandan, İngilizler bölgedeki bu karışık ortamdan faydalanarak Tebriz'i ele geçirmek isteyince, Kâzım Karabekir 11. Tümeni Tebriz'e sevk etmişti (16 Ağustos 1918). Karabekir, 2 Eylül'de şehre gelerek karargâhını buraya nakletti. 5 Eylül'de ise Tebriz'e yaklaşan İngilizleri püskürttü; ancak, 22 Ekim 1918'de İran'ın tahliyesi emrinin gelmesi üzerine bölgede az bir kuvvet bırakıp geri çekildi.³⁷ 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'yle de Osmanlı Devleti bölgeyi tamamen tahliye etmek zorunda kaldı.

³⁴ Touraj Atabaki, “I.Dünya Savaşı, Büyük Devletler Arasındaki Çekişmeler ve İran'da Siyasal Toplumun Doğuşu” *İran ve I.Dünya Savaşı: Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, (Ed. Touraj Atabaki, Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2010, s.3.

³⁵ Touraj Atabaki, “Doğu'ya Yöneliş: İran'da Osmanlı İstihbarat Servisinin Faaliyetleri”, *İran ve I.Dünya Savaşı: Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, (Ed. Touraj Atabaki, Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2010, s.35-36.

³⁶ Touraj Atabaki, “Doğu'ya Yöneliş: İran'da Osmanlı İstihbarat Servisinin Faaliyetleri”, s.40-43.

³⁷ Kazım Karabekir, *Birinci Dünya Savaşı Anıları*, İstanbul 2011, s.885, 913-914.

I.Dünya Savaşı sonrasında Tebriz merkezli en önemli gelişme, Şeyh Muhammed Hiyebani isyanıdır (1919-1920). 19. Yüzyılın başlarından itibaren ülkede nüfuzunu yerleştiren İngiltere, I.Dünya Savaşı sonunda İran'ı işgal etmişti. Bu işgali haklı göstermek için de 1919'da Vusukuddevle hükümeti ile bir anlaşma imzaladı. İran siyaseti, bürokrasisi, ordusu, ekonomisi, maliyesi ve reformları üzerinde tam bir İngiliz kontrolünü sağlayacak olan bu anlaşmaya karşı ABD, Fransa ve Rusya da sert tepki göstermiş; halk ise anlaşmayı imzalayanları ülkeyi satmakla suçlamıştı. Ardından, savaş nedeniyle şiddetlenen ekonomik kriz, kıtlık-pahalılık ve hükümet baskısı, başta Azerbaycan Eyaleti ve Tebriz olmak üzere anlaşmanın kabul edilmemesine yönelik muhalefet oluşmasına neden oldu. Bu nedenle, hemen her yerde devlet otoritesi, düzen ve asayiş bozuldu.

Böyle bir ortamda sivrilen Azerbaycan Demokrat Partisi lideri Şeyh Muhammed Hiyebani ise, I.Dünya Savaşı'nda Tebriz'e yönelik Osmanlı akınlarına karşı Tebriz Jandarma birliğini kurarak mücadele vermiş; muhalif ve mücadelecı kimliğiyle öne çıkmış biriydi. Nitekim, yukarıda verilen 1919 İngiliz-İran anlaşmasından sonra da onun liderliğinde, Rus Bolşevikler ve Kızılordu ile de ilişkiye geçilerek adı "Azadistan" şeklinde değiştirilmiş olan Tebriz'de sosyalist motifler taşıyan bir isyan başlatıldı. Bu süreçte, hükümet güçlerinin Tebriz'e doğru harekete geçmesi üzerine "Geçici İhtilal Hükümeti" kurularak devlet daireleri ele geçirildi. Daha sonra da şehir tamamen kontrol altına alınarak Tebriz halkının temel sosyo-ekonomik ihtiyaçlarını ve refahını önceleyen özerk bir yönetim ilan edildi.³⁸ Hiyebani'nin Tebriz'de başlattığı bu isyan hareketi bilahare Urmiye, Hoy, Erdebil, Merağa, Selmas ve Zencan gibi Tebriz'e yakın Güney Azerbaycan şehirlerinde de etkisini gösterdi. Ancak, Tahran'da meydana gelen hükümet değişikliğinden sonra, Kazak kuvvetleri ve meşrutiyet karşıtlarından oluşan İran ordusu 1920'de şehre saldırarak isyancıları kesin yenilgiye uğrattığında, Tebriz merkezli bu ilginç hareket başarısızlıkla sonuçlandı. Bundan sonraki dönemde şehirle ilgili önemli bir gelişme olarak da, 26 Şubat 1921'de yapılan Rus-İran antlaşmasıyla Tebriz İran'a bırakıldı.

Sonuç olarak, İran ve Güney Azerbaycan'ın birçok açıdan öne çıkan şehri olan Tebriz, sahip olduğu tarihi, coğrafi, ticari ve kültürel konumu sayesinde, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen siyasi, ekonomik ve toplumsal olayların odağında yer almıştır. Bu özelliğiyle de, İran modernleşmesi, Bahailik hareketi, Tütün ayaklanması, Meşrutiyet hareketi,

³⁸ İsyanın sebepleri, gelişimi ve Tebriz'in bu isyandaki rolü için bkz. Homa Katouzian, "Şeyh Muhammed Hiyebani İsyanı'nda Ahmed Kesrevi", *İran ve I.Dünya Savaşı: Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, (editör: Touraj Atabaki, çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2010, s.109-124.

I.Dünya Savaşı'nın bölgesel yansıması ve Şeyh Muhammed Hıyabani isyanı gibi, modern İran tarihinin en önemli gelişmelerinde “etkin”, “belirleyici” ve “yönlendirici” bir role sahip olmuştur. Kanaatimize göre, 1979'daki İran devriminde de etkin rol oynadığı bilinen Tebriz, bu aşikâr özelliği sayesinde “İran”ın en aktif ve muhalif topluluklarından birini barındıran öncü şehri” sıfatını da almaya lâyıktır.

KAYNAKLAR

A. Arşiv Belgeleri:

I.Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul.

- Yıldız Perakende Evrakı, Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik (Y.PRK EŞA), 49/83, 13 Aralık 1906.
- Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR.HMŞ.İŞO), 9/33, 18 Mayıs 1909
- Dahiliye Nezareti Mektûbi Kalemi (DH.MKT), 2877/33, 16 Temmuz 1909.
- Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı (A.MKT.MHM), 745/37, 27 Mart 1912.

II.Public Record Office (PRO), London. Foreign Office (FO), 195/2308, “Young Turks and Persia”, Confidential Memorandum nr.17.

B. Basılı Eserler:

ABRAHAMIAN, Ervand, *Modern İran Tarihi*, (çev. Dilek Şendil), Türkiye İş bankası Kültür yayınları, İstanbul 2018.

ATABAKİ, Touraj, “Doğu’ya Yöneliş: İran’da Osmanlı İstihbarat Servisinin Faaliyetleri”, *İran ve I.Dünya Savaşı: Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, (ed. Touraj Atabaki, çev. Gül Çağalı Güven), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s.29-43.

-----, “I.Dünya Savaşı, Büyük Devletler Arasındaki Çekişmeler ve İran’da Siyasal Toplumun Doğuşu” *İran ve I.Dünya Savaşı: Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, (ed. Touraj Atabaki, çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2010, s.1-7.

BİLGİLİ, Ali Sinan, “Tebriz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, Cilt 40, s.219-222.

Cemil Said Bey, *İran Mektupları*, (haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014.

CEZANİ, Bijan, *İran Meşrutiyet Devrimi: Güçler ve Amaçlar (1906-1911)*, (Farsça’dan çevirenler: Ramin Cabbarlı-Türkan Urmulu), Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.

ÇETİNSAYA, Gökhan, “Tanzimat’tan Birinci Dünya Savaşı’na Osmanlı-İran İlişkileri”, *Kök Araştırmalar*, Osmanlılar Özel Sayısı, 2000.

-----, “Dünden Bugüne Türkiye-İran İlişkileri Üzerine Bazı Notlar”, *Birikim*, Sayı: 96 (Nisan 1997).

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, Ankara 2010.

DIĞIROĞLU, Filiz, “İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 31, İstanbul Güz 2014, s.69-112.

-----, “Sultanın Ecnebileri: Dersaâdet’in Acemleri”, *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi*, (Haz: Fahrettin Gün, İlhan Kocaman, T. Cengiz Göncü, Esin Öncü), İstanbul 2018, Cilt 3, s.932-968.

Doktor Fahreddin Şevket, *İran: İklim, Halk, İktisadiyyat, İctimaiyyat, Müessesat-ı Medeniyye, Adat-ı Milliye ve saire gibi evsaf ve hususiyatından bahisdir*, (haz. Derya Örs), TTK Yayınları, Ankara 2017.

GARTHWAITE Gene R., *Pers İmparatorluğu’ndan Günümüze İran Tarihi*, (çev. Fethi Aytuna), İstanbul 2019.

HAIRI, Abdul-hadi, *Shi’ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977.

HUT, Davut, “II.Meşrutiyet’in İlanının Irak’taki Yansımaları”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 25 (2008/2), s.101-136.

KARABEKİR, Kazım, *Birinci Dünya Savaşı Anıları*, YKY, İstanbul 2011.

KARADENİZ, Yılmaz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925): İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*, Selenge Yayınları, İstanbul 2013.

KATOZÜAN, Homa, “Şeyh Muhammed Hiye-bani İsyanı’nda Ahmed Kesrevi”, *İran ve I.Dünya Savaşı: Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, (ed. Touraj Atabaki, çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2010, s.99-124.

KURTULUŞ, Rıza, “1906-1911 İran Meşrutiyet Hareketinde Osmanlı Etkisi”, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

METİN, Celal, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941)*, Phoenix Yayınları, Ankara 2011.

ÖZKAYA, Süleyman, *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahailik Hareketi*, Akademi Kitabevi, İzmir 2000.

Süleyman Nazif, *Nasıruddin Şah ve Babiler*, (haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014.

SHAFFER, Brenda, *Sınırlar ve Kardeşler: İran ve Azerbaycanlı Kimliği*, (çev. Ali Gara-Vüsal Kerimov), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

ZARİNEBAF, Fariba, “Alternatif Moderniteler: Osmanlı İmparatorluğu ve İran’da Meşrutiyetçilik”, (çev. Hatice Uğur), *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 24 (2008/1), s.47-78.

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ТЕБРИЗА В ПОЛИТИЧЕСКОМ И ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЮЖНОГО АЗЕРБАЙДЖАНА И ИРАНА (1800-1925)

РЕЗЮМЕ

В этой работе исследовалась роль города Тебриз, важного с исторической, торговой и культурной точки зрения, в политических и социальных событиях, имевших место в Южном Азербайджане и Иране в период с 1800 по 1925 годы. В первой половине XIX века Тебриз, будучи центром модернизации и реформ в Иране, управляемый губернатором Азербайджана (Тебриза) наследным принцем Аббасом-Мирзой, стал свидетелем нововведений во многих областях. В тот же период город превратился в предмет притязаний России и Ирана в борьбе за господствующее положение на Кавказе. А во второй половине XIX века Иран попал под влияние день ото дня набирающего обороты европейского вмешательства и империализма. Фактически, результатом стали Табачные протесты 1890 года, являющиеся ответной реакцией на Концессию Рейтера 1872 года. Тебриз, плотно населенный тюрками, находился на передовой этих политических, экономических и социальных событий. Что касается начала XX века, Тебриз, игравший важную роль в отношениях между османскими и иранскими конституционалистами, был центром дипломатического, торгового, интеллектуального и культурного сближения между реформаторами и интеллигенцией Стамбула и городов Кавказа. По сути, Тебриз практически взял на себя ведущую роль в политических и социальных событиях, происходивших с провозглашением конституционализма (1906 г.) в Иране при династии Каджаров. Видно, что улемы и народ Тебриза оказали большую поддержку этому важному становлению, сопутствуя успеху. Более того, Тебриз также был на передовой при кровавом завершении иранского конституционализма в 1911 году. Продолжая придерживаться этой позиции в годы Первой мировой войны и после нее, город играл активную, захватывающую и решающую роль в политическом, социальном и экономическом развитии Южного Азербайджана и Ирана. В работе эти вопросы рассматриваются в свете османских и британских архивных документов, других первоисточников и связанной с ними литературы.

***Ключевые слова:** Тебриз, Южный Азербайджан, Иран, Османская империя, Аббас-Мирза, концессия Рейтера, табачные протесты, иранский конституционализм, Первая мировая война, восстание шейха Мохаммеда Хиябани.*

**THE ROLE OF TABRIZ AND ITS CONTRIBUTION
TO THE POLITICAL AND SOCIAL DEVELOPMENT
OF SOUTH AZERBAIJAN AND IRAN (1800-1925)**

ABSTRACT

This paper covers the role of Tabriz, being an important city from a historical, commercial and cultural point of view, within the political and social events taking place in South Azerbaijan and Iran in the period from 1800 to 1925. In the first half of the 19th century, Tabriz, as the center of modernization and reforms in Iran, ruled by the Governor of Azerbaijan (Tabriz), Crown Prince Abbas Mirza, witnessed diversified innovations. During the same period, the city became the subject of the claims of Russia and Iran in the struggle for a dominant position in the Caucasus. And in the second half of the 19th century, Iran came under the influence of day by day widening intervention and imperialism of Europe. In fact, it resulted in the Tobacco Protest of 1890, being a response to the Reuter concession of 1872. Tabriz, densely populated by Turks, was on the frontline of those political, economic and social events. As for the beginning of the 20th century, Tabriz, playing an important role in the relations between the Ottoman and Iranian constitutionalists, served as the center of diplomatic, commercial, intellectual and cultural contingency between the reformers and the intelligentsia of Istanbul and the cities of the Caucasus. In fact, Tabriz basically assumed a leading role in the political and social events arising from the proclamation of the constitutionalism (1906) in Iran under the Qajar dynasty. We can see that the ulama and the people of Tabriz supported this important formation, contributing to the success. Moreover, Tabriz was also on the frontline during the dreadful end of Iranian constitutionalism in 1911. Adhering to this position during and after the World War I, the city played an active and decisive role in the political, social and economic development of South Azerbaijan and Iran. The paper examines the issues mentioned considering the Ottoman and British archival documents, other primary sources and related literature.

Keywords: *Tabriz, South Azerbaijan, Iran, the Ottoman Empire, Abbas Mirza, The Reuter concession, Tobacco Protest, Iranian constitutionalism, World War I, Shaikh Mohammad Khiabani's uprising*

STALİN VE İDİL-URAL TÜRK-TATAR AYDINLARI

*İsmail Türkoğlu**

ÖZET

Rusya'nın 1552'de Kazan Hanlığını yıkması ve İdil-Ural bölgesini egemenliği altına alması Türk Dünyası için bir felaket olmuştur. Rusya bu tarihten itibaren yavaş yavaş İdil-Ural, Sibirya, Türkistan ve Kafkasya bölgelerini işgal etmiş ve Türk Dünyası'nın 1917'ye kadar süren işgal dönemi başlamıştır. Rusya'nın esareti altında yaşayan Türklerin bağımsızlık ve muhtariyet yolundaki arzuları 1917'ye kadar devam etti. Ekim İhtilali onların bu arzularının gerçekleşmesine imkan tanıdı. İdil-Ural bölgesinde Millî İdare, Millî Şura, Harbi Şura gibi çeşitli organlar teşkil edildi. Bütün Rusya Müslümanlarının Kurultayı 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da toplandı ve siyasi, askerî, işçi hakları, maarifle ilgili kararlar alındı. Kazan'da Haziran 1917'de toplanan kurultayda İç-Rusya ve Sibirya Müslüman Türk-Tatarlarının medenî muhtariyeti ilan edildi ve Sadri Maksudî Arsal başkanlığa getirildi. Bu meclis 29 Kasım 1917'de İdil-Ural devleti projesini ilan etti. Ancak Bolşevikler 1918'de bu meclisi dağıtıp, üyelerinin bir kısmının sürgüne gönderilmesine ya da kaçmasına sebep oldular. Komünistler hakimiyetlerini sağladıktan sonra millî olan bütün projeler bir tarafa bırakıldı. İç savaşın Bolşevikler lehinde neticelenmesi ve Rus komünistlerinin itirazları neticesinde Tatar-Başkurt Cumhuriyeti yerine, 23 Mart 1919'da Başkurt ve 27 Mayıs 1920'de Tatar Muhtar Cumhuriyetleri ilan edildi. Böylece İdil-Ural bölgesinde iki küçük muhtar Türk cumhuriyeti meydana gelmiş oldu. Yaklaşık 360 yıldır kendi devletlerinden yoksun ve çileli bir hayat süren Tatarlar, başlangıçta cumhuriyet fikrine sıcak baksalar da kısa bir süre sonra aldatıldıklarını anladılar. Çünkü merkezdeki yöneticiler arasında Rus olmayan milletlere karşı ciddi bir davranış değişikliği baş gösterdi. Tatarların dilleri ve millî medeniyetlerine karşı kısıtlamalar getirilmeye başlandı. Bu kısıtlamaları sesli olarak dile getirenlerin tamamı Stalin döneminde öldürüldüler. Mirsait Sultangaliyev öncülüğündeki bir kısım aydınlar Tatar, Başkurt, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Tacik, Çuvaş ve Azeri gibi bütün Türk ve Müslümanları içine alan bir Turan Sosyalist Cumhuriyeti faaliyetine giriştilerse de akıbetleri ölüm oldu. Bu dönemde Sultangaliyevci olmak, Pantürkizm ve Türkiye lehine casusluk yapmak gibi uydurma suçlarla milli kadroların hepsi imha edildi.

***Anahtar kelimeler:** 1917 İhtilali, Millet Meclisi, Stalin, İdil-Ural, Milli İdare, Tatar Aydınları, Repressiya*

* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Türk-Tatar halkının millî bağımsızlık ya da muhtariyet yolundaki arzuları Şubat ve Ekim 1917 ihtilalleri sırasında canlandı. Millî İdare, Millî Şura, Harbi Şura gibi çeşitli organlar teşkil edildi. Bütün Rusya Müslümanlarının Kurultayı 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da toplandı ve ilk defa seçimle müftülük makamına Alimcan Barudî atandı ve Muhlise Bubi isimli bir bayan kadı olarak seçildi.³⁹ Kongrede siyasî, askerî, işçi hakları ve maarifle ilgili kararlar alındı. Kazan'da Haziran 1917'de toplanan kurultayda İç-Rusya ve Sibiry Müslüman Türk-Tatarlarının medenî muhtariyeti ilan edildi ve Sadri Maksudî (Arsal) başkanlığa getirildi. Yapılan serbest seçimlerle neticesinde İç-Rusya ve Sibiry Müslümanlarının Millet Meclisi'ne 120 milletvekili seçildi ve Ufa merkezli yeni meclis çeşitli bakanlıklar teşkil ederek çalışmalarına başladı. Bu meclis 29 Kasım 1917'de İdil-Ural devleti projesini ilan etti. Ancak Bolşevikler 1918'de bu meclisi dağıtıp, üyelerinin bir kısmının sürgüne gönderilmesine ya da kaçmasına sebep oldular.⁴⁰ Komünistler hakimiyetlerini sağlamıştırdıktan sonra millî olan bütün projeler bir tarafa bırakıldı. Tatarların "Bulak Ardı Cumhuriyeti", "Tatar-Başkurt Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" gibi projelerinin amele koyulmasına imkan vermediler. İç savaşın Bolşevikler lehinde neticelenmesi ve Rus komünistlerinin itirazları neticesinde Tatar-Başkurt Cumhuriyeti yerine, 23 Mart 1919'da Başkurt ve 27 Mayıs 1920'de Tatar Muhtar Cumhuriyetleri ilan edildi. Böylece İdil-Ural bölgesinde iki küçük muhtar Türk cumhuriyeti meydana gelmiş oldu. Yaklaşık 360 yıldır kendi devletlerinden yoksun ve çileli bir hayat süren Tatarlar, başlangıçta cumhuriyet fikrine sıcak baksalar da kısa bir süre sonra aldatıldıklarını anladılar. Çünkü merkezdeki yöneticiler arasında Rus olmayan milletlere karşı ciddi bir davranış değişikliği baş gösterdi. Tatarların dilleri ve millî medeniyetlerine karşı kısıtlamalar getirilmeye başlandı. Bu kısıtlamaları sesli olarak dile getirenlerin tamamı Stalin döneminde öldürüldüler. Mirsait Sultangaliyev öncülüğündeki bir kısım aydınlar Tatar, Başkurt, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Tacik, Çuvaş ve Azeri gibi bütün Türk ve Müslümanları içine alan bir Turan Sosyalist Cumhuriyeti faaliyetine girişilirse de akıbetleri ölüm oldu. Bu dönemde Sultangaliyevci olmak, Pantürkizm ve Türkiye lehine casusluk yapmak gibi uydurma suçlarla aralarında Türkolog ve edebiyat tarihçisi Ali Rahim (1892-1943), tarihçi Aziz Ubeydullin (1887-1937), devlet adamı Kaşaf Muhtarov (1896-1937), Rauf Sabirov (1894-1937), siyasetçi

³⁹ Rusya Türk/Müslümanlarının 1905-1917 yılları arasında matbuat sayfalarında en çok tartıştıkları konuların başında müftülük meselesi gelmektedir. Müslümanlar çar tarafından atanan müftü yerine kendi seçtikleri kişinin müftü olmasını istiyorlardı. Sanki müftüyü kendileri seçince bütün dertleri sona erecekti. Bu belki de onların "Kızıl Elma"sıydı.

⁴⁰ Bu meclis hakkında yapılmış müstakil ve önemli bir çalışma vardır: Nadir Devlet, *Türk-Tatar Millet Meclisi*, İstanbul 1993.

Sultan Galiyev (1892-1940), gazeteci Safa Burgan (1889-1937), Salah Atnagulov (1893-1937), yazar ve gazeteci Fatih Kerimi (1870-1937), neşriyatçı Ahmedgery Heseni (1883-1934), tarihçi Hadi Atlasî (1875-1940), edebiyatçı Cemaleddin Velidi (1887-1932), yazar ve pedagog Galyauddin Kudoyarov (1891-1966), dilci Alimcan Şeref (1896-1950), gazeteci Burhan Şeref (1883-1942), matematikçi Ayaz Maksudov (1891-1942), yazar Mahmut Galev (1886-1937), şair Segıyd Sünçeleı (1888-1937), yazar şair Fathelislam Burnaşev (1898-1942), yazar Alimcan İbrahimov (1887-1938), pedagog Fatih Seyfi Kazanlı (1888-1937), pedagog, yazar ve tercüman İbrahim Bikkulov (1885-1937), devlet adamı Mikdat Brundukov (1896-1965), tarihçi Gasim Mansurov (1894-1955), yazar Ömer Tulumbay (1990-1939), devlet adamları Sahibgery Saidgaliyev (1894-1939), Hacı Gabidullin (1896-1940), arkolog Said Vahidov (1887-1937), devlet adamı Şaygardan Şaymardanov (1890-1939), tenkitçi Muhammed Galiev (1893-1952), pedagog Gabdulkavi Tuykin (1886-1936) gibi pek çok kişi sürgüne gönderildi ve öldürüldü. Aralarında gazeteci ve yazar Mahmud Fuat Tuktarov (1880-1938), tarihçi Abdullah Battal Taymas (1883-1969), devlet adamı ve hukukçu Sadri Maksudi Arsal (1878-1957), yazar Ayaz İshaki (1878-1954), tarihçi Zeki Velidi Togan (1890-1970), Abdülkadir İnan (1889-1976), Zakir Kadiri Ugan (1878-1954), gibi kişiler ise yurt dışına kaçarak hayatlarını kurtarabildiler.

Stalin döneminde Tataristan'da sosyal bilimlerde araştırma yapanlara yönelik "rejim düşmanı ve asalaklar" kampanyası Cemaleddin Velidi ile başladı denilebilir. G. Tulumbay'ın öncülüğünde *Yanalif* dergisinde Velidi'yi "açıktan burjuva milliyetçiliği propagandası yapmakla" suçlayan karalama kampanyası başlatıldı. Velidi'nin de aralarında bulunduğu 17 kişilik yazar, bilim adamı, gazeteci ve ekonomist 8 Mayıs 1931'de, aynı gece tutuklandı. Böylece Stalin döneminde Tataristan'da Sosyal bilimlerde "rejim düşmanı ve asalaklar" kampanyası başlatılmış oldu. Tutuklanma sebepleri; "devrim karşıtı ve Sultangaliyevci olmak", "Arap alfabesinin yerine amele koyulan Latin alfabesine karşı gelmek", "Tatarlar arasında burjuva milliyetçiliğini yaymak" gibi uydurma suçlardı. Bu 1920'li yıllardan sonra Türk-Tatar aydınlarına karşı yürütülen kampanyanın devamıydı. Tutuklanan 17 kişiden 11'i beş yıl çalışma kampı cezası, ikisi üç yıl, dördü de kuzeydeki bölgelere üç yıl sürgüne gönderildi. Velidi'nin tutuklanmasından yaklaşık bir ay sonra yapılan mahkeme sonunda ceza kanununun 58-10 ve 58-11 maddelerine göre beş yıl süreyle kuzey Rusya'daki bir çalışma kampına gönderilmesine karar verildiyse de sorgulamalar sırasında gördüğü işkencelere dayanamayarak sorgu odasının camından kendini aşağı attı. Kolu ve bacağı kırıldı. Tıbbî yardım yapılmadığı için kolunda ve bacağında kangren başladı. Kaldırıldığı hapisane revirinde

Kasım 1932’de öldü. Mezarının yeri günümüzde dahi belli değildir. Geride eşi, iki oğlu ve bir kızı kaldı.⁴¹

Kazan Devlet Üniversitesi Tarih Bölümü’nü *Moğol Tarihi İçin Marko Polo* isimli bitirme teziyle 1916’da bitiren Aziz Ubeydullin’in Türk Dünyası’nın ilk diplomalı tarihçisidir. Diplomayla birlikte aldığı birinci dereceden zadegan rütbesine rağmen, Kazan valisi şehirde yaşamasını uygun görmediğinden, Kazakistan bozkırlarının kuzeyinde bulunan ve küçük bir şehir olan Troitsk’e gitmek zorunda kaldı ve 1917 İhtilali’ne kadar bu şehirde öğretmenlik yaptı.

İhtilâl’den sonra Troitsk şehriden Kazan’a dönerek çeşitli kurumlarda çalıştı ve ilmî araştırmalarını devam ettirdi. 1919-1921 yılları arasında Kazan Üniversitesi Rusya Tarihi Bölümünde yüksek lisansını tamamladı ve 1925 yılına kadar Kazan’daki çeşitli enstitülerde tarih dersleri verdi.

Yeni kurulan Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nde milli kadroların yetiştirilmesi için bilim adamlarına ihtiyaç duyuluyordu. Türkiye’den edebiyat alimi İsmail Hakkı Ertaylan, Kırım’dan dil bilimci Bekir Sıtkı Çobanzade ve Kazan’dan tarihçi Aziz Ubeydullin Azerbaycan’ın ihtiyaç duyduğu bu milli kadroların yetiştirilmesi için yapılan daveti kabul ederek Bakü’de beş yıl kadar canla başla çalıştılar. İsmail Hakkı Ertaylan Bakü’de Stalin terörü başlamadan Türkiye döndü. Aziz Ubeydullin ve Bekir Sıtkı Çobanzade çalışmaya devam ettiler. Zaten gidecekleri başka bir yer de yoktu. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nden kaçmak mümkün ama çok tehlikeli idi, yakalandığınız anda kurşuna dizilme ihtimaliniz çok yükecti. Hem ailenizi bırakıp nasıl kaçacaktınız ki? Gerçi Rusya Türklerinin yetiştirildiği en büyük din alimlerinden olan Musa Carullah Bigi’nin ailesini bırakarak yurt dışına çıkmama izin verilmişti ama bir daha ailesini göremeden, gurbet ellerde, kimsesiz vefat edip, Kahire’nin bir mezarlığına defnedilmişti.

Aziz Ubeydullin’in üstünde Stalin’in kara bulutları 1931’den itibaren dolaşmaya başladı. Eserleri ve makaleleri artık neşredilmiyor, muhtelif bahanelerle neşriyat planlarından çıkarılıyordu. Bir müddet sonra yazılı ve şifahî tenkitler yapılmaya başlandı. Esasında bu tutuklanmasına karar verilen şahıslar için sıradan bir uygulamaya idi. Kişi basın yoluyla ya da şifahi olarak cemiyette itibarsızlaştırılıyor, sonra da tutuklanması sağlanıyordu. Böylece kamuoyunda zaten itibarsızlaştırılmış olan kişinin tutuklanması tepki yaratmıyordu. Aziz Ubeydullin’e saldırılar 1933’de iyice artmaya başladı ve Bakü’de yaşaması zorlaştırdı. O da hücumlardan kurtulmak için önce Kuzey Kafkasya’daki Pyatigorsk şehrine taşındı ve burada Kabarda-Balkar Pedagoji Enstitüsü’nde dersler vermeye başladı. İlmî faaliyetlerine de devam ederek

⁴¹ Rafael Mustafin, *Silueti*, Kazan 2006, s. 64-80.

Kabarda-Balkar'da Feodal Münasebetlerin Tarihi isimli çalışmasını hazırladı.⁴² Lakin eserini bastıramadı. Burada da hücumlar peşini bırakmadı. Kazan Pedagoji Enstitüsü'nden *Tataristan Tarihi* isimli eserin hazırlanması ve dersler vermek üzere davet alınca, belki doğduğum şehirde rahat ederim, esassız hücumlardan kurtulurum düşüncesiyle Kazan'a döndü. Fakat Kazan'da vaat edilenlerin hiç biri yerine getirilmediği gibi, eser ve makalelerinin basılması da engelleniyordu. 1935 yılında yeniden Azerbaycan'a döndü. 1936 yılında Azerbaycan Üniversitesi Tarih Fakültesi SSCB Halkları Tarihi Bölümü başkanlığına getirildi. Aynı yılın sonunda SSCB İlimler Akademisi Azerbaycan Şubesi'nin başkanı R. Ahundov'un tutuklanması ile, Azerbaycanlı ve Azerbaycan'da çalışan bilim adamları için dehşetli devir başladı.⁴³ Üniversitede çalışan profesörlerin hemen hemen tamamı ile birlikte Aziz de tutuklandı. Baskı ve işkencelerle yapılan sorgulamada "1925 yılından itibaren Bakü'de İngiliz himayesinde Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Tataristan, Başkurdistan ve Dağıstan'ı içine alan bir Türk-Tatar devleti kurmak için karşı devrimci örgütlerle iş birliği yapmak", "Pantürkist faaliyetlerde bulunmak", "Türkiye ve Japonya lehine casusluk yapmak" gibi çeşitli uydurma suçları kabul etmek zorunda kaldı. Bakü'de 12 Ekim 1937 tarihinde Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ceza kanununun , 64, 63-1, 69, 70 ve 73. maddelerinden suçlu bulunarak kurşuna dizildi. Mezarının yeri hâlâ belli değildir.⁴⁴

Eşinin ölümünden sonra Rabia da tutuklandı ve 5 yıl süreyle Sibirya'daki bir çalışma kampına gönderildi. 1943 yılında çalışma kampından çıktıktan sonra büyük şehirlerde yaşaması yasaklandığından Kozlovk isimli kasabada yaşadı ve kocasının aklanmasından sonra Tataristan'a dönebildi. Aynı yıl Aziz'in Bakü'de çalışan kardeşi Abdülkadir de tutuklanarak kurşuna dizildi.

Tatar edebiyatının komünist ve hırçın yazarı Alimcan İbrahimov, 1926'da Bakü'de düzenlenen Türkoloji Kurultayı'na Tataristan delegelerinin başkanı olarak katıldı. Kurultayın en önemli tartışma konularından olan

⁴² Atahan Paşaev, "Gaziz Gubaydullin kak vidnyı istorik-arhivist", *Gasırlar Avazı*, sayı 1-2, Kazan 1996, s. 181-185.

⁴³ Aziz Ubeydullin'in Azerbaycan'daki hayat hikayesi için bakınız: Cemil Hesenov, *Ak Lekelerin Kara Kөлkesi*, Bakü 1991, s. 177-196;

⁴⁴ Aziz Ubeydullin ve başka Türk/Tatar aydınları hakkında son yıllarda merhum Mirkasım Osmanov tarafından yürütülen bir proje çerçevesinde, 1991'den önce haklarında araştırma yapılması mümkün olmayan kişilere ait 40'a yakın eser hazırlanmıştır. Rahmetli bu sayıyı 100'e çıkarmayı planlıyordu, ancak ömrü vefa etmedi. Öğrencileri onun vefatından sonra bu projeye sahip çıktılar ve hâlâ bu biyografi serisi devam etmektedir. Aziz Ubeydullin için bakınız: *Gaziz Gubaydullin* (haz. E. Gubaydullin, K. Gubaydullin, R. Merdanov, İ. Hadiev), Kazan 2002.

Türk/Müslümanların alfabelerini değiştirerek Latin alfabesine geçmeleri fikrine şiddetle muhalefet etti. O, Türk/Müslümanların alfabe değiştirmelerini, Rus harflerine geçişin bir basamağı olarak görüyor ve "*bizde Rusçuluk hareketi güçlü olacak, bizdeki Latin meselesi Rus elifbasına girmeye bir basamak, bir hazırlık olacaktır. Biz ilmi, tekniği yukarı olan Rus medeniyeti denizinde yaşıyoruz, bizde şimdi de Rusçuluk taraftarları çok, onlar da Rus harflerine geçme taraftarındırlar*" diyerek bu fikre şiddetle karşı geldi.

Yakalandığı verem hastalığına şifa bulmak ümidiyle sık sık gittiği Kırım'da 1938'de tutuklandı. Ağır hasta olmasına rağmen Kazan'a getirildi. Stalin'in şerrinden o da kurtulamamıştı. Uğrunda 1905'den beri mücadele ettiği sosyalist devrim kendi onu ortadan kaldırmayı planlıyordu. Alimcan İbrahimov 1920'lerin sonunda Rus emperyalizminin Sovyet Müslümanlarını tehdit etmeye başladığını anlamıştı. Fakat komünizme olan inancı hiç bir zaman, hatta hapisanede yaşadığı günlerde dahi değişmemiştir. Bolşevik ihtilali'nin Rus şovenizmine dönüşmesi karşısında onun da fikirlerinde yavaş yavaş bir değişimin olduğunu görüyoruz. 1927'de yazdığı "*Tatar Medeniyeti Nindi Yol Bilen Baraçak?*" (bu makale, 14 Haziran 1927'de Tatar Obkomu tarafından milliyetçi olarak mahkum edildi) adlı küçük risalesi milliyetçi ve Rus karşıtı izler taşımaktadır. Bazı eserlerde, bu küçük risalenin onun sonunu hazırladığı belirtilse de Rus şovenizminin Ekim ihtilali'nden önce yetişen hemen hemen bütün Tatar aydınlarını çeşitli sürelerle yok ettiği hatıra getirilirse, Alimcan'ın da planın bir parçası olarak sonunun hazırlandığı fikri daha akla yatkındır. Diğer Tatar aydınları gibi o da, Tatarların milli bağımsızlığına önem vermek, devrim öncesi Tatar kültürünü yüceltmek, Tatar aydınlarının rolünü aşırı abartmak, solculara saldırmak-sağcıları görmezden gelmek, Rus komünistlerini çarlık jandarmasıyla kıyaslamak gibi suçlardan yargılandı ve 21 Ocak 1938'de hapisane revirinde eceliyle öldü.

Stalin'in ölümünden (1953) sonra Rusya halkları üzerindeki baskının biraz hafiflemesi neticesinde, Alimcan İbrahimov aklandı (1954). Eserleri ve yaşamı bu tarihten itibaren ele alınmaya başlandı. Eserleri Rusça, Tatarca, Kazakça, Özbekçe gibi çeşitli dillerde basıldı. Hakkında 700'e yakın makale ve çok sayıda kitap yazıldı. ismi, Tataristan'daki bir enstitüye, caddelere ve sokaklara verildi. Tatar aydınları arasında hakkında en çok araştırma yapılan kişilerden biridir.⁴⁵

⁴⁵ Alimcan İbrahimov hakkında kısa bibliyografya: Nurillin, İ.; *XX. yüz Başı Tatar Edebiyatı*, Kazan 1982, s.159-176; *İstoriya Tatarskoy Sovetskoy Literaturı*, Moskova 1965; Muhammedova, E.; *Bolşoya Jizn*, Kazan 1968; Hasanov, M., *Galimdjani İbrahimov*, Kazan 1969; Hasanov, M.; *Pisatel, Uçeny, Revolyutsioner*, Kazan 1987; Devlet, Nadir; *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1907)*, Ankara 1985, s.125, 168-186, 268, 286-289;

İstanbul'da Mekteb-i Sultani'de bir müddet öğrenim gördükten sonra Orenburg'a dönen ve burada bir matbaa kurarak neşriyat işleriyle meşgul olan Fatih Kerimi, 1905 İhtilalinden sonra yine bu şehirde İdil-Ural Türklerinin en önemli süreli yayınlarından biri olan *Vakit* gazetesini 1906'da çıkarmaya başladı. Dönemin sosyalist matbuatında zaten Pantürkist birisi olarak sürekli eleştirilen yazarlardan birisiydi. Ekim 1917 İhtilali'ne kadar birkaç defa soruşturma geçirmiş olsa da hayatını Orenburg'da sürdürmüş ve matbuat tarihinde derin izler bırakmıştır. Ekim 1917 İhtilali'nden sonra uzun yıllar çalıştığı *Vakit* gazetesinden ayrılarak 1 Kasım 1917'de *Yaña Vakit (Yeni Vakit)* adlı gazetesini çıkarmaya başladı. Bir müddet Orenburg'da mektep-maarif ve kültür meseleleri ile ilgili çalışmalarda bulundu. Öğretmen yetiştirme kurslarında dersler verdi. ve bu şehirde çıkan *İşçiler Dünyası, Yol* gibi çeşitli gazetelerin yayın kurulunda çalıştı. *Sosyalizm Tarihi* adlı bir eser hazırladığı da belirtilmesine rağmen bu eseri basılmamıştır. 1925'de Rusya'nın (Sovyetler Birliği) yeni başkenti olan Moskova'ya göç etti. Bir müddet SSCB halklarının merkez neşriyatında çalıştıktan sonra Nerimanov ismindeki Doğuyu Öğrenme Enstitüsü'nde 1937 yılına kadar Türkçe öğretmeni olarak görev yaptı. Lenin'in toprak meseleleriyle (Agrarya Meselesi/Agrarnaya Vopros) ilgili makalelerini Tatarcaya tecüme etti. 1937'de Türkiye lehine casusluk (kızıl ordu ile ilgili bazı askeri sırları 1936 yılında Moskova'da bulunun Türk Milli Futbol Takımı antrönörü Kerim Bey'e verdiği idda edilmektedir) ve Stalin'e suikast hazırlığı gibi çeşitli uydurma suçlardan, suçlu bulunarak kurşuna dizilmesine karar verildi. Mezarının yeri belli değildir. Kardeşi Muhammed Arif Kerimi de 1934'de Varşova'da (muhtemelen Sovyet ajanları tarafından) pencereden atılarak öldürülmüştür.⁴⁶

Türkiye'de yakından tanınan Sadri Maksudî Arsal'ın abisi Ahmed Hadi Maksudî yazdığı ders kitaplarıyla usul-i cedid hareketinin Rusya Müslümanları arasında kökleşmesini sağlamıştır. 28 Eylül 1868'de Kazan vilayetinin Taşsu köyünde (şimdiki Biektau kasabası) molla ailesinde doğdu. Başlangıç bilimini babasının medresesinde aldı, 1881'de Kazan'a giderek Göl Boyu, Gallemiyeye ve Apanay medreselerinde sekiz yıl eğitim gördü. Kazan'daki Müslüman Tatar muhitinin dışına çıkarak üniversite çevrelerinde olan bitenlerle ilgilenmeye başladı. Bahçesaray'da 1883'de çıkmaya başlayan Tercüman gaetesini takip etmeye ve gizli gizli Rusça öğrenmeye başladı.⁴⁷ Medrese eğitimini tamamladıktan sonra 1890-1892 yılları arasında Kazan'da muallimlik yaptı. Uzun yıllar

Mustafa Öner, "Bir Tatar Bolşeviğinin Ana Dili Mücadelesi", *Türk Dili*, sayı 546, Haziran 1997, s. 551-557.

⁴⁶ "Fatih Kerimi", *DİA*, cilt XXV, 2002, s. 289-290.

⁴⁷ Bu dönemde Rusya müslümanları Rusça öğrenmeyi, Rus muhitinde bulunmayı, onlar gibi giyinmeyi en büyük günahlardan sayıyorlardı.

çeşitli medreselerde öğrenim görmüş ve muallimlik yapmış olduğundan eğitimde metod meselesiyle yakından ilgilenmeye başlamıştı. Talebelik ve muallimlik yıllarında edindiği tecrübelerden istifade ederek, medreseler için çeşitli ders kitapları hazırlamaya başladı. *Mulalim-i Evvel* isimli ilk eseri 1918 yılına kadar 32 defa basıldı ve İdil-Ural bölgesinde en çok basılan ders kitaplarından biri oldu. Bu ilk eserinin ilgi görmesi onu başka ders kitapları yazmaya da teşvik etti. 30'a yakın ders kitabı hazırladı, özellikle *Muallim-i Evvel*, *Türkî Sarf*, *Türkî Nahv*, *Şifahiye* isimli ders kitapları 15-20 baskı yaptı. Bu eserler usul-i cedid medreselerinde Tatar çocuklarının ana dillerini öğrenmelerinde çok başarılı oldu. *Elifba* ve *İbadet-i İslamiye* isimli eserleri de medreselerde ders kitabı olarak 1917'ye kadar okutuldu.

Eserlerini okuduğu ve kendisine büyük hürmet beslediği Ahmed Midhad Efendiyle tanışmak için 1894'de İstanbul'a geldi. Yazarın Beykoz'daki çiftliğinde birkaç hafta eğitim meseleleri üzerine sohbet ettiler. *İkdam* gazetesini bu sıralarda çıkarmaya başlamış olan Ahmed Cevdet'in rehberliğinde İstanbul'un meşhur medreselerini gezerek ders ve ders kitapları hakkında bilgi edindi. Aynı zamanda Ahmed Cevdet'in matbaasında baskı usulleri ve gazetecilik konusunda bilgi ve görgüsünü arttırdı. İstanbul ve Kırım seyahatinden sonra bu şehirlerde çıkan Türkçe gazeteleri takip etmeye başladı. İstanbul'dan Bahçesaray'a giderek İsmail Gaspıralı'nın Tercüman gazetesinde ve Bahçesaray'daki Zincirli medresede Arapça öğretmeni olarak bir müddet çalıştı. 1896'da Kazan'a döndü ve Gaspıralı'nın usuli cedid medreseleri için hazırladığı ders kitaplarının (*Hoca-i Sıbyan*) benzerlerini yayınlamaya başladı (*Muallim-i Evvel*, *Muallim-i Sani*, *İbadet-i İslamiye*, *Şeriat Hükümleri*, *Fenni Kamus*, *Doğu Mantığı*, en çok basılan ders kitaplarıdır, çeşitli kaynaklarda 1918'e kadar 1.200.000 nüsha basıldığı belirtilmektedir). Hazırladığı bu ders kitapları ona usul-i cedid hareketinin öncülerinden olma unvanını kazandırdı. Hadi Maksudî sadece ders kitapları hazırlamakla kalmadı, öğretmenlere ve genç mollalara usul-i cedidin faydalarını düzenlediği seminerlerle pratik olarak öğretmeye çalıştı, pek çok Kazanlı zengini bu eğitim hareketini desteklemeleri için ikna etti.⁴⁸

Hadi Maksudî 1892'den itibaren *Yıldız*, *Gündüz*, *Kazan* isimlerinde Tatarca bir gazete çıkarmak için pek çok kez hükümete müracaat ettiyse de bir netice alamadı. Bu arzusunu 1905 ihtilalinden sonra gerçekleştirdi ve 15 Ocak 1906'dan itibaren Kazan'da Türkçe-Tatarca *Yıldız* isimli bir gazete çıkarmaya başladı. Gazete dönemin aydınları tarafından suya sabuna dokunmayan bir yayın politikası izlemekle itham edilmektedir. Ancak hükümet organları tarafından da Türkçü bir yayın politikası izlemekle suçlanmıştır. Hadi Maksudî'nin

⁴⁸ Feride Gaffarova, *Yıldız Kabızgan Maksudî*, Kazan 2006, s. 3-30.

1938'deki sorgu tutanaklarında da bu yönde bolca suçlama bulunmaktadır. Sorgu tutanaklarında kendisine yöneltilen Pantürkist ve Panislamist faaliyetlerde bulunmak, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne karşı olmak, bir Sosyalist bir Turan devleti kurmak gibi kendisinin öldürülmesine sebep olacak suçlamaları kabul etmiş ve bu yolda kendisiyle beraber yoldaşlık yapan kişilerin isimlerini vermiştir. Ancak verdiği isimlerin çoğu ölmüş ya da yurt dışına kaçmıştır. Dolayısıyla tutuklanıp işkenceden geçirilmeleri imkansızdır. Muhtemelen inceleme sonunda Ahmed Hadi Maksudî'nin verdiği isimlerin çoğunun öldüğünü gören sorgucular, sorgu metninin sonuna "çok uyanık" ibaresini koymuşlardır. Sorgu raporlarındaki suçlamaları normal bir insanın kabul etmesi mümkün değildir. Bu da göstermektedir ki Hadi Maksudî zorlu bir işkenceden geçtikten sonra kendisini idama götürecektir suçlamaları kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde tutuklanan ve zorlu bir sorgudan geçenlerin en çok zorlandıkları konulardan biri kendilerinden istenen işbirlikçilerin isimleridir. Sorgulananlar biliyordu ki verilen her isim sahibi içeri alınacak ve işkenceden geçirilecek, onlar da başkalarının isimlerini vererek tutuklananların sayısının sürekli artması sağlanacaktı. Masum insanların isimlerini vermek fiziki işkencenin yanına bir de ruhi işkencenin eklenmesine sebep oluyordu.

Hadi Maksudî'nin çağdaşı ve bir müddet yanında çalışmış olan, yurt dışına kaçarak Stalin döneminin dehşetini yaşamamış Abdullah Battal Taymas,⁴⁹ Ahmed Hadi'yi tedbirli, aşırı derecede ölçülü, suya-sabuna dokunmamanın yollarını bilen bir kişi olarak tarif etmektedir. Abdullah Battal Taymas bu fikirlerini Hadi Maksudî'nin eceliyle ölmesiyle de desteklemektedir. Taymas'a göre insanın bu dönemde eceliyle ölmesi pek normal değildir. Oysa Ahmed Hadi Maksudî 2-3 yıl kadar hapishanelerde işkence çekmiş ve bu işkenceler neticesinde psikolojisinin bozulması üzerine, yani delirmesi neticesinde serbest bırakılmıştır. Taymas İstanbul boğazına nazır köşkünde⁵⁰ Sadri

⁴⁹ Rusya Türklerinin 1917'ye kadar matbuat sayfalarında en çok tartıştıkları konulardan biri de kendilerini ne olarak adlandıracaklarıdır. Türk mü, Tatar mı, Müslüman mı? Aydınlar bu dönemde ikiye ayrılmış ve bir kısmı Türk ismini, bir kısmı da Tatar ismini savunmuştur. Neticede Türk-Tatar ortak isminde anlaşılmış ve genel olarak bu isim kullanılmıştır. Ancak Alimecan İbrahimov, Abdullah Battal Taymas gibi yazarlar Tatar isminde ısrarcı olmuşlardır. Abdullah Taymas 1917 İhtilali'nden sonra Türkiye'ye sığınmak zorunda kalmış ve hızlı bir Türkçü kesilmiş, eserine de *Kazan Türkleri* adını vermiştir.

⁵⁰ Gazeteci Mehmet Şevket Eygi hatıralarında Taymas'ın boğaza nazır köşkünde bir müddet kiracı olarak yaşadıklarını hatıralarında yazmaktadır.

ve Hadi Maksudî kardeşler üzerine biyografi yazarken, Kazan'da Stalin'in katlettiği aydınların cenazelerini kaldıracak cemaat bulunmuyordu.⁵¹

Segiyt Sünçeleý, Saratov vilayeti Hvalınsk kasabası İske Mostyak köyünde 25 Ağustos 1888'de (bir şiirinde 1890'da doğduğunu yazmaktadır) doğdu. Lakin bu köyde 1891'de meydana gelen açlık nedeniyle Astrahan şehrine göç ettiler. Segiyt bir müddet şehirdeki Vahhabiya medresesinde okudu ve 1904'de bu medreseyi tamamladıktan sonra iki yıl kadar Ak Mescit camisinin medresesinde öğretmenlik yaptı. Rusya'da 1905'de meydana gelen inkılap hareketlerine abisi Şerif ile birlikte iştirak ettiler ve şehirde sol fikirli neşriyatın dağıtılmasında rol aldılar. Abisinin 1907'de Kazan'da bulunan Rus-Tatar Öğretmen Okulu'na başlaması üzerine o da abisinin yanına gitti. Kazan'daki medreselerde okuma arzusu gerçekleşmeyince o da abisinin okuduğu okula girdi. Ancak maddi imkansızlıklar yüzünden bir yıl sonra ayrılmak zorunda kaldı. Bir müddet sonra Perm vilayetinin Osa kasabası Saraş köyünde bulunan 4 sınıflı şehir meclisi mekebinde öğretmenlik yapmakta olan abisi Şerif'in yanına giderek aynı mektep te oda öğretmenlik yapmaya başladı. Mektepteki çocukların iyi eğitim alması için yoğun bir çaba içerisine girdiler ve köylülerin takdirini kaznadılar. Aynı yıllarda edebi eserler vermeye başlayan Segiyt Sünçeleý'in eserleri Kazan, Orenburg ve Astrahan'daki Türkçe gazete ve dergilerde neşredilmeye başlandı. *Segiyt Sünçeleý şiirleri* isimli kitabı 1913'de basıldı. Ufa şehir kütüphanesinde Tatar kitapları bölümü müdürü olarak 1915-1917 yılları arasında görev yaptı. Ekim 1917 İhtilali'ni sevinçle karşıladı ve 1917-1919 yılları arasında Ufa'da ve Kazan'da çıkan Avıl Halkı (Köy Halkı), Küreş (Mücadele) ve Kızıl Armiya (Kızıl Asker) gibi komünist neşriyatta redaktör olarak çalıştı ve devrimin halk kitleleri tarafından benimsenmesine gayret etti. Kendisi de 1919'da Kömünist Partisi'ne üye oldu. SSCB Milletler Halk Komiserliği'nin vekili olarak Sultan Galiyev tarafından Kırım'a gönderildi ve burada Kırım Tatarları arasında Ekim devriminin kökleşmesi için faaliyetlerde bulundu. Hayatının en zor yıllarını burada geçirdi. Kırım'da bulunduğu yıllarda (1919-1922) Kırım Tatarlarının duçar oldukları açlık faciasına yardım etmeye çalıştı. Burada tedavi görmekte olan meşhur Türk-Tatar yazarı Alimcan İbrahimov ile görüştü ve bu görüşmeler onun ilerideki yıllarda yargılanması sırasında gündeme getirildi. Segiyt Sünçeleý 1926'da kısa bir müddet SSCB Dışişleri Komiserliği'nin İzmir'deki başkonsolosluğunda tercüman olarak çalıştı ve 1927'de Ufa'ya döndü. İhtilal karşıtı faaliyetlerde bulunmak ve Sultangaliyevci olmak suçlamasıyla ilk olarak

⁵¹ Ahmet Hadi Maksudi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Esra Şendere, Rusya Türklerinden Ahmet Hadi Maksudi'nin (1868-1941) Hayatı ve Faaliyetleri, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

2 Haziran 1927’de ikinci 28 Şubat 1929’da tutuklandı kuruşuna dizilmesine karar verildi. Cezası 1931’de on yıllık çalışma kampı cezasına çevrildiyse de 1937’de yeniden yargılandı ve kurşuna dizildi. Mezarının yeri belli değildir.⁵²

Ahmetgerye Heseni 15 Aralık 1883’de Tataristan’ın Etne ilçesi Tüben Köik köyünde doğdu. Babası ticaret ile iştigal ediyordu. Aile 1888’de Kazan’a göç edince Ahmetgerye’de eğitimine burada başladı. Babasının ticarî faaliyetleri münasebetiyle özel Rusça dersleri de aldı. Basmahane işiyle iştigal etmeye karar veren Ahmetgerye 1907’de arkadaşı G. Rehmetullin ile birlikte Gasır (Asır) isimli neşriyat firmasını kurdu. Kısa sürede bastığı kaliteli kitaplarla şöhret kazandı ve pek çok Tatar yazarının eserleri bu firma tarafından neşredildi. Tatar kitapları konusunda sayılı uzmanlardan olan Ebrar Kerimullin’e göre bu firma 1921’e kadar 153 kitap neşretti ve bu kitapların toplam tirajı 450 bin civarındadır.⁵³ Ahmetgerye Heseni 1910’da Avrupa’ya giderek matbaa makinaları sipariş etti ve baskı usulleri konusunda eğitim aldı. Tatar matbuat tarihinde önemli bir yeri olan *An* dergisi de yine bu firma tarafından 1912 yılının sonlarında çıkarılmaya başlandı. Tatar dergileri arasında *An* ve *Şura*’nın ayrı bir yeri vardır: *Şura* tarih ve biyografi ile, *An* da edebiyat ve estetik konularında öne çıkmıştır. Dergide Abdullah Tukay, Fatih Emirhan, Ali Rahim, Aziz Ubeydulin, Şerif Kamal, Mecit Gafuri, Alimcan İbrahimov, Cemaleddin Velidi gibi dönemin hemen hemen bütün şair ve yazarlarının makaleleri bulunmaktadır.⁵⁴

Ahmetgerye Heseni’ye 1934’de üç yıllık mecburi çalışma kampı cezası verildi. Kuzeyde kol gücüyle inşaa edilmekte olan Baltık Kanalı inşaatına gönderilen Heseni bu sırada 50 yaşındadır. Bu yaşına kadar herhangi ağır bir işte çalışmamış olan Heseni’ye bu ceza çok ağır gelmiş olmalıdır. Kamp hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ekaterinburg şehrinde tifodan öldüğü rivayet edilmektedir. Baltık Kanalı’na bir hayli uzak bu şehirde ne arıyordu, yoksa başka bir cezaya uğradı da oraya giderken bu şehirde mi öldü mü? Bunlar bilinmediği gibi mezarının yeri de belli değildir.⁵⁵

Yazar, gazeteci, pedagog ve siyasetçi kimlikleriyle bir dönem Tatar edebi, içtimai ve sosyal hayatında derin izler bırakmış olan Mehmüt Galeü 1886’da Tataristan’ın Arça şehri Taşkiçü köyünde yoksul bir molla ailesinde doğdu. Çocukluğu köy işleriyle geçti, ailenin maddi durumu bozulunca onbir yaşındayken onu Kazan’a medreseye gönderdiler. Yedi yıl kadar öğrenim gördüğü Kazan medreselerindeki tertipsizlik ve düzensizlik onu çok etkiledi. Sonraki dönemde yazdığı eserlerinde bu yedi yılın izleri görülmektedir.

⁵² Züfer Remiyev, Segiyt Sünçelei Eserler hem Hatlar, Kazan 2005, s. 3-9.

⁵³ Ebrar Kerimullin, *Knigi i lyudi*, Kazan 1985, s. 135-171.

⁵⁴ Muhammed Mehdiiev, *Edebiyat hem Çınbarlık*, Kazan 1987, s. 86-92.

⁵⁵ *Ehmetgerye Heseni*, Kazan 2011, s. 9-30

Astrahan şehrindeki bir arkadaşının ona iş bulmasıyla 1904'de bu şehre giderek Tatar medreselerinin birinde ders vermeye başladı. Ancak çocuklar arasında ateizm propagandası yaptığı gerekçesiyle işinden kovuldu. Kendisi de sonraki dönemde yazdığı bir makalesinde dinle bir bağının olmadığını hatta Tatar mollalarının onun aleyhinde: "Ona selam verilmesin, çocuğu doğsa kulağına ezan okunmasın, ölse müslüman mezarlığına gömülmesin" diye karar aldıklarını yazmaktadır. Astrahan'da yaşadığı dönemde devrim hareketlerine karıştı ve Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'ne (RSDRP) üye oldu, komitenin Astrahan'daki müslümanlara yönelik olarak çıkarılmasını istediği *Tup* dergisinin 2 Mart 1907'de çıkarılmasına yardım etti ve dergide makaleleri yayımlandı. İlk sayıda dönemin başbakanı Stolipin hakkındaki bir yazıdan dolayı derginin redaktörü mahkemeye verildi ve iki ay hapis cezasına çarptırıldı. Hükümet üçüncü sayıdan sonra dergiyi kapattı. Şehrin müslüman mahallelerinde çarlık idaresine karşı faaliyetlere aktif olarak katıldı. Şehirdeki baskı ve yıldırımlara dayanamayarak Orenburg'a göç etti. Önce Kerimov ve Hüseyinov matbaalarında dizgi ve tashih işlerinde çalıştı. İki yıl sonra bu matbaanın kitap mağazasında çalışmaya başladı. Bir taraftan da 1914'de Bilik adlı bir neşriyat kurarak buranın idaresine geçti. Orenburg'da bir taraftan da yazmaya devam etti ve şehirdeki çeşitli gazete ve dergilerde makaleleri neşredildi. *Milletçiler*'i 1908'de, 1917'de de *Birinci Mösilman Syezdi Otçeti* isimli broşürlerini bastırdı. Sultangaliyev'e karşı çok sayıda makale neşretti. Orenburg yıllarında Rus edebiyatından Puşkin'in *Buran*, Tolstoy'un *Hacı Murat* ve *Kreytserova Sonata*'sı isimli eserlerinin yanı sıra Puşkin ve Lermontov'un bazı şiirlerini de tercüme etti. Yan Gus hakkında bir eseri de Tatarcaya tercüme ettiği yazılsa da ayrıntılı bilgi yoktur. Mektepler için 1911'de *Türkçe Okuma I, II* kitaplarını neşretti. *Karmak* isimli satirik dergiyi çıkarmaya başladı. Dergide dine ve din adamlarına karşı incitici makaleler neşretti. Ekim 1917 İhtilali'ni Orenburg'da karşıladı. İhtilalden sonra 1919-1925 yılları arasında Başkurdistan ve Orenburg'daki çeşitli maarif hizmetlerinde bulundu. Moskova'da tesis edilen dizgiciler mektebini uyuşturmak üzere 1925'de Moskova'ya gitti. Moskova şehir komitesi üyesi, kalkınma komisyonu azası, merkez edebiyat kabinesi danışmanı ve *Kommunist* gazetesinin dil masasında yöneticilik gibi çeşitli görevler icra etti.

Salam Torhannar (1926) isimli hikayesinde SSCB'deki sınıf mücadelesi, Tatar ziyalılarının halleri, Sovyet karşıtları, Kolçak taraftarları, tarafsızlar gibi çeşitli katmanlarını anlatmaktadır. *Bolgançık İllar ve Möhacirler* isimli romanları ihtilal sonrası Tatar edebiyatına büyük açılım, yenilik getirdi. Birinci kitapta Rusya'da 1877'de meydana gelen açlık faciası, ikinci kitap ise 1897'de yapılan nüfus sayımına karşı çıkan müslümanların Türkiye'ye göçü anlatılmaktadır. *Sabak* isimli eserinde Rus-Japon savaşı ve 1905'deki Birinci

Rus İhtilali, *Öirmeler* isimli eserde de Ekim İhtilal anlatılmıştır. Yazar bu dört eserinde 1877-1917 yılları arasındaki tarihi vakiaları anlatmaya gayret ediyor.⁵⁶

Üçüncü eşi Zeynep ile 1925’de Moskova’da evlendi ve bu evlilikten bir kızları oldu. Mahmut Galeü 1937’de halk düşmanı ve Türkiye casusu suçlamasıyla tutuklandı ve 4 Kasım 1937’deki mahkeme kararıyla 12 Kasım 1937’de kurşuna dizildi. Eşi Zeynep de 1938’de tutuklandı ve altı yıl çalışma kampı cezası verildi. Kazakistan’daki bir kadınlar çalışma kampına gönderildi. Mezarının yeri belli değildir.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nde yaşayan ve Türk halkları arasında Stalin döneminde çalışma kampına yani Gulag’a gönderilenler ve buradan sağ dönenler arasından ancak üç kişi hatırlarını yazma cesareti gösterebilmiştir: Özbek yazar Şükrullah, Tatar ve Kazakların ortak yazarı sayılan İbrahim Salahov ve Ayaz Gıylecev. Salahov *Kolima Hikayeleri* isimli hatıratında on yıllık çalışma kampı hayatını ayrıntılarıyla anlatmıştır. İbrahim Salahov, 1937’de beklemediği bir anda tutuklanır. “milliyetçi örgüt üyesi” ve “halk düşmanı olmak” gibi suçlarla itham edilerek hapse atıldı. Uzun sorgu ve kısa bir mahkemeden sonra, karşı devrimci ve milliyetçi örgüt üyesi olmak. Büyük Turan devleti kurma, Stalin’e suikast ve bu gibi daha birçok uydurma suçlar neticesinde on yıllık çalışma kampı yani Gulag’la cezalandırıldı. İbrahim Salahov gizlice 1957’de yazmaya başladığı hatıratını 1981’de tamamlamış ancak korkusundan kimseye bahsedememiş ve evinin bahçesindeki bir elma ağacının dibine gömmüştür. Yazar hatıraların gömülmesinden sonra ağacın elmalarının tadının değiştiğini yazmaktadır. Anlaşılan çekilen acı ve işkencelere elma ağacı bile dayanamamıştır.

Ayaz Gıylecev’in *Yagız Bir Duga* (Haydi Dua Edelim) ve *Balta Kimin Kolunda*⁵⁷ (Balta Kimin Elinde) isimli otobiyografik romanları bir Türk-Tatar yazarının Stalin dönemi cehenneminden nasıl kurtulduğunu anlatıyor. Tataristan’da da Stalin dönemi ve mecburi çalışma kampları hakkında yazılanlar çok fazla değildir. Sviyazhsk⁵⁸ adasındaki tahtadan başka bu dönemde öldürülen, sürgüne gönderilen aydınlar ve sıradan insanlar için fazla bir şey yapılmamıştır. Ayaz Gıylecev, Stalin dönemini ve yaşadığı acıları korkmadan anlatsa da günümüzde dahi insanlar hâlâ bu dönemi konuşmaktan korkuyor. Ayaz Gıylecev *Yagız Bir Duga* isimli eserini yazmadan önce

⁵⁶ Flera Ganieva, “Edip gomiri”, *Kazan Utları*, sayı 9, Eylül 1976, s. 133-144.

⁵⁷ Bu roman hakkında güzel bir tanıtma yazısı için bakınız: Roza Kurban, “Balta Kimin Elinde”, *Töre*, Sayı 37-38, Mayıs-Haziran 2016, s. 36-39.

⁵⁸ Kazan’a 30-40 km uzaklıktaki bu ada Çarlık döneminde Rus Ortodoks kilisesi tarafından manastır olarak kullanılıyordu, Sovyet döneminde burası hapisane olarak kullanılmıştır. Günümüzde hem manastır hem de turistik bir bölge olarak koruma altına alınmıştır. Sovyet döneminde bu adada ölenler için yakın yıllarda bir plaket koyulmuştur.

Kazakistan'daki Karaganda'ya giderek saha araştırması yapmış ve gençliğinin en güzel zamanının geçtiği bu cehennemi yeniden görmek istemiştir. O buraya gidişini şöyle anlatıyor: “Roman anılarımı yazmadan önce heyecanla, uykusuz ve yorgun bir yolculuktan sonra Karaganda'ya gittim. İnsanın doğası acayip, eziyet çektiğim hapisaneyi ve çalışma kampını yeniden görmek için uzun zamandır kendimle mücadele ediyorum, gitmeli miyim? Bu delilik değil mi? Orada ne arıyordum?” Kim yaşadığı cehenneme yeniden dönmek ister ki? Belki de bu yüzden Ayaz Gıyalev'in *Yagız Bir Duga* romanı çek beğenilmiş ve yabancı dillere tercüme edilmeye başlanmıştır.

Kazan'da 1906'da kurdukları “Matbaa-i Şeref” firması ile Tatarların kültür hayatında derin izler bırakan, “Biraderan Kerimoflar” diye şöhret kazanan Şeref kardeşlerin hayat hikayeleri yürek paralayıcıdır. Kardeşlerin en büyüğü olan Şihabetdin Şeref (1876-1936) köyde yaşayıp, hayatını tarım ve çiftçilikle sürdürmesine rağmen Stalin'in zulmünden kurtulamamıştır. Şihabetdin Şeref'i kulak (zengin), medrese mezunu din bilgini diyerek köyünden sürdüler ve sürgünde vefat etti. Mezarının yeri belli değildir. Şehri Şeref (1879-1938) köy mektebini tamamladıktan sonra Kazan'ın en meşhur medreselerinden Muhammediye'yi tamamlamıştır. Bir müddet Kazak bozkırlarında çocuk okutup, imamlık yaptıktan sonra Kazan'a dönmüş ve Muhammediye medresesinde ders vermeye başlamıştır. Burhan Şeref (1883-1942) de abileri gibi köy medresesini tamamladıktan sonra Kazan'a giderek Muhammediye medresesine girmiş ve daha sonra aynı medresede 1901'den itibaren Arap-Fars dilleri okutmaya başlamıştır. Basın üzerindeki yasakların kalkması ve Rusya'nın pek çok yerinde müslümanların gazete ve dergiler çıkarmaya başlamasıyla, 1905'de medresedeki görevinden ayrılarak önce *Kazan Muhbiri* ve sonra *Ahbar* gazetelerinde çalıştı. Orenburg'da büyük bir matbaa kurmuş olan Remiyev kardeşlerin çıkardığı *Vakit* gazetesi ve *Şura* dergisi idareleri verdikleri yüklü maaşlarla dönemin Tatar aydınlarını Orenburg'a çekiyordu. Burhan Şeref'de 1908'de Orenburg'a giderek *Vakit* gazetesinde çalışmaya başladı. İran'da 1906'da ilan edilen meşrutiyeti yerinde incelemek için Tahran'a gitmiş ve seri makaller halinde İran Metupları'nı neşretmiştir. Orenburg'un ve belki de Türk Dünyası'nın 1917'den önceki en meşhur medreselerinden olan Hüseyniye medresesinde dersler de veren Burhan Şeref, 1917-1918 yılları arasında *Orenburg Muhbiri* isimli bir gazete de çıkarmıştır. Burhan Şeref'in, Tatar içtimai hareketine en çok yardım eden zenginlerden biri olan Gani Bay hakkında bir de biyografisi vardır. Orenburg'da Hüseyniye medresesinin ve gazetesinin kapanması üzerine Kazan'a dönen Burhan Şeref burada Özbek ve Kazak mekteplerine derslikler tercüme ederek hayatını sürdürmeye çalıştı. Ailesinin etrafına saran Stalin'in kara bulutları onu da içine aldı ve tutuklandı. On yıllık bir tutukluluk ve sürgün hayatından sonra 28 Aralık

1942’de hapishanede vefat ettiği rivayet edilmektedir. Mezarının yeri belli değildir. Şeref kardeşlerin en küçüğü olan Alimcan Şeref (1896-1950) Şubat 1940’da NKVD⁵⁹ sovyete karşı milliyetçi cemiyete üye olduğu gerekçesiyle sekiz yıl süreyle zorunlu çalışma kampına gönderilmesine karar verdi. Bu cezanın üç yıllık süresini hapishanelerde geçiren Alimcan Şeref beş yıllık zorunlu çalışma kampından 1945’de döndü ve 13 Ocak 1950’de Kazan’da öldü.

Millî ve dinî konularda topluma yol göstericilik rolü oynayabilecek aydınlar yasaklı listesindeydiler. Bunlardan özellikle yurt dışına çıkmış olanları (Ayaz İshakî, Musa Carullah Bigi, Abdürreşid İbrahim, Sadri Maksudî ve başkaları) herhangi bir eser ya da makalede iyi bir şekilde anmak mümkün değildi. Stalin döneminde öldürülen ya da sürgüne gönderilen aydınların çoğu yurt dışındaki bu kişilerle bir şekilde irtibatlandırılarak ağır cezalara çarptırıldılar. Mesela gençliklerinde aynı medresede okumaları ya da herhangi bir toplantıda bir araya gelmeleri gibi. Böylece toplumun bunları tamamen unutmaları sağlandı. İsimleri 1991’den önce anılmaya korkulan kişiler hakkında günümüzde pek çok eser neşredilmektedir ve Stalin döneminde öldürülen aydınların itibarları yeniden geri verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Atahan Paşaev, “Gaziz Gubaydullin kak vidnyı istorik-arhivist”, *Gasırlar Avazı*, sayı 1-2, Kazan 1996, s. 181-185.

Cemil Hesenov, *Ak Lekelerin Kara Kölkesi*, Bakü 1991.

Ebrar Kerimullin, *Knigi i lyudi*, Kazan 1985.

Ehmetgerey Heseni, Kazan 2011.

Esra Şendere, *Rusya Türklerinden Ahmet Hadi Maksudi’nin (1868-1941) Hayatı ve Faaliyetleri*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Feride Gaffarova, *Yıldız Kabızgan Maksudi*, Kazan 2006.

Flera Ganieva, “Edip gomiri”, *Kazan Utları*, sayı 9, Eylül 1976, s. 133-144.

Gaziz Gubaydullin (haz. E. Gubaydullin, K. Gubaydullin, R. Merdanov, İ. Hadiev), Kazan 2002.

Hasanov, M., *Galimdjän İbrahimov*, Kazan 1969.

Hasanov, M.; *Pısatel, Uçeny, Revolyutsioner*, Kazan 1987.

İbrahim Nurillin.; *XX. yüz Başı Tatar Edebiyatı*, Kazan 1982.

İsmail Türkoğlu; “Fatih Kerimi”, *DİA*, cilt XXV, 2002, s. 289-290.

İstoriya Tatarskoy Sovetskoy Literaturı, Moskova 1965.

⁵⁹ İçişleri Halk Komiserliği, KGB’nin eski adı.

- Muhammed Mehdiiev, *Edebiyat hem Çınbarlık*, Kazan 1987.
Muhammedova, E.; *Bolşoya Jizn*, Kazan 1968.
Mustafa Öner, “Bir Tatar Bolşeviğinin Ana Dili Mücadelesi”, *Türk Dili*, sayı 546, Haziran 1997, s. 551-557.
Nadir Devlet, *Türk-Tatar Millet Meclisi*, İstanbul 1993.
Nadir Devlet; *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1907)*, Ankara 1985.
Rafael Mustafin, *Silueti*, Kazan 2006.
Roza Kurban, “Balta Kimin Elinde”, *Töre*, Sayı 37-38, Mayıs-Haziran 2016, s. 36-39.
Züfer Remiyev, *Segiyt Sünçeley Eserler hem Hatlar*, Kazan 2005.

проф. Исмаил Тюркоглу

СТАЛИН И ТЮРКО-ТАТАРСКАЯ УРАЛО-ВОЛЖСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

Ликвидация Россией Казанского ханства в 1552 году и ее господство в Урало-Волжском регионе стало катастрофой для тюркского мира. С того момента Россия постепенно захватила Урало-Волжский, Сибирский, Туркестанский и Кавказский регионы. Так начался период оккупации тюркского мира, продолжавшийся до 1917 года. Мечты о независимости и автономии не покидали живших в плену России тюрок до 1917 года. Октябрьская революция позволила осуществить эту мечту. В Урало-Волжском регионе были созданы различные органы, такие как Национальная администрация, Национальный совет и Военный совет. С 1 по 11 мая 1917 года в Москве состоялся съезд мусульман России, на котором были приняты решения по политическому, военному, рабочему вопросам, по просвещению. На съезде, созванном в Казани в июне 1917 года, была провозглашена Национально-культурная автономия мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири, а ее председателем был назначен Садретдин Низаметдинович Максудов. На собрании 29 ноября 1917 года было провозглашено о создании Штата Идель-Урал. Однако большевики распустили это собрание в 1918 году, в результате чего некоторые из его членов были отправлены в ссылку или бежали из страны. После того, как коммунисты укрепили свое господство, все национальные проекты были отложены. В результате завершения гражданской войны в пользу большевиков и ввиду возражений российских коммунистов, вместо Татаро-Башкирской республики было объявлено о создании Башкирской республики

23 марта 1919 года и Татарской автономной республики 27 мая 1920 года. Таким образом, в Урало-Волжском регионе образовались две небольшие автономные тюркские республики. Татары, претерпевавшие тяготы жизни и лишённые собственного государства на протяжении почти 360 лет, поначалу приветствовали идею республики, но вскоре поняли, что их обманули. Так как существенно изменилось отношение центрального руководства к нерусским национальностям. Были введены ограничения в отношении языка и национального самоопределения татар. При Сталине смеющие говорить об этих ограничениях убивались. Хотя интеллигенция во главе с Мирсаидом Султан-Галиевым пыталась создать Туранскую Социалистическую Республику, объединяющую всех тюрков-мусульман, таких как татары, башкиры, казахи, киргизы, узбеки, туркмены, таджики, чувашаи и азербайджанцы, ее ждал один исход - смерть. В этот период за поддержку Султан-Галиева национальные кадры уничтожались по сфабрикованным обвинениям в шпионаже в пользу Турции и пантюркизма.

Ключевые слова: Революция 1917 года, Национальное собрание, Сталин, Идель-Урал, Национальная администрация, татарская интеллигенция, репрессия.

Prof. Ismail Turkoglu

STALIN AND THE TURK-TATAR VOLGA-URAL INTELLIGENTSIA

ABSTRACT

Liquidation of the Kazan Khanate by Russia in 1552 and its control over the Volga-Ural region turned into a disaster for the entire Turkic world. Since then, Russia had gradually occupied the Volga-Ural, Siberian, Turkistan and Caucasian regions. Then and there the age of occupation of the Turkic world started, which lasted until 1917. But the Turks living in the grip of Russia had never done dreaming of their independence and autonomy until 1917. The October Revolution made those dreams come true. Various bodies were established in the Ural-Volga region, such as the National Administration, the National Council and the Military Council. All-Muslim congress of Russia took place in Moscow from May 1 to May 11, 1917. The decisions were made on political, military, labor issues, and education. During the Kazan congress in June 1917, the Cultural Autonomy of the Muslim Turk-Tatars of Inner Russia and Siberia was proclaimed, and Sadri Maksudi Arsal was appointed its

chairperson. Then, the establishment of the Idel-Ural State was proclaimed at the meeting on November 29, 1917. However, the Bolsheviks dissolved this assembly in 1918, and some of its members were sent into exile or fled the country. After the Communists consolidated their dominance, all the national projects were postponed. As the civil war ended in favor of the Bolsheviks and due to the objections of the Russian Communists, the Bashkir Republic was established on March 23, 1919 and the Tatar Autonomous Republic – on May 27, 1920, instead of the Tatar-Bashkir Republic. Thus, two small autonomous Turkic republics were formed in the Volga-Ural region. The Tatars, who had endured hardships, being deprived of the right to have their own state for almost 360 years, welcomed the concept of a republic at the beginning, but later they realized that they had been deceived, as the government's attitude towards non-Russian nationalities changed drastically. The Tatars faced restrictions in the use of the native language and national self-determination. Under Stalin, those who dared to discuss those restrictions were killed. Although the intelligentsia, led by Mirsaid Sultan-Galiev, attempted to establish the Turan Socialist Republic (uniting all Muslim Turks, including Tatars, Bashkirs, Kazakhs, Kirghizs, Uzbeks, Turkmens, Tajiks, Chuvashes, and Azerbaijanis), the only outcome was their death. During this period, nationals supporting Sultan-Galiev were exterminated on fabricated allegations of espionage in favor of Turkey and pan-Turkism.

Keywords: *Russian Revolution of 1917, National Council, Stalin, Idel-Ural, National Administration, Tatar intelligentsia, repression*

GÜNEY KAFKASYA KÖKENLİ HALVETİLİK'E KARTOGRAFİK BİR BAKIŞ: RAMAZANİYYE VE ŞABANİYYE KOLU

*Semih Ceyhan**

ÖZET

Halvetiyye, tarihsel açıdan Kafkasya'nın güneyinde Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 870/1466) ile XV. asrın ilk yarısında temellerini atan, akabinde Seyyid Yahya'nın pek çok halife tayini ile Anadolu'da kurumsallaşmasına süreklilik kazandıran bir tasavvuf yoludur. Bakü Şirvanşahlar Saray kompleksi içindeki türbesinde medfun olan Seyyid Yahya tarikatta Ömer el-Halvetî'den (ö. 750/1349 veya 800/1397) sonra ikinci kurucu figür kabul edilir. Onun halife yetiştirip Güney Kafkasya'dan Anadolu'ya göndermesi, tarikatın erken dönem tarihinde önemli bir tarihsel kesiti oluşturur. Âdâb-erkân sistematığının çoğunu Anadolu halifelerinin verdiği ana gövde tarikattan dört ana kol (Rûşeniyye, Cemâliyye, Şemsiyye, Ahmediyye), dört ana koldan ellinin üzerinde dalbudak biçiminde muhtelif alt kolların çıkması, Halvetiliğin yapısal ağını oldukça karmaşık bir hale getirir. Ana tarikat alt kollardan çıkan şubeler aracılığıyla İslam coğrafyasının neredeyse her bir mekânında iz bırakır niteliktedir.

Halvetî kolları içerisinde Ramazaniyye ve Şabanîyye, Anadolu merkezli yollar olmakla birlikte gerek silsileyi oluşturan şeyhler gerekse alt şubeler aracılığıyla Batı-Doğu çizgisinde çift yönlü yayılım hattını çizerler. Ahmediyye kolunun devamı mahiyetinde İstanbul'da Ramazan-ı Mahfî'nin (ö. 1025/1616) müstakil tesis ettiği Ramazaniyye şubesi, Halvetiyye'nin günümüz dahil Rumeli coğrafyasında tutunmasında başat role sahiptir. Kastamonu merkezli Şeyh Şa'bân-ı Velî'ye (ö. 976/1569) nispetle Cemâliyye'nin bir alt kolu olan Şabanîlik ise alt şubeleriyle Ramazanîliğin tersine Doğu hattına yönelir. Halvetiyye'nin Şabanîlik uzantılı çeşitli Mısır ve Kuzey Afrika kolları hâlen günümüzde varlıklarını sürdürmektedir.

Bu bildiri, Güney Kafkasya kökenli bir sufi geleneğin Anadolu-Rumeli-Mısır-Kuzey Afrika coğrafya dairesinde kurumsal yayılım çizgisinin ana noktalarını göstermeye odaklanacaktır.⁶⁰

Anahtar Kelimeler: Güney Kafkasya, Tarikat, Halvetilik, Ramazaniyye, Şabanîyye

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁶⁰ Bildiri şu yazılardan istifadeyle hazırlanmıştır: Semih Ceyhan, "Established Sufi Orders", *Handbook Of Studies, vol. 1: Sufi Institutions*, ed. Alexander Papas, Brill, Leiden, 2020, p. 385-388; Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, TDV İSAM, İstanbul, 2018, II. Baskı, s. 695-778; Semih Ceyhan, *Üç Pirin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazaniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alaeddin Efendi*, TDV İSAM, İstanbul 2015, s. 83-207, 273-278; Semih Ceyhan, "Harîrîzâde'ye Göre Şeyh Şaban-ı Velî ve Şa'bânîyye Yolu", *Hoca Ahmed Yesevi'den Şeyh Şaban-ı Velî ve Sonrasına Türk Düşünce Hayatı: Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 4-5 Mayıs 2018, Kastamonu, 2018, s. 251-267; Semih Ceyhan, "Halvetiyye-i Şâbânîyye'nin Mısır Şubesi: Ahmed es-Sâvî ve Sâviyye Tarikati", I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Şeyh Şa'bân-ı Velî'yi Anma ve Anlama, 4-6 Mayıs 2012, Kastamonu, 2012, cilt: 1, s. 261-266.

1. Sufi Geleneğin Kurumsallaşması: Örgütlü Tarikatlar

İslamî Orta Dönem, miladi 12. ve erken 13. asırlar, Gazzâlî öncesi dönemde teşekkül eden bir ahlaklanma yolu ve hakikat bilgisine ulaşma yöntemi olarak tasavvufun süreklilik kazanarak, şeyh - mürid ilişkisine dayalı, terbiye odaklı daha sistematik, disiplinli bir kurumsal form kazanmasına şahit oldu. Sufi yolun kurumsal yapıya kavuşması içsel ve dışsal faktörler olmak üzere iki açıdan gerçekleşti: İçsel faktör, tarikatın kurucu neslinin yola silsile, evrâd, ezkâr, âdâb ve erkân içeren karmaşık bir sistematik bütünlük kazandırması; dışsal faktör ise, kurucu liderin sadece kendi müridlerine değil seyahatlarla toplumun sıradan bireylerine ve siyasal iktidara dini tebliğde bulunması, bireysel ve toplumsal sorunlara çareler üretmesidir. Böylelikle kendilerine mahsus yöntem bütünlüğüne sahip tarikatlar toplumsal düzeyde iktidar alanı oluşturan tarihsel bir fenomen haline gelmişlerdir.

Kurumsallaşmış tarikat olgusunun İslam toplumlarında yaygınlık kazanmasında “pir” denilen birincil ve ikincil kurucu şahsiyetlerin ruhanî, ilmî ve ahlakî yetkinlikleri önemli rol oynadığı gibi, tarihsel akış çerçevesinde siyasi-toplumsal şartlar da etkin faktörlerdi. Bazı tarikatlarda tarikat kurucusuna ilk kurucu anlamında “pîr-i evvel”, ilk kurucunun prensiplerine bağlı kalarak düşünce, âdap ve erkân açısından tarikatta bir kısım yenilikler yapana ikinci kurucu anlamında “pîr-i sâni” denilmiştir.

Tasavvufun erken döneminden itibaren nübüvvetle ittiba temelli bireysel dindarlık anlayışının merkezî bir unsur olması, “tarikat insân-ı kâminden ibarettir” tanımında görüldüğü üzere erken orta dönemde mistik yolun insânî bir organizma şeklinde telakki edilmesini doğurdu.⁶¹ Kâmil bir insan prototipi olarak “pir” figürü yeni dönemde müridin sadece spiritüel ihtiyaçlarını tatmin eden ve kazandığı iktidar alanıyla toplumsal dini roller devşiren bir tarihsel şahsiyet değil, Allah-âlem-insan münasebetini kozmik seviyede sağlayan “yol”un bizatihi kendisi kabul edildi. Tarikatların kurucu figürlerinin şahsında Hz. Muhammed’e ulaşan kesintisiz bir silsileye sahip kadim Muhammedî yolun (*tarikat-ı muhammediyye*) vücut bulması fikri günümüze değin sürekliliğini korumuştur. Yeni dönemde bir şeyhe intisap edip, zikir telkini sonrası seyru sülûk etmek “yolun evladı” olmakla özdeş tutulmuştur. Kurucu pirin vefatıyla tarikat kurumu mahiyetini yitirmemiş, yol evladı olan halifelerde, bir insânî organizma olan tarikatın ve/veya pirin ruhu teşahhus ederek devamlılık kazanmış, tarikatların kurumsal anlamda kollara ayrılarak çeşitlenmesi,

⁶¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006, I, s. 13.

halifelerin farklı coğrafi bölgelere dağılmasıyla sağlanmıştır. Yolun terbiye sistematığının tahkim edilmesinde özellikle pir âileleri tarihsel roller üstlenmişlerdir.

Tarihsel planda, Doğudan gelen Moğol istilalarıyla Bağdat'taki Abbasi hilafetinin yıkılması ve Batı'dan gelen Haçlı saldırıları sonucu homojen yapılı güçlü evrensel sünnî-cemâî toplumda varolan geleneksel dini birliğin zaafiyete uğraması gerçeği göz önüne alındığında, sufi şeyhlerin karizmatik otoriteleri etrafında biçimlenen tarikatların toplumsal birliğin tesisi sürecinde kurumsal birlik hüviyetine bürünmesi daha anlaşılabilir bir çerçeveye kavuşmuştur. Tarikatlar bir yandan ulema kesiminin diğer yandan hilafetin dağılması sonucu ortaya çıkan müslüman prensliklerin desteğini alarak İslam toplumunun birlik ve düzenini sağlamada etkin faktörler oldular.⁶² Ancak aynı süreç heterodoks sufi akımların yeşermesine de zemin hazırlamıştır. Ortadoğuda Selçuklular, Suriye-Mısır bölgesinde Eyyübiler ve Memlûklüler rejimlerinin, Güney Kafkasya'da Şirvanşahlar'ın zâviye, hangâh ve ribât yapılarının kurulmasına, tekke vakıflarının düzenlenmesine siyasi ve ekonomik destek vermeleri tarikatların kurumsallaşmasına, sufi networkün geniş coğrafi iklimde inşasına hız kazandırmıştır.⁶³ Kurumsal tarikatlar, kendine has örgütlü bir toplum modeline yol açmış, tarikat merkezlerinin vakıflar yoluyla hayatiyetini sürdürmesi sağlanmış, zamanla yanına kütüphane, dersane, hastaların tedavi edildiği bir bölüm, misafirhane, ambar, ahır, bağ-bahçe gibi birimler de eklenmiştir. Tarikat şeyhlerinin dinî ve dünyevî bilimleri eklektik tarzda içselleştirip ulema kesiminde görüldüğü üzere disiplinler körlükten uzak bir şekilde, bireyin varoluşsal sorunlarına dokunacak tarzda entellektüel bir yetkinliğe sahip olmaları, tarikatların toplumsal seviyede kabul görmesinde diğer bir etken faktördür.

Günümüze değin intikal eden ana tarikatlar adlarını sufi pirlere ya künyelerine ya lakaplarına nispetle alırlar. Ana tarikatlardan onlarca alt kol ve şubeler doğar. Kol pirlere ana tarikatın temel adab sistematığını bozmaksızın yolun âdâbı, derviş çeyizi vs. gibi konularda ilâvelerde bulunmuşlardır. Ancak “pirlik” velâyet yolunun zirvesi kabul edilmesi sebebiyle hem manevî hem de kurumsal bir makam olduğu için, bazı tarikat rükünlerine yenilik (*ziyâdât*) getiren şeyh “pir” kabul edilmemiştir. Alt kollar –coğrafi bölgelere göre değişiklik göstergese de- genellikle ya ana tarikatın ismiyle beraber ya da

⁶² Marshal Hodgson, *The Venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, vol. 2, Chicago, 1974, p. 203-204.

⁶³ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: a short history*, Leiden, 2000, p. 173; Türkçe çevirisi için bk. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe, İstanbul, 2020, s. 182-183.

müstakil bağımsız bir tarikat adıyla yazılı kaynaklarda veya şifâhî sufi gelenekte zikredilmiştir.

Tarikat adabının teşekkülü, Abbasi hilafetinin yıkılması sonrası oluşan siyasi hanedanlıkların ve imparatorlukların örgütsel hiyerarşisinin ve sere-monik ritüel zenginliğinin paralelinde biçimlendi. Şehir merkezlerindeki tekkelerle periferideki zâviyelerin bazı âdâb farklılığının kökeninde bu durum vardır. Aynı tarikatın farklı coğrafyalardaki şubelerinde âdâbın farklı yerel formlara bürünmesi de söz konusudur. Dolayısıyla tarikat ritüelleri zamansal kesite ve coğrafi iklime göre değişkenlik gösterir. Merkezden uzak bazı tarikat örgütlenmeleri yerel unsurları içselleştirerek zaman zaman heterodoks akımlar olarak da gözükmüşlerdir. Bir genelleme içermekle birlikte Horasan kökenli tarikatlar müridin terbiyesine odaklı şeyhlik yapısını, Hicaz kökenli tarikatlar ise alışıl gelmiş İslamî uygulama ve inançlardan ödün vermeyen itidalli bir çizgiyi benimsemişlerdir. Anadolu tarikatları ise Hicaz ve Horasan tavırlarını mezceder bir özelliktedir. Tarikatın kurumsal içeriğinin zaman zaman yolun hedeflediği gayeye ulaşmada engel olarak görülmesi, Melâmîler denilen sufi grupları üretmiştir.

Tarikatlar tarihsel hafızalarını silsileleriyle gelecek nesillere naklediler. Hz. Ebu Bekir'e dayanan Nakşibendiyye dışındaki kurumsal tarikatların silsilesi Hz. Ali kaynaklıdır. *Lemezât-ı Hulviyye*'de diğer iki halifeye uzanan tarikat türlerine de yer verilmekle birlikte günümüze intikal eden tarikatların çoğu Alevî silsileye sahiptir.⁶⁴ Tarikat silsilesi ile şeyh silsilelerinin zaman zaman birbirine karışması bir tarikatın hem Bekrî hem Alevî şeklinde algılanma yanılığına sürüklemiştir.

İlgili literatürde tarikatlar zikir telkini ve sülûk yöntemlerine göre farklı tasniflerle anılır. Cehri (sesli zikir) ve hafî (sessiz zikir) tarikatlar. Hafî zikir Nakşibendiyye'ye mahsus bir usul olmakla birlikte, bazı tarikatlar her iki usulü de tatbik edegelmiştir. Cehri tarikatlar, kuudî, kıyâmî ve devrânî usulden ya birini veya hepsini toplu halde yapmalarına göre farklılık gösterir. Allah'ın isimlerini (*Lâ ilâhe illallah, Allah, Hu, Hak, Hayy, Kayyum, Kahhâr*) zikrederek süluk çıkaran tarikatlara esmâî, sadece ism-i zât olan Allah ismini zikreden yola müsemmâ tariki denilir. Nakşibendiyye, Mevleviyye müsemmâ; Halvetiyye, Kâdiriyye gibi tarikatlar esmâî yollardır. Bir diğer tarikat tasnifi nefsânî ve rûhânî usul ayrımına dayanır. Ruhanî usulde, ruh evrâd ve ezkârla güçlendirilerek kötülük odağı olan nefis etkisiz duruma getirilmeye, nefsânî usulde nefis birtakım riyâzet ve mücâhedelerle doğrudan etkisiz kılınmaya

⁶⁴ Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, İFAV, İstanbul, 1993, s. 40, 46; Harîrîzâde, *Tibyânu'l-vesâili'l-hakâyık*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi 430/I, vr. 8^b; Sâdık Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileler (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz, Enderun, İstanbul, 1995, s. 94.

çalışılır. Ruhanî usulde insanın göğüs bölgesinde yer aldığı kabul edilen kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ adlı beş latife ile (*letâif-i hamse*) birlikte ism-i zât (*Allah*) zikri gerçekleştirildikten sonra iki kaş arasında bulunduğu farzedilen nefsin ve ardından bütün bedeninin zikre katılması sağlanır. Orta Asya’da ortaya çıkan Nakşibendiyye bu tarikata örnektir. Halvetiyye gibin nefsânî metodu uygulayan tarikatlarda Allah’ın bazı isimleriyle zikre devam edilerek nefis ilk mertebe olan emmârelik vasfından sırasıyla levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile/zekiyye mertebelerine ulaştırılmaya gayret edilir. Bu usule Allah’ın çeşitli isimleriyle zikredildiği için esmâ tariki de denir. Nefsânî usulde rüyalar dervişin yoldaki durumunu gözlemlenmede büyük önem taşır.⁶⁵ Tarikatlar terbiye yönteminde farklılığa sahip olsalar da ulaşmak istedikleri hedef açısından hepsi birdir.

6./12. ile 13./19. asırlar arasında Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Orta Asya, Kafkasya, Anadolu ve Hindistan kökenli karizmatik sufi pirlere etrafında örgütlenen gruplar, tasavvufî, sosyal ve kültürel trendler oluşturmada yukarıda zikrettiğimiz aynı türden toplumsal sufi refleksi geliştirmişlerdir.⁶⁶ Doğu yerleri itibariyle ana tarikatlar şöyledir:

Irak: Kâdiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye.

Suriye: Sa‘diyye.

Mısır: Bedeviyye, Desukiyye.

Kuzey Afrika: Şazeliyye, Ticianiyye.

Orta Asya: Kübreviyye, Safeviyye.

Kafkasya: Yeseviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye.

Anadolu: Mevleviyye, Bektaşîyye, Bayramiyye, Celvetiyye.

Hint Alt-Kıtası: Çiştîyye, Şettâriyye.⁶⁷

2. Dünyaya Yayılan Bir Güney Kafkasya Tarikati: Halvetîlik

12.-14. yüzyıllar arasında Türkler’in yoğun yaşadığı bölgelerin İslamlaşmasında etkin dört büyük tarikattan söz edilebilir. Kübreviyye, Yeseviyye, Hâcegân Ekolü ve devamı niteliğindeki Nakşibendiyye ile Halvetiyye. Orta

⁶⁵ Ayşenur Aydın, *Harîrîzâde Kemâleddin Efendi’nin Kenzu’l-feyz İsimli Eseri (İnceleme-Metin)*, yüksek lisans tezi, MÜSBE, 2015, İstanbul, S. 123-129, 154-157; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İsulâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, haz. İhsan Kara, İnsan, İstanbul, 2008, s. 274, 424; Ömer Tuğrul İnançer, “Osmanlı Tarihinde Süflük Âyin ve Erkânları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara, 2014, s. 125-187.

⁶⁶ Erik Ohlander, *Sufism in an age of transition: ‘Umar al-Suhrawardi and the rise of the Islamic mystical brotherhoods*, Brill, Leiden, 2008, p. 1.

⁶⁷ İslam Dünyasında yaygın tarikatların köken coğrafyası ve kartografik açılımı için bk. Semih Ceyhan, “Established Sufi Orders”, p. 385-404.

Asya ve İnan coğrafyasında yayılan bu tarikatların, bölge halkları ve idarecileri tarafından kabul gördüğü, onların dinî ve kültürel hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline geldiği dikkatleri çekmektedir.

İbrahim Zâhid-i Geylânî'ye (ö. 700/1301) nispet edilen Zâhidiyye silsilesini takip eden iki müstakil tarikat vardır: Safeviyye ve Halvetiyye. Safeviyye'den Bayramiyye, Bayramiyye'den Celvetiyye tarikatı doğmuş, kendisinden yaklaşık 60 şubenin meydana çıktığı Halvetiyye ise İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olmuştur.

Azerbaycan merkezli Halvetiyye'nin ilk kurucu figürü Ömer el-Halvetî'dir. Ağaç kovuğunda sıklıkla halvete girdiğinden dolayı "Halvetî" unvanıyla anılmıştır. İkinci pir ise türbesi Bakü Şirvanşahlar Sarayı'nın içinde bulunan Seyyid Yahya Şirvânî'dir. Şirvânî'nin halifeleri vasıtasıyla tarikat önce Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Osmanlı Anadolu'sunun en yaygın tarikatıdır. Rûşeniyye (Dede Ömer Rûşenî, ö. 892/1487), Cemâliyye (Cemâl-i Halvetî, ö. 899/1494), Ahmediyye (Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, ö. 910/1504) ve Şemsiyye (Şemseddin-i Sivâsî, ö. 1006/1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış, bu kollardan çeşitli şubeler meydana gelmiştir. Ahmediyye'nin bir kolu olan Ramazan Mahfî'ye (ö. 1025/1616) nispetle Ramazaniyye Anadolu'dan Balkanlar'a; Cemâliyye'nin bir kolu olan Şa'bân-ı Velî'ye (ö. 976/1568) nispetle Şabaniyye, Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749) vasıtasıyla Mısır'a yayılmıştır. Mısır'daki pek çok Halvetî kolu Bekriyye'nin uzantıları şeklindedir. Rahmaniyye koluyla Halvetîlik Cezayir'e taşınmıştır. 18. asırda tesis edilen Cerrahiyye kolu Türkiye ve Batı ülkelerinde halen faaliyetlerine devam etmektedir. XX. asırda İslâm coğrafyasında Halvetiyye kolları itibariyle en yaygın tarikatlardan biridir. Hayatiyetini devam ettiren kollardan bazıları şunlardır: Demirtaşıyye (Mısır), Gülşeniyye (Mısır, Türkiye), Şabaniyye (Türkiye, Balkanlar), Bekriyye ve kolları (Mısır, Kuzey Afrika, Sahra Altı, Suriye, Filistin), Sinaniyye (Balkanlar), Ramazaniyye (Balkanlar), Uşşakiyye (Türkiye), Cerrahiyye (Türkiye, Avrupa, Amerika ve Güney Amerika), Hayatiyye (Makedonya). Halvetiyye'de nefsin tezkiyesi için derviş âdâb ve erkân dâhilinde halvete sokulur. Halvet uygulaması, Hz. Peygamber'in vahye muhatap olmadan önce zaman zaman Hira mağarasında tek başına inzivâya çekilmesine dayanır. Seyrusülûk yedi isimle (*lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr*) yapılır. Halvetiyye şubelerinin kurucuları olan şeyhler kendi ictihadlarına göre esmâ sayısını azaltıp çoğaltmışlardır. Mesela, Dede Ömer Rûşenî Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad, Samed; Şemseddin-i Sivâsî de Kâdir, Kavî, Cebbâr, Mâlik, Vedûd isimlerini ekleyerek bu sayıyı on ikiye çıkarmışlardır. Nûreddin Cerrâhî (ö. 1133/1721) ilk yedi isme "usûl", sonraki beş isme alîm ve azîm isimlerini de ekleyerek

“fûrû” adını vermiş, ayrıca tebdîlât ve tebeddülât adıyla on dört isim daha ekleyerek sayıyı yirmi sekize ulaştırmıştır. Yedi isme karşılık atvâr-ı seb’a denilen nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi sıfatı vardır. Sıfatlarla sülûkün türleri, âlemler, haller, mahaller, vâridler, şühûdlar, isimler ve nurlar arasında belli bir ilişki vardır. Mesela, birinci makamda nefsin sıfatı “emmâre”, sülûkün türü “seyr ilallah”, âlemi “şehâdet”, hâli “zevk”, mahalli “sadr”, vâridi “şeriat”, şühûdü “tevhîd-i ef’âl”, ismi “lâ ilâhe illallah”, nuru “mavi”dir. İkinci makamın da kendine has sıfatı, seyri, âlemi, hali, mahalli, vâridi, şühûdu, ismi, rengi ve nuru vardır. Bu durum değişerek yedinci makama kadar devam eder. Ömer el-Halvetî bütün tarikat kollarında kullanılan dört terimli Halvetî tacını içtihad etmiştir. Seyyid Yahya Şîrvânî’nin Virdü’s-Settâr’ı bütün Halvetîlerce okunur. Sadece Cerrâhiyye kolunda farklı olarak vird-i sağîr ve vird-i kebîr okunur. Ayrıca haftanın belli günlerinde tekkelerde cehrî olarak müzik eşliğinde topluca icra edilen zikre “darb-ı esmâ, devran” denir. Tarikat büyükleri Muhyiddin İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışını ve Mevlana’nın aşk cümlelerini yansıtan pek çok eser yazmıştır.

3. Güney Kafkasya’dan Anadolu’ya: Seyyid Yahya Şîrvânî’nin Halifeleri

Halvetîlik’in Osmanlı Anadolu’sunda (Türkiye) ilk yayılım hattının oluşması Seyyid Yahyâ’nın müşîdi Sadreddin Hıyâvî’nin halifesi Amasyalı Pir İlyas (ö. 837/1433) eliyledir. Bir sancak şehir olan Amasya tarikatın Anadolu’daki merkez üssü mesabesinde. Pir İlyas irşat etkinliğini Amasya’da Halvetîler adına inşa edilen ilk dergâh statüsünde olan Gümüşlüoğlu tekkesinde devam ettirir. Gümüşlüoğlu dergâhında sufi faaliyetlerdeki süreklilik XVI. asrın sonuna kadar gözlemlenebilir mahiyettedir. Pîr İlyas kolundan gelen Halvetîler’e ait bir başka Amasya tekkesi, Osmanlı emîrlerinden Yakub Paşa’nın 1412’de, müftü Gümüşlüoğlu Abdurrahman Çelebi için inşa ettirdiği Çilehane dergâhıdır. Yapı XVII. yüzyılda da faal idi. Pir İlyas kolu Amasya ile sınırlı kalmamış, Pir İlyas’ın halifesi Şeyh Tahiroğlu ile tarikat Tokat’a intikal etmiştir. Şeyh Tâhiroğlu’nun –öte yandan- Cemaliyye kolunun pîri ve Halvetîlik’in İstanbul’a girişini sağlayan Cemâl-i Halvetî’nin (Çelebi Halife) müşîtleri arasında olduğu nakledilmektedir.

Tarikatın Anadolu coğrafyasına intikalinde öncü isimler Seyyid Yahya’nın hulefasından olan Muhammed Bahâeddin-i Erzincânî (ö. 874-76/1470-72), Habib-i Karamânî (ö. 902/1497), Seyyid Sünnetî (ö. 864/1459), Çankırlı Hamza, Afyonlu Şükrullah (ö. 882/1478), Dede Ömer Rûşenî’dir. Muhammed Bahâeddin-i Erzincânî Anadolu’da ilk faaliyet gösteren Halvetî

şeyhleri arasındadır. Dede Ömer Rûşenî mürşidi Seyyid Yahya Şîrvânî'de aşk, cezbe, irfan, züht, takvâ, ilim ve melâmet hallerinin mevcut olduğunu; aşkı kendisine, cezbeyi Ali Alâeddin-i Rûmî'ye (ö. 870/1466), zühdü Habib-i Karamânî'ye, takvayı Afyonlu Şükrullah'a, irfanı ise Muhammed Bahâeddin-i Erzincânî'ye verdiğini söyler. Bu ifade, erken devir Anadolu Halvetîlik'inin hangi sufi aktörler tarafından nasıl aktarıldığına dair bizlere bilgi sunar. Şeyh Erzincânî'nin Akkoyunlu Devleti sınırları içindeki Erzincan'dan Uzun Hasan'ın temsilcisi olarak fetih öncesi İstanbul'a geldiği ve II. Mehmed ile diplomatik bir görüşme yaptığı menâkıbnâmesinde kaydedilmektedir. Bununla birlikte yetiştirdiği İbrâhim Tâceddin-i Kayserî, Şeyh Fethullah, Şeyh Ahmed-i Erzincânî ve Cemâl-i Halvetî gibi halifeleri vasıtasıyla Halvetiyye'nin Anadolu'da yayılmasında önemli rol oynamıştır. Halvetiyye, Fâtih sonrasında tarikatın Cemâliyye kolunun pîri Cemâl-i Halvetî tarafından İstanbul'da yayılmıştır. Diğer halifesi İbrâhim Tâceddin-i Kayserî'nin silsilesine mensup Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin-i Marmaravî tarikatın bir diğer kolu Ahmediyye'nin pîri olup bu iki ana koldan birçok alt kol ve şube zuhur etmiş, böylelikle Halvetiyye, Osmanlı sınırları içinde en yaygın sufi hareket olmuştur.⁶⁸

4. Anadolu'dan Güneydoğu Avrupa'ya: Ramazanîlik Kartografyası

Halvetîlik'in Ahmediyye orta kolundan silsilesini devam ettiren alt kollarından biri Ramazanîlik'tir. Ramazan-ı Mahfî b. Muhammed el-Karahisârî tarikatın pîridir. İstanbul-Kocamustafapaşa'da Ramazan Efendi Camii haziresindeki türbesinde medfun olan Ramazan-ı Mahfî, türbenin yer aldığı Bezirgân Tekkesi'nde yaklaşık 32 yıl irşat hizmetinde bulunmuş, tekke Ramazanî âsitânesi işlevi görmüştür.

Tarikat Ramazan-ı Mahfî'nin halifeleri aracılığıyla önce İstanbul'dan Bursa'ya, sonra Bursa'dan Kırım'a ve Edirne'ye, Edirne'den de Güneydoğu Avrupa (Rumeli) kültür havzasının neredeyse her bir noktasına yayılım kaydetmiştir. İstanbul'da Ramazan Mahfî'nin oğulları Abdülhalîm Efendi (ö. 1026/1617), Abdullah Efendi (Saka Dede) (ö. 1034/1624), Mehmed Celâleddin Efendi (ö. 1077/1667) ile Ramazan Mahfî'nin halifesi Şerbettâr Mehmed Efendi (ö. 1052/1642); Bursa'da Şeyh Yakub-ı Fânî (ö. 1052/1642); Edirne'de Mestçî Ali Rûmî (ö. 1030/1621), Kırım'da Pir Ramazan Mahfî'nin damadı Şeyh Hacı Murad-ı Kırımî ve Nakşî Ali Akkirmânî (ö. 1065/1655), Rumeli'de Fâzıl Ali Lofçavî (ö. 1095/1684), Hüseyin Rûmî Serezî (ö. 1110/1699) ve Serezî'nin halifeleri Osman Prizrenî (ö. 1164/1747), Ali Pazarî, Pir Mehmed

⁶⁸ Semih Ceyhan, "Halvetiyye", s. 699-702.

Hayâtî (ö. 1180/1766), Hüseyin Yenicevî, Ali Çobanî ve İbrahim Delvina Ramazanîlik haritasının çizilmesinde öncü mutasavvıflardır.

Tarikat Rumeli coğrafyasına pirin halifelerinden Mestçi Ali Rûmî Edirnevî ve halifeleri vasıtasıyla adım atar. Edirne’de Mestçizâde dergâhında yolu temsil eden Ramazanî mürşitleri sırasıyla şu isimlerdir: Mestçi Ali Rûmî, oğlu Mestçizâde İbrahim Necib Efendi (ö. 1036/1626), Mestçizâde Sâlih Efendi (ö. 1141/1728), Mustafa Efendi, Hüseyin Efendi, oğlu Sâlih Efendi, Ahmed Efendi, Nûri Efendi.

Mestçizâde İbrahim Necib Efendi’nin halifesi Filibeli Debbâğ Ali Rûmî (ö. 1065/1654) tarikatın günümüz Bulgaristan topraklarında yaygınlık kazanmasını sağlar. Onun Filibe’deki irşat faaliyetleri halifesi Lofçalı Fâzıl Ali Rûmî (ö. 1095/1683) tarafından sürdürülür ve Lofçalı Fazıl Efendi tarikat tarihinde kilit halkalardan biri olur. Lofçavî’nin iki halifesi ön plandadır: Cerrâhiyye’nin piri Nûreddin-i Cerrâhî’nin mürşidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî ve Hüseyin Rûmî Serezî (ö. 1110/1698). Köstendilli Ali Efendi aracılığıyla tarikat önce Köstendil’e ardından İstanbul’a intikal eder ve Cerrâhîlik yolunun tohumları atılır. Hüseyin Serezî ise yetiştirdiği halifeler eliyle tarikatın Güneydoğu Avrupa’ya yerleşmesinde merkezî karaktere sahiptir.

Lofçalı Fâzıl Ali Rûmî’nin oğlu Fâzılzâde Abdullah Efendi’den devam eden bir Ramazanî silsilesi yirminci yüzyılın başına değin sürekliliğini muhafaza etmiştir. *Sefîne-i Evliyâ* yazarı, Halvetî-Uşşâkî şeyhi Hüseyin Vassâf’ın (1872-1929) şahitliğiyle İstanbul’da tarikatın en son müntesiplerinden biri, silsilesi Fâzılzâde’ye uzanan Yunus Bahrî Efendi’dir (ö. 1346/1928).

Fâzıl Ali Lofçavî’nin halifeleri tarikatı Bulgaristan’ın Lofça, Köstendil ve Radomir şehirlerinde, Yunanistan Serez’de, Bursa ve İstanbul’da temsil eder. Lofçavî halifesi Hüseyin Rûmî Serezî yolu Yunanistan’ın Orta Makedonya bölgesindeki Serez’de yeşertir. Ramazanîlik ağı -Şeyh Serezî’den sonra- 18. ve 19. yüzyıllarda tüm Güneydoğu Avrupa kentlerini sarmış, tarikat günümüze kadar varlığını bu coğrafyada devam ettirmiştir.

Gerek tarikata dair kaynaklarda gerek mevcut silsilenâmelerde Hüseyin Serezî’nin altı halifesi zikredilir: Osman Baba Prizrenî (ö. 1165/1748), Pir Mehmed Hayâtî (ö. 1180/1766), İbrahim Delvina, Hüseyin Yenicevî, Ali Çobanî, Ali Pazârî (1660-1745). Ramazanîlik’in Yunanistan, Arnavutluk, Makedonya ve Kosova şehirlerinde intişârının öncüleri bu şeyhlerdir. Osman Baba’nın Prizren merkezde 1125’de (1713) açtığı Saraçhâne Tekkesi Kosova başta olmak üzere Rumeli şehirlerinde geçmişten günümüze tarikatın Güney Avrupa’daki merkez tekkesi konumundadır. Prizren Saraçhane âsitânesine bağlı Ramazanî meşâyihî Yakova, Rahovça, Damyan, Rugavo, Priştina, Yunik, Nivakoz, Lukinye, Hoça ve Mitroviça şehirlerindeki dergâhlarında irşat hizmetlerini sürdürmüşlerdir. Bunun yanısıra Arnavutluk’taki Tiran, Luma,

Dıraç ve Çaya'ya; Makedonya'daki Köprülü, Gostivar, Debre ve Struga'ya; Sırbistan'daki Prešaova ve Fruška Gora'ya Saraçhane tekkesinden halifeler gönderilmiştir.

Kuzey ve Güney Arnavutluk'ta Ramazanîlik, Hüseyin Rûmî Serezî'nin halifeleri aracılığıyla yayılır. Tiran merkezdeki tekkeyi Ali Pazarî, Delvina dergâhını İbrahim Delvina, Çaya'dakini Ali Çobanî kurar ve bu dergâhlar faaliyetlerini günümüz dâhil devam ettirmektedir. Tiran merkez tekkesinin altmışlı yıllarda tertip ettiği Arnavutluk sınırları içerisindeki muhtelif tarikatlara bağlı 343 dergâhın yaklaşık 280'i Halvetîliğin Ramazaniyye koluna ait idi. Bu ocaklardan çok az bir kısmı hâlihazırda faal durumdadır.

Hüseyin Rûmî Serezî'nin bir diğer halifesi Pir Mehmed Hayâtî ile birlikte tarikat Makedonya'nın Kırçova ve Ohri şehirlerine taşınmış olsa da, tarikat içi içtihatlarıyla Ramazanîlik'in yedi şubesinden biri olan Hayatîlik tesis edilmiştir. Bu itibarla Ohri şehri Halvetî-Hayatî âsitânesini bağrında saklamıştır. Makedonya'da bir başka Ramazanî tekkesi, Prizren Saraçhane tekkesinden icazet alan Şeyh Sâlih Baba'nın 18. yüzyılda Üsküp'teki Vardar nehrinin sağ yanında kurduğu ocaktır. Üsküp'ün ikinci Ramazanî tekkesi Âdem Baba dergâhı, diğer ismiyle Zincirli Tekke'dir. Üçüncü Ramazanî dergâhı ise Köprülü'deki (Veles) Derbent dergâhıdır.

Ramazanîlik sırasıyla İstanbul, Bursa, Edirne, Lofça, Serez, Kosova, Makedonya ve Arnavutluk hattının yanı sıra erken yayılım sürecinde Doğu Avrupa'da, Karadeniz'in kuzey kıyısında Kırım'da temsil edilmiştir. Pir Ramazan-ı Mahfî'nin damadı Hacı Murad Kırımî tarikatı Doğu Avrupa kültür coğrafyasına taşıyan isimdir. Halifesi Ali Nakşî-i Akkirmânî (ö. 1065/1655) tarikatı Ukrayna sınırları içerisinde olan Akkirman'a intikal ettirir.⁶⁹

Halvetîlik ana tarikatından ortaya çıkan kollar içinde Şabanîlik'ten sonra (27 alt kol) en fazla alt kola sahip olanı Ramazanîlik'tir. Ramazaniyye'den çıkan altı alt kol şunlardır: 1. Buhûriyye (Mehmed Buhûrî er-Rûmî el-Edirnevî, ö. 1039/1630, Edirne); 2. Cihangîriyye (Hasan Burhâneddin Cihangîrî, ö. 1074/1664, İstanbul); 3. Cerrahiyye (Nûreddin-i Cerrâhî, ö. 1133/1721, İstanbul); 4. Sinobiyye (Seyyid Mustafa Sinobî, ö. 1166/1752), 5. Raûfiyye (Ahmed Raûfî, ö. 1170/1757, İstanbul), 6. Hayatiyye (Mehmed Hayâtî, ö. 1180/1766, Makedonya/Ohri). Ramazaniyye'nin bu kolları içerisinde Cerrahiyye ve Hayatiyye varlığını devam ettirmektedir.⁷⁰

⁶⁹ Halvetiyye'nin Ramazaniyye kolunun Güneydoğu Avrupa'da (Bulgaristan, Kosova, Arnavutluk, Makedonya) ve Kırım'daki tarikat ağı ve haritası için bk. Semih Ceyhan, *Üç Pirin Mürşidi*, s. 118-151; 273-278.

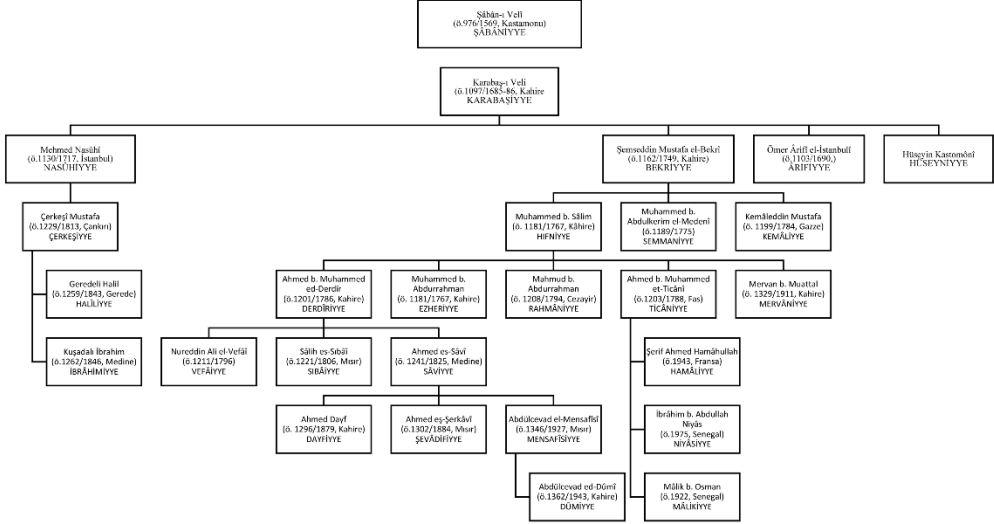
⁷⁰ Ramazanîlik'in kolları için bk. Ek 1.



5. Anadolu'dan Arap Topraklarına: Şabanîlik Kartografyası

Silsile itibariyle Muhammed Bahaeddin-i Erzincanî'den gelen Cemâliyye kolunun (Cemâl-i Halvetî/Çelebi Halife) Sünbül Sinan Efendi'ye (ö. 936/1529) nispetle Sünbüliyye'den sonraki ikinci alt kolu Şabanîlik'tir. Kastamonu'da Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin açtığı yol Karabaşiyye'den devam eden alt kollar aracılığıyla Mısır başta olmak üzere Arap coğrafyasına yayılmıştır. Buna göre Ramazanîlik Güney Avrupa yönelimli bir hat çizerken, Şabanîlik Doğu planında bir seyir takip eder.

Tasavvufî terbiyesini Cemal-i Halvetî'nin Bolu halifesi olan Hayreddin-i Konrapavî'nin yanında alan Şaban-ı Velî, doğum yeri Kastamonu'da irşat faaliyetlerinde bulunur. Seyyid Yahya Şirvanî'nin Bakü'den hilafetle Kastamonu'ya gönderdiği Seyyid Ahmed Sünnetî'nin tesis ettiği cami-tekkede bu faaliyetleri gerçekleştirir. Seyyid Yahya'nın Anadolu halifeleri eliyle tarikatın Bakü-Amasya, Bakü-Erzincan, Bakü-Karaman hattının yanı sıra Seyyid Sünnetî ile Bakü-Kastamonu hattı da kurulmuştur. Bu son hattı devam ettiren baş halka Şeyh Şaban-ı Velî'dir. Açtığı Şabanîlik yolu erken teşekkül döneminde (16. Asır) Kastamonu ve çevresiyle sınırlı kalırken, bir asır sonra Osmanlı payitahtına intikal eder. Tarikatın kurumsallaşmasında Kastamonu âsitânesi postnişini Ömer Fuâdî'nin (ö. 1046/1636) katkıları ön plandadır. Merkez tekkenin beşinci şeyhi olan Fuâdî -*Türbenâme* adlı eserinde anlattığı üzere- pirinin türbesini ve tekke müştemilatını inşa ettirmiş, piri hakkında bir *Menâkıbnâme* kaleme almıştır. Bu durum, Fuâdî'nin sadece inşaat ve yazım etkinliği değil, tarikatın Anadolu-Kastamonu merkezli kurumsallaşma sürecine hız kazandırma faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Şabanîlik'in Arap kültür havzasında kurumsallaşmasını ve organize olmasının başlangıcı ise Karabaş-ı Velî döneminde gerçekleşir.



Karabaşîyye şubesinin piri olan Karabaş-ı Vell'in (ö. 1097/1685) seyrusülük süreci önce Ömer Fuâdî'nin halifesi İsmail Kudî Çorumî'ye intisapla başlamış, şeyhinin vefatı üzerine Çorumî'nin oğlu ve halifesi Mustafa Muslihuddin Efendi'ye (ö. 1072/1662) tecdîd-i biat ederek devam etmiştir. Mustafa Muslihuddin'in halifesi sıfatıyla yirmi yıl civarı Arap coğrafyasında irşat hizmetinde bulunmuştur. 1081'de (1670) Üsküdar Valide-i Atik külliyesinde yer alan dergâhta post açarak Şabanîyye yolunu İstanbul'da da temsil etmiştir. Daha önce söylediğimiz üzere Şabanîlik'in Karabaşîyye kolu tarikatın Arap topraklarında intişarında öncü şubedir.

Silsile açısından Şabanîyye-i Karabaşîyye'ye dayanan yaklaşık 27 Halvetî kolu İslam coğrafyasını bir ağ gibi sarar:⁷¹ 1. Karabaşîyye (Karabaş-ı Vell, ö. 1097/1685-86, Kahire); 2. Nasûhiyye (Mehmed Nasûhî, ö. 1130/1717, İstanbul); 3. Çerkeşiyye (Mustafa Çerkeşî, ö. 1229/1813, Çankırı); 4. İbrahimiyye (Kuşadalı İbrahim el-Halvetî, ö. 1262/1846, Medine); 5. Haliliyye (Geredeli Halil, ö. 1259/1843, Gerede); 6. Bekriyye (Mustafa el-Bekrî, ö. 1162/1749, Kahire); 7. Semmâniyye (Muhammed b. Abdülkerim el-Medenî (ö. 1189/1775, Medine); 8. Feyziyye (Feyzüddin Hüseyin, ö. 1309/1891, İstanbul); 9. Tayyibiyye (ö. 1824, Ahmed Tayyip el-Beşîr, Sudan); 10. Kemâliyye (Kemâleddin b. Mustafa, ö. 1199/1784, Gazze); 11. Feyziyye (Feyzüddin Hüseyin, ö. 1309/1891, Mısır); 12. Hıfniyye (Muhammed b. Sâlim el-Hıfînî, ö. 1181/1767, Kahire); 13. Derdîriyye (Ahmed ed-Derdîr, ö. 1201/1786, Kahire); 14. Ezheriyye (Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî, ö. 1207/1792-93, Kahire); 15. Rahmâniyye (Muhammed b. Abdurrahman el-Gaşûlî, ö.

⁷¹ Şabanîlik'in alt kolları için bk. Ek 2.

1208/1794, Cezayir); 16. Ticâniyye (Ahmed et-Ticânî, ö. 1227/1812, Fas); 17. Hamâliyye (Şerîf Ahmed Hamâullah, ö. 1943, Fransa); 18. Mervâniyye (Mervân b. Muattal, ö. 1329/1911, Kahire); 19. Vefâiyye (ö. 1211/1796, Nureddin Ali el-Vefâî); 20. Sibâiyye (ö. 1221/1806, Mısır); 21. Sâviyye (Ahmed b. Sâvî, ö. 1241/1825, Medine); 22. Dayfiyye (Ahmed ed-Dayf, ö. 1296/1879, Kahire); 23. Şevâdifîyye (Ahmed eş-Şerkâvî, ö. 1302/1884); 24. Mensafisiyye (Abdülcevâd el-Mensafisî, ö. 1346/1927, Mısır); 25. Dûmiyye (Abdülcevâd ed-Dûmî, ö. 1362/1943, Kahire); 26. Ârifîyye: Ömer Ârifî el-İstanbûlî (ö. 1103/1690, İstanbul); 27. Hüseyniyye (Hüseyin Kastamonî).

Yukarıdaki listeyi hiyerarşik bir düzende ifade edersek şöyle bir tabloyla karşılaşırız: Karabaşiyye'nin dört alt kolu vardır: Nasûhiyye, Bekriyye, Ârifîyye ve Hüseyniyye. Nasûhiyye'nin Çerkeşiyye, Çerkeşiyye'den Haliliyye ve İbrahimiyye şubeleri; Bekriyye'nin Hıfniyye, Semmâniyye ve Kemâliyye şubeleri; Hıfniyye'nin Derdîriyye, Ticâniyye, Rahmâniyye, Ezheriyye, Mervâniyye şubeleri; Ticaniyye'nin Hamâliyye kolu; Semmâniyye'nin Tayyibiyye ve Feyziyye şubeleri; Derdîriyye'nin Sâviyye, Sibâiyye ve Vefâiyye şubeleri; Sâviyye'nin Dayfiyye, Şevâdifîyye ve Mensafisiyye şubeleri; Mensafisiyye'nin Dûmiyye şubesi vardır. Karabaşiyye'nin Ârifîyye ve Hüseyniyye alt kollarının ise şubesi yoktur.

Halvetîlik'in Mısır coğrafyasına intikali öncelikli olarak Mısır'da Orta Sina çölünde medfun olan Karabaş-ı Velî vasıtasıyla. 685. halife olarak Karabaş-ı Velî'den en son hilafete nail olan "Hacı Mısrî Baba" lakaplı Bolulu Şeyh Mustafa (ö. 1129/1717, Edirne) Halvetîlik'in Mısır'da nüfuzunu ve yerleşmesini sağlayan sufidir. Onu Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749) takip eder. Hacı Mısrî Baba'nın halifesi Abdülatif b. Hüsameddin el-Halebî'ye intisap edip sülûkunu ikmâl eden Mustafa el-Bekrî aynı zamanda Abdülganî Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) talebesi ve pek çok kitabın yazarıdır.⁷² Kendisine nispet edilen Bekrîlik yolu, yirmi civarındaki alt şubesiyle başta Mısır olmak üzere, Halep, Şam, Kudüs, Hicaz, Yemen, Trablus, Cezayir, Tunus ve Fas gibi İslam ülkelerinde temsilini bulmuştur. Bekriyye'nin alt şubelerine müntesip çeşitli Halvetî şeyhleri Mısır'da 1976 yılına kadar kanun gereği Meşihat-ı Umûmî't-Turukî's-Sûfiyye'nin riyâseti vazifesini üstlenmişlerdir. Bu durum Halvetîlik'in Mısır dini kültüründeki canlılığını gösteren kanıtlardan biridir.

Mustafa Kemâleddin el-Bekrî'nin halifesi olan Muhammed b. Sâlim el-Hıfnî'nin Ezher şeyhliği yapmış olması, Hıfniyye'nin kollarına mensup olan meşâyihin Ezher şeyhi olmasında müessir bir unsur olmuştur. Buna göre

⁷² Mustafa el-Bekrî ve yolu hakkında bk. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam yayınları, İstanbul, 2005.

Halvetîlik'in Mısır'da ulema tarikatı olduğunu rahatlıkla ileri sürebiliriz. Nitekim meşhur Hanefî âlimi İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) Ahmed el-Hıfî'nin soyundandır.

Şeyh Hıfî'nin halifesi Ahmed ed-Derdîr Mısır'ın önde gelen âlim ve şeyhlerinden idi. Aynı zamanda Mâlikî müftüsü olan ve yirmiden fazla eseri bulunan Şeyh Derdîr, *Tuhfetü'l-ihvân* risâlesinde tarikat anlayışını, yolun adap ve erkân sistematiğini, şeyhiyle ilişkilerini açıklamıştır. Günümüzde Mısır Halvetîlik'inin neredeyse bütün kolları Ahmed ed-Derdîr'e uzanır.

Ahmed ed-Derdîr'in halifesi Ahmed es-Sâvî yazı hayatını şeyhinin telifâtını şerh etmeye vakfetmiştir. Aynı zamanda Şâzelî ve Kadirî olan es-Sâvî, Ezher uleması üzerinde etkili olmuş, tarikatı silsileye mensup olan Sâvî şeyhleri aracılığıyla Mısır, Hicaz, Sudan ve Filistin'de yaygınlık kazanmıştır.⁷³

18. asrın sonlarında Ahmed et-Ticânî'nin piri olduğu Ticânîlik, Hıfniyye'nin bir diğer kolu olmakla birlikte müstakil bir tarikat addedilmiştir. Fas ve Cezayir başta olmak üzere önce Kuzey Batı Afrika şehirlerine yayılmış, takip eden süreçte alt kollarıyla (Niyâsiyye, Hamâliyye) daha da güçlenerek etkinliğini özellikle Batı Afrika ülkelerinin neredeyse tamamında günümüze kadar devam ettirmiştir. Ahmed et-Ticânî, Kadiriyye ve Halvetiyye'den irşad icazeti almasıyla birlikte, mânevî keşfe nâil olup Hz. Peygamber tarafından mana âleminde kendisine doğrudan irşat yetkisi verilmiş, bunun akabinde yolunu “Tarikat-ı Ahmediyye/Muhammediyye” olarak adlandırmıştır. Bu sebeple Ticânî kaynaklarında silsile doğrudan Hz. Peygamber'den Ahmed et-Ticânî'ye gelir. Sîdî Ali b. Îsâ et-Temmâsî, Ahmed al-Ticânî'nin oğulları Muhammed el-Kebîr ve Muhammed es-Sagîr, Mahmûd el-Menâî ve İbrâhim er-Riyâhî tarikatın Kuzey Afrika'da yayılmasında; el-Hâc Ömer el-Fûtî, el-Hâc Mâlik Siy, İbrâhim Niyâs, Senegal ve komşu ülkelerde; Muhammed el-Hâfız el-Muhtâr, Ahmed b. Emîn eş-Şinkîti Moritanya'da yayılmasında etkin isimlerdir. Niyâsiyye kolunun Moritanya, Nijer, Nijerya, Gambia, Gine Bissau, Fildişi Sahili, Gana ve Togo'da geniş bir mürit kitlesi bulunmaktadır. Tarikatta evrad olarak Ahmed et-Ticânî'nin Hz. Peygamber'den aldığı kabul edilen “Salâtü'l-fâtih” ve “Cevheretü'l-kemâl” adlı iki kısa salavat okunur. Ahmed et-Ticânî'nin tarikatı doğrudan Hz. Peygamber'den alması (*es-senedü'l-âlî*), Ticânîleri kendi tarikatlarının daha üstün olduğu algısına sürüklemiştir. Şeriatın tüm vechesinin Hz. Peygamber ile bütünleşen bir veliden alınabileceğini düşünen Ticânîler, böylesi bir velinin dört mezhep imamının içtihatlarına muhtaç olmadığını vurgulamaktaydılar. Ticânî şeyhleri İslami ilimlere büyük

⁷³ Ahmed es-Sâvî ve Sâviyye için bk. Semih Ceyhan, “Ahmed b. Muhammed es-Sâvî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2009, İstanbul, cilt: 36, s. 201-202; Semih Ceyhan, “Sâviyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2009, İstanbul, cilt: 36, s. 203-204.

önem vermişler, tarikatın esaslarına yönelik özellikle Batı Afrika’da yöneltilen eleştirilere karşı bir reddiye literatürü de kaleme almışlardır. El-Hac Ömer el-Fûtî dışında genellikle Ticânîler yerli Fransız sömürge valileriyle uyumlu ilişki içerisindeyler.⁷⁴ Ticâniyye’den Şerîf Ahmed Hamâhullah’a (ö. 1943, Fransa) nispet edilen Hamâliyye adlı bir kol vücut bulmuştur. Şeyh Hamallah Cezayir’de Fransız sömürgeciliğine direnişte bulunan Ticânîlerin liderliğini üstlenmiştir. “Bugün Mali’nin Bamako, Segou, Tinbüktü, Ansûngü, Kîdâl, Kâyes ve Bendiyâgâre (Bandiagara) gibi şehirlerinde toplam 150.000 Hamâlî bulunmakta, Moritanya’nın Havd (Hodh) ve Atâr şehirlerinde, Burkina Faso, Senegal, Nijer’de de Hamâlîler’e rastlanmaktadır.”⁷⁵ Buna göre Ticânîlik’i Halvetîlik’in bir kolu addedersek Halvetî ağının tüm Afrika coğrafyasını sardığını ileri sürebiliriz.

Halvetî-Hifnîlik’in bir diğer şubesi Rahmânîlik’tir ve halihazırda Cezayir’in en yaygın sufi hareketleri arasındadır. Ezher şeyhlerinden Muhammed b. Abdurrahman el-Kuştulî’nin açtığı bu yolun müntesipleri 1830’da Fransa’nın Cezayir’i işgal sürecinde aktif rol üstlenmişlerdir. Günümüz Cezayir’inde Berberî nüfusunun yoğun olduğu Kabâil bölgesinde yaşayan Rahmanî dervişleri vardır.

Hifniyye’nin bir diğer kolu Ezheriyye’nin piri Muhammed b. Abdurrahman ez-Zevâvî el-Ezherî’nin kabri Mısır’dadır ve hâşiye türünde eserleriyle meşhurdur. Hifniyye’nin Mervân b. Âbid’e nispet edilen Mervâniyye kolunda Seyyid Yahya Şirvânî’nin vird-i settârî veya Mustafa el-Bekrî’nin ahzâbî yerine salavatlar ile Mervân b. Âbid’in virdleri okunmaktadır.

Bekriyye’nin Hifniyye’den sonra ikinci alt kolu Semmâniyye’nin kurucu figürü Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân el-Hâşimî el-Medenî’dir. Şam’da Abdülganî Nablûsî’nin yanında İbn Arabî’nin eserlerini okuyan Mustafa el-Bekrî’nin dervişi olan es-Semmân tasavvuf anlayışını hakikat-i Muhammediyye fikri üzerine kurmuştur. Halvetîlik’in yanı sıra Kadiriyye, Şazeliyye ve Nakşibendiyye’den de mücâz olması sebebiyle Semmânî zikri diğer tarikat âyinlerinden de folklorik öğeleri bünyesine taşımıştır. Semmânîlik irşat faaliyetlerini bir süre Harem-i Şerif’te Bâbüsselâm’ın yanında kendi adıyla anılan zaviyede sürdürmüştür. Tarikatı Mısır, Sudan, Nijerya, Senegal, Yemen, Hindistan, Sumatra ve Endonezya’da intişar etmiştir. Muhammed es-Semmân’dan sonra tarikat Tayyibiyye ve Feyziyye olmak üzere iki kola ayrılmış, Ahmed et-Tayyib el-Beşîr’e nispet edilen Tayyibîlik Sudan’da yaygınlık kazanmıştır. Feyziyye’nin piri Feyzüddin

⁷⁴ Semih Ceyhan, “Established Sufi Orders”, p. 394.

⁷⁵ Ahmet Kavas, “Hamâliyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1997, İstanbul, cilt: 15, s. 400-401.

Hüseyin ise Mısır'da doğmuş, İstanbul'da vefat etmiş, Merkezefendi kabristanına defnedilmiştir.

Bekriyye'nin Hıfniyye ve Semmâniyye'den sonra üçün alt kolu Kemâliyye'dir. Piri Mustafa el-Bekrî'nin oğlu "Ebu'l-Futûh" künyeli Muhammed Kemâleddin babası gibi pirlilik makamına eren bir sufidir. Muhammed Kemâleddin'in Gazze'de vefatından sonra tarikat pirin halifeleri Ebü's-Suûd Muhammed el-Kudsî (ö. 1228/1811) ve Ömer el-Yâfi (ö. 1246/1832) eliyle devam ettirilmiştir.⁷⁶

Sonuç

Halvetîlik kartografik açıdan her ne kadar Güney Kafkasya (Azerbaycan-Bakü) kökenli bir tarikat olmakla birlikte tarikatın ikinci piri Seyyid Yahya Şirvânî'nin halifeleri vasıtasıyla Anadolu'ya intikal etmiş, Anadolu'da ortaya çıkan dört ana kolundan (Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye, Şemsiyye) Manisa merkezli Ahmediyye'den devam eden Ramazanîlik ile Güney Avrupa, Cemâliyye'den devam eden Şabanîlik ile Arap şehirlerine yayılmıştır.

Ramazaniyye'den ortaya çıkan Cerrahîlik tarikatının âsîtânesi ve pek çok tekkesi İstanbul'da olmakla birlikte Edirne, Tekirdağ, Musul, Mora, Anabolu (Nauplia) ve Tripolis'te de zaviyeler açılmıştır. Ramazanîlik'in diğer alt kolu Hayatiyye Makedonya şehirlerinde irşat faaliyetinde bulunmuş; Raûfiyye ve Sinobiyye kolları İstanbul'da sınırlı kalmış, Buhuriyye kolunun yayılım merkezleri Edirne ve İstanbul olmuştur. Cihangiriyye ise İstanbul ve civarıyla Gebze, Safranbolu, İznik, Edirne, Bolu, Bursa, Gelibolu, Tokat, Tavşanlı, İsmail (Tuna nehrinin kuzey kolu üzerinde bir şehir), Kili, Akkirman, Adıyaman, Malatya, Urfa ve Şam'a yayılmıştır.

Şabanîlik'in Bekriyye uzantılı pek çok şubesi Halvetîlik'i Kuzey Afrika, Batı Afrika, Java Adaları ve Hint Alt kıtasında temsil eder. Böylelikle Halvetîlik dünya coğrafyasında büyük bir tarikat ağına erişmiştir.

Halvetîlik'in Ramazaniyye ve Şabaniyye kolları tarikatın Batı-Doğu hattı boyunca intişarını sağlayan yegâne silsileleri değildir. Halvetîlik'in Rûşeniyye ana kolundan zuhur eden Gülşeniyye (İbrahim Gülşenî, 940/1534, Kahire) ve Demirtaşıyye (Muhammed Demirtaşî, ö. 929/1523, Kahire) şubeleri aynı Bekriyye gibi Mısır'da irşat faaliyetlerinde bulunmuş; Demirtaşıyye Mısır'da kalırken, Gülşenîlik İstanbul ilçelerinde, Gülşeniyye'nin şubesi Sezâiyye (Hasan Sezâî, ö. 1151/1738, Edirne) Edirne ve civarında tekkeler açmıştır.

⁷⁶ Şabaniyye-i Bekriyye'nin ve Arap dünyasındaki yaygın alt kollarının tanıtımı için bk. Semih Ceyhan, "Halvetiyye", s. 720-722, 726-729;

Gülşenîlik'in ikinci şubesi Hâletiyeye (Hasan Hâletî, ö. 1750'den sonra) ise Kahire, Edirne ve Hayrabolu'da yaygınlık kazanmıştır.

Ahmediyye'den ortaya çıkan Sinaniyye (İbrahim Ümmî Sinan, ö. 976/1568, İstanbul-Eyüp) ile Cemaliyye'nin alt kolu Sünbüliyye (Sümbül Sinan, ö. 936/1529, İstanbul-Kocamustafapaşa) İstanbul merkezden Balkan coğrafyasına intikal eden Halvetî kollarıdır. Cemâliyye ana kolundan teşekkül eden dört koldan ikisi Halep merkezli Assâliyye (Ahmed b. Ali el-Harîrî el-Assâlî, ö. 1048/1639) ve Bahşiyeye (Muhammed b. Muhammed el-Bahşî, ö. 1098/1687) şubeleridir ki Assâliyye ayrıya Şam ve Mısır'da da temsil edilmiştir.

Halvetiyye'nin ana kollarından biri olan Şemsiyye (Şemseddin-i Sivâsî, ö. 1006/1597, Sivas) Şemseddin Sivâsî'nin yeğeni Abdülmecid-i Sivâsî'nin Sivas'tan İstanbul'a gelmesinin ardından Abdülahad Nûrî Sivâsî devrinde Sivâsiyye adıyla anılmaya başlanmış, tarikat tekkelerinde sırlandığı 1925'e kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.

İstanbul merkezli bir tasavvuf mektebi olup Ahmediyye orta kolundan ayrılan Uşşâkîlik (Hasan Hüsameddin-i Uşşâkî, ö. 1001/1593, İstanbul-Kasımpaşa), halifeler eliyle daha çok Ege ve Rumeli'ye doğru yayılır. Nazilli, Edirne, Keşan, Gelibolu, Çanakkale, Gümölcine, Filibe, Belgrad, Peç, Buda, Tımışvar, Kandiye Uşşâkî tekkelerinin görüldüğü yerlerdir.

Ahmediyye ana kolundan ortaya çıkan Sinaniyye ve Uşşâkiyye dışında bir diğer alt kol Niyazi-yi Mısırî'ye (ö. 1105/1694, Yunanistan-Limni) nispetle Mısriyye'dir. Bursa merkezi dışında Selânik, İzmir ve Kahire'de de dergâhları olduğu tarihî kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Aydın, A., *Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Kenzu'l-feyz İsimli Eseri (İnceleme-Metin)*, yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul, 2015.

Bardakçı, M. N., "Kafkasya'nın Bağımsızlık Mücadelesi ve Sufiler", *Yeni Türkiye, Kafkaslar Özel Sayısı*, Temmuz-Aralık 2015.

Ceyhan, S., "Ahmed b. Muhammed es-Sâvî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, cilt: 36.

Ceyhan, S., "Established Sufi Orders", *Handbook Of Studies, vol. 1: Sufi Institutions*, ed. Alexander Papan, Brill, Leiden, 2020.

Ceyhan, S., "Halvetiyye-i Şâbâniyye'nin Mısır Şubesi: Ahmed es-Sâvî ve Sâviyye Tarikatı", I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Şeyh Şa'bân-ı Velî'yi Anma ve Anlama, 4-6 Mayıs 2012, Kastamonu, 2012, cilt: 1.

Ceyhan, S., “Halvetiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, TDV İSAM, İstanbul, 2018.

Ceyhan, S., “Harîrîzâde’ye Göre Şeyh Şaban-ı Velî ve Şa’bâniyye Yolu”, *Hoca Ahmed Yesevi’den Şeyh Şaban-ı Velî ve Sonrasına Türk Düşünce Hayatı: Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 4-5 Mayıs 2018, Kastamonu, 2018.

Ceyhan, S., “Sâviyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, cilt: 36.

Ceyhan, S., *Üç Pirin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazaniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alaeddin Efendi*, TDV İSAM, İstanbul 2015.

Göktaş, V. “Halvetiyye’nin Şâbâniyye Ekolü ve Kolları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, 2011.

Harîrîzâde, *Tıbyânu’l-vesâili’l-hakâyık*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi 430/I.

Hodgson, M., *The Venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, vol. 2, Chicago, 1974.

Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, İFAV, İstanbul, 1993.

İnançer, Ö. T., “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara, 2014.

İzeti, M. *Balkanlar’da Tasavvuf*, Gelenek, İstanbul, 2004.

Kavas, A., “Hamâliyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, cilt: 15.

Knysh, A., *Islamic Mysticism: a short history*, Brill, Leiden, 2000.

Knysh, A., *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe, İstanbul, 2020.

Muslu, R., *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam, İstanbul, 2005.

Ohlander, E., *Sufism in an age of transition: ‘Umar al-Suhrawardi and the rise of the Islamic mystical brotherhoods*, Brill, Leiden, 2008.

Öztürk, C. “Ramazan Efendi, Mahfî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, cilt: 34.

Tatçıl, M.; Akdemir, Ü. *Pir-i Halveti Seyyid Yahya-yı Şirvani Kitabı*, H Yayınları, İstanbul, 2018.

Tayşi, M. S., “Ömer el-Halvetî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, cilt: 34.

Uludağ, S. “Halvetiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, cilt: 15.

Vassâf, H., *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006, I, s. 13.

Vicdânî, S. *Tarikatlar ve Silsileler (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz, Enderun, İstanbul, 1995.

**КАРТОГРАФИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ХАЛВАТИЮ
ЮЖНОКАВКАЗСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ:
ВЕТВИ РАМАЗАНИЯ И ШАБАНИЯ**

РЕЗЮМЕ

Халватия - это путь суфизма, основы которого исторически заложил Сейид Яхья Ширвани (ум. 870/1466) в первой половине XV века на юге Кавказа. Дальнейшее ускорение его институционализации в Анатолии было связано с назначением Сейидом Яхьей многих халифов (преемников). Сейид Яхья, который покоится в мавзолее в комплексе Дворца Ширваншахов в Баку, считается вторым основоположником тариката после Умара аль-Халвати (ум. 750/1349 или 800/1397). Воспитание и направлением им халифа в Анатолию с Южного Кавказа является важным историческим этапом в ранней истории тариката. Возникновение четырех основных ветвей (Рушания, Джамалия, Шамсия, Ахмадия) из основного «ствола» тариката, большая часть систематики нормы поведения которого была заложена анатолийскими халифами, и появление более пятидесяти ветвей и подветвей из четырех основных ветвей, осложняет структурную сеть системы Халватии. Посредством возникающих ветвей основной тарикат оставляет свой след почти во всех частях исламской географии.

Среди ветвей Халватии, Рамазания и Шабания проводят двустороннюю линию распространения с центром в Анатолии в направлении Запад-Восток как через шейхов, образуя вместе цепочку, так и через подветви. Как продолжение ветви Ахмадия, ответвление Рамазания, независимо основанное в Стамбуле со стороны Рамазан-и Махфи (ум. 1025/1616), играет ведущую роль в сохранении до наших дней Халватии в географии Румелии. В отличие от Рамазания, ветвь Шабания, название которой связано с Шейхом Шабаном Вали (ум. 976/1569) из Кастамону, будучи подветвью Джамалии, склоняется к восточной линии вместе с ее подветвями. Различные египетские и североафриканские ветви Халватии, подстегиваемые Шабанией, существуют и сегодня.

Данная статья сосредоточена на демонстрации основных точек линии институционального распространения суфийской традиции, берущей начало на Южном Кавказе, в географическом ареале Анатолия-Румелия-Египет-Северная Африка.

Ключевые слова: Южный Кавказ, тарикат, Халватия, Рамазания, Шабания.

**CARTOGRAPHIC INSIGHT INTO KHALWATIYYA
OF THE SOUTH CAUCASIAN ORIGIN: RAMAZANIYYA
AND SHABANIYYA BRANCHES**

ABSTRACT

Khalwatiyya is the Sufi tariqa, founded by Seyid Yahya Shirvani (d. 870/1466) in the first half of the 15th century in the South Caucasus. Appointment of many caliphs (successors) by Seyid Yahya resulted in the further acceleration of its institutionalization in Anatolia. Seyid Yahya, whose mausoleum is located in the complex of the Shirvanshahs' Palace in Baku, is considered the second tariqa founder after Umar al-Khalwati (d. 750/1349 or 800/1397). The upbringing and sending of the caliph from the South Caucasus to Anatolia is an important stage in the early history of tariqa. The emergence of four main branches (Rushaniyya, Jamaliyya, Shamsiyya, and Ahmadiyya) of the main "trunk" of tariqa with the most part of the morality systematics being provided by the Anatolian caliphs, and the appearance of more than fifty branches and sub-branches from the four main ones complicate the structured network of the Khalwatiyya system. By means of the emerging branches, the main tariqa influences almost every part of Islamic geography.

Among other Khalwatiyya branches, Ramazaniyya and Shabaniyya "draw" a two-way distribution line centered in Anatolia in the West-East direction both via sheikhs, creating a chain together, and through sub-branches. As a continuation of the Ahmadiyya branch, the Ramazaniyya branch, founded in Istanbul by Ramazan-i Mahfi (d. 1025/1616), plays a leading role in preserving Khalwatiyya in the Rumelia geography till this day. Unlike Ramazaniyya, Shabaniyya, being a sub-branch of Jamaliyya named after its founder Sheikh Shaban-i Wali (d. 976/1569) from Kastamonu, leans towards the eastern line along with its own sub-branches. Various Egyptian and North African Shabania-driven branches of Khalwatiyya exist even today.

This paper covers the main points of the institutional spread line of the Sufi tradition from the South Caucasus in the geographical area of Anatolia-Rumelia-Egypt-North Africa.

Keywords: *South Caucasus, tariqa, Khalwatiyya, Ramazaniyya, Shabaniyya*

«ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ» - ГЛАВНАЯ УГРОЗА ИСЛАМУ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

*д-р филос. наук, канд. полит. наук Вячеслав Полосин,
Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования
г. Москва, Российская Федерация
polosinsmr@mail.ru*

РЕЗЮМЕ

До 1917 года религиозным архетипом как православного, так и мусульманского мировоззрения в Российской империи был мирный этический и социально-психологический идеал личной и семейной добродетели и служения своему земному Отечеству. В СССР государственной религией де-факто была вера в коммунистический рай на этой земле: «Загоним человечество к счастью железной рукой!» - такая надпись украшала вход в Соловецкий концлагерь. Сформировался новый религиозный архетип в душах людей – вера в достижимость рая на земле, путь к которому указывает и ведёт к нему «железной рукой», уничтожая всякое несогласие, «непогрешимый земной бог». Этот архетип принудительного «рая на земле» не мог исчезнуть сам по себе в 1991 году, над его изгнанием никто не работал. «Возрождению» ислама на Северном Кавказе идет при забвении прежних религиозно-этических традиций и их вытеснении архетипом «принуждения к счастью», на которые накладывается теперь модель «политического ислама», который требует отказа от своей национальной идентичности в пользу глобальной культовой идентичности, которая по сути является скорее панарабистской. Средством преодоления проблемы являются идеи умеренности в исламе с опорой на гуманистические традиции раннего ислама.

***Ключевые слова:** Ислам, политический ислам, архетип, национальное государство, национальная идентичность, умеренность (аль-ва-сатья), гражданская идентичность (аль-ватания)*

Введение

До 1917 года религиозным архетипом как православного, так и мусульманского мировоззрения в Российской империи был мирный этический и социально-психологический идеал личной и семейной добродетели, доброй совести, послушания начальству и служения своему земному Отечеству. Религия в Российской империи не была политической и содержала только одну обычную политическую норму – о лояльности существующей власти.

Крах веры в коммунизм не мог означать автоматического возвращения предыдущей религиозности, которая за 70 лет была изрядно маргинализирована. Советская власть принесла на Северный Кавказ массовое образование, науку и культуру в подчёркнуто секуляризированной интерпретации, вместе с воинствующим отрицанием существовавших религиозных традиций.

Семь десятилетий в СССР государственной религией де-факто была вера в коммунистический рай на этой земле. Эта была социально-политическая утопия, требовавшая принуждения всех к вере в нее и беспощадного насилия над диссидентами. Эта футуристическая религия опиралась на жестокие древние, еще дохристианские и доисламские культы, требовавшие тотального поклонения и саможертвования ради «бога на земле». Атавизмами древнего деспотизма были культ вождя, культ войны и смерти за вождя, мавзолей, бальзамирование, вавилонский стиль архитектуры и тд. «Загоним человечество к счастью железной рукой!» - такая надпись на красном полотнище украшала вход в Соловецкий концлагерь.

Вследствие массивного принуждения к этой футуристической утопии было утрачено множество не только религиозных, но и этнических традиций народов Российской империи, изменился их менталитет, изменился социокультурный и религиозный контекст. Сменились 2-3 поколения людей, учителя прежней религиозности были истреблены, а паства стала качественно иной – место сельских общин заняла технически продвинутая молодежь интернациональных мегаполисов.

Советская власть: архетипы принудительного счастья

Сформировался новый религиозный архетип в душах людей – вера в достижимость рая на земле, в коллективное всеобщее счастье, путь к которому указывает и ведёт к нему «железной рукой», уничтожая всякое несогласие, «непогрешимый земной бог».

«Архетипов имеется ровно столько, сколько есть типичных жизненных ситуаций. Бесконечное повторение отчеканило этот опыт на нашей психической конституции – не в форме заполненных содержанием образцов, но прежде всего как форм без содержания, представляющих только возможность определенного типа восприятия и действия. Когда встречается ситуация, соответствующая данному архетипу, этот архетип активируется, появляется принудительность, которая, подобно инстинктивному влечению, прокладывает себе путь вопреки всякому разуму и воле», - пишет Карл-Густав Юнг [К.-Г. Юнг. Понятие коллективного бессознательного. С. 77-78].

«До тех пор, пока невроз остаётся частным делом, коренится исключительно в личностных причинах, архетипы не играют никакой роли. Но если речь зайдёт об общей несовместимости или ином вредоносном состоянии, производящем неврозы у относительно большого числа людей, то... неврозы становятся социальным феноменом... Происходит активация соответствующего данной ситуации архетипа, в результате чего скрытые в нем взрывоопасные силы приходят в действие» [Там же, С. 77]. Юнг видел чудовищные последствия соединения неврозов с архетипом принудительного «рая на земле» в нацистской Германии. Нечто схожее имело место и в сталинском режиме.

Этот архетип принудительного «рая на земле» не мог исчезнуть сам по себе в 1991 году, над его изгнанием никто не работал. Он остался в душах бывших советских граждан, предки которых исповедовали православное христианство и ислам.

Синкретизм архетипа принудительного рая с политическим исламом

В итоге на архетип принудительного рая наложилось новое содержание – модель религии, принесенная уже в 1990-ых годах. А в эти годы в силу опустошения после глобальной зачистки коммунистами богословских кадров нам принесли извне модель совсем не того ислама, который был до советской эпохи, а модель современного «политического ислама». Этим термином обозначают по сути не религию, а идеологию, так как «политический ислам» ставит своей целью не научение человека истинным отношениям со своим Создателем, а эксплуатацию религиозных чувств, постулатов и символов для захвата политической власти некоторой частной группой лиц над большинством [Джамаль Санад аль-Сувейди. Мареву. ОАЭ, Р.О. Вох: Абу-Даби. 2016. С. 127-128].

Авторитетный французский исламовед Оливье Руа пишет: «То, что я называю «исламом», – это вариант современного политического

исламского фундаментализма, призывающего возродить истинно исламское общество, но не просто внедрив шариат, а в первую очередь учредив исламское государство путем политических действий. Исламисты видят в исламе не только религию, но и политическую идеологию, которая должна трансформировать все аспекты общества... Сама идея «религиозной революции» – это идея о Боге как суверене, но не следует забывать о ее популистских и революционных, даже марксистских корнях» [Оливье Руа. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. С. 61-62].

Таким образом, говорить именно о «возрождении» ислама в пространстве Северного Кавказа можно с очень большими оговорками, так как в новом контексте при забвении прежних религиозно-этических традиций и их вытеснении архетипом «принуждения к счастью» речь идет не о возрождении чего-то прежнего, а о распространении совершенно новой модели ислама, неведомой ранее в этих краях. От модели прежнего ислама в Российской империи сохранились отдельные суфийские практики и ссылки на жесткие нормы шариата в средневековом халифате, сегодня нередко механически, увы, переносимые в современное светское государство.

«Возвращение ислама в общественную жизнь сопровождалось бурной политизацией общества. Падение однопартийной советской системы привело к появлению в Дагестане целого ряда исламских партий и движений. Их объединяли общие глобальные цели: ...возврат от государственного атеизма к исламу, объединение мусульман страны на основе шариата... Дагестанцы участвовали в создании... Исламской партии возрождения». Большинство руководства относились к течению «ваххабитов» [Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. Российский ислам... С. 69-70].

Таким образом, «возрождение ислама» на Северном Кавказе началось с экспорта радикальных, политических моделей от экстремистских сект арабского мира и Пакистана – моделей, никогда прежде не виданных во всей Российской империи. «Примером может служить знаменитая история середины 1990-ых гг., когда несколько сёл так называемой Кадарской зоны объявили о создании на своей территории исламского анклава, где законы Российской Федерации не имеют силы, а действуют лишь законы шариата», - отмечают И. Стародубровская и Д. Соколов [Истоки конфликтов на Северном Кавказе. С. 183].

«Известно, что начало ваххабитского движения среди молодежи в Карамахи-Чабанмахи было положено М. Абдель-Рахманом – алимом иорданского происхождения, поселившимся в джамаате и занявшимся преподаванием ислама среди его жителей» [Кисриев Э. Ф. Ислам в Дагестане. С. 66]. Как отмечает далее Э. Кисриев, «ваххабитский анклав приобрел почти все внешние атрибуты суверенитета; у них были свои органы власти, законы,

суд и тюрьма, свои вооруженные силы и генералы, печать и телевидение. Они охраняли свои границы, без их разрешения никто не мог к ним въехать. В специальных лагерях близ селений проводилось обучение молодежи, приехавшей из разных районов республики» [Там же, С. 94].

Политический ислам – это нападение на Дагестан в 1999 году, это попытка провозглашения «теократии» в Чеченской Республике, различные теракты в Ингушетии, Кабардино-Балкарии и других местах. Сегодня «политический ислам» стал главной идеологической проблемой всех регионов Северного Кавказа, особенно в молодежной среде.

Масштабной попыткой насаждения модели «политического ислама» были события в Чеченской Республике с 1996 по 2000 годы. Те, кого не вполне корректно называли «ваххабитами», по сути были идеологами и исполнителями этой модели, то есть, политической группировкой, эксплуатировавшей религию и ее символы в целях захвата политической и экономической власти над жителями республики, не имевшей никаких религиозных полномочий судить и осуждать других, кто не был с ними согласен.

Помимо религиозной идентичности не менее важна, а для большинства населения – и более важна, национальная идентичность, которая в общественном сознании обыкновенно соединяется с религиозной. И если до 1917 года «традиционность» ислама выражалась в единстве национальной и религиозной идентичностей, то привнесенные с начала 1990-ых годов из арабского и персидского мира модели «политического ислама», рожденные в арабской ментальности, оказались совершенно чужеродными для народов Северного Кавказа. «Политический ислам» требует полного отказа от своей национальной идентичности в пользу тотальной космополитической культовой идентичности, хотя по сути она является не наднациональной и даже не интернациональной, а скорее панарабистской.

Идет распространение модели ислама из арабских стран в его различных интернациональных или панарабистских интерпретациях, обобщенно называемых «салафитскими» или «ваххабитскими». Сюда относятся и воинствующие, политические интерпретации, и сугубо богословские, и интеллектуальные.

Все эти интерпретации вошли в столкновение с традиционалистской моделью ислама, ориентированной в досоветские времена на сохранение национальной идентичности и включавшей в качестве религиозного компонента народные ритуалы, в том числе «зикр». Однако в новой реальности образованная молодежь ищет в религии смыслы, поэтому для части молодежи ритуалы, смысл которых непонятен, а сами они не обязательны в исламе, перестают быть знаком и национальной, и общемировой исламской идентичности.

В результате подмены ислама, традиционного для данного региона и нашего когда-то формулу согласия с местными обычаями (адатами) и этнической культурой, «политическим исламом» стала расти пропасть между верой мусульман и народными обычаями и ритуалами. Радикализация исламского образа жизни неминуемо повлекла и радикализацию народных верований и культов. Например, у адыгов все большее распространение получает культ местного бога Тха, в котором часть местной интеллигенции начинает видеть символ своей национальной идентичности в противовес «вненациональному Аллаху», вера в Которого, по их воззрениям, не способствует объединению адыгов на этнической почве.

Таким образом, сегодня на Северном Кавказе мы видим не столько «возрождение ислама», сколько конструирование новой исламской модели, в которой заметное место играет «политический ислам». При этом имеет место альтернативное реконструирование древних этнических культов – неоязычества, якобы спланивающих этносы. Проблема совместимости либо несовместимости интернациональных интерпретаций ислама с национальной идентичностью народов вышла сегодня на первый план для современных идеологов.

Заключение

Аль-васатыя как формула согласия исламского возрождения с национальными традициями

«Формулу согласия» с национальными скрепами может иметь только модель умеренного ислама, аль-васатыи, которая опирается на понятие родины – «аль-ватания», гражданской идентичности в исламе, допускающей существование различных, естественно сложившихся политических, государственных границ между народами, в том числе между мусульманскими народами. В исламе родина во многих аятах именуется «дийар» (земля, страна). Гражданство связано со страной, то есть с единой территорией, на которой проживает некое человеческое сообщество, обязанное соблюдать единую конституцию, единые законы и постановления.

Ислам не игнорирует присущую каждому человеку от рождения любовь к стране, где он живет. Об этом свидетельствует изречение Пророка (мир с ним) вскоре после переселения в лучезарную Медину: «Клянись Аллахом, ты – любимейшая земля у Аллаха и любимейшая земля для меня, и если бы твои люди не выгнали меня, то не стал бы я жить на другой земле» [Пересказал Ахмад (5/69), ат-Тирмизи (5/722), Ибн Маджа (2/1037), ад-Драми (хадис 3709), Ибн Хиббан (2/239) и подтвердил аль-Арнаут].

В Мединской конституции, подписанной самим Пророком Мухаммадом (мир с ним и благословение Аллаха), перечисляются различные арабские народы и говорится: «Все они разные, но из объединяет ислам». Обе части этого утверждения должны сохранить свою актуальность, если мы хотим следовать сунне Пророка, а не творить нововведения!

Имамат Шамиля был безусловно политическим, государственным образованием. Однако целью имама Шамиля было не распространение ислама насильственным путем, а стремление создать надплеменную общекавказскую государственность, в которой ислам играл бы интегрирующую роль, объединяя множество мелких племен, не во всемирный халифат, а в региональное национальное государство. Причем, это государство опиралось на суфийскую модель отношений муршид – мюрид, а не на идею интернационального халифата. Целью было создание более мощного, способного защитить себя национального государства и защита от угрозы утраты своей этнокультурной идентичности, а не насаждение мнимой теократии некоей самозваной политической группировкой.

Мединская Конституция предполагает, наряду с общностью в религии, общность в гражданстве и значимость проживания на одной общей родине. В нем упоминаются и укореняются два вида общности, имеющих значимость и ценность:

1) религиозная общность. Здесь, в частности, говорится: «Иудеи – нация, и мусульмане – нация», то есть общность, объединенная верой, религией, обрядами и ценностями;

2) общность родины. В договоре сказано: «Иудеи из племени бани Ауф – нация наряду с правоверными, у иудеев их вера, и у мусульман их вера» [<http://www.kbrdum.ru/koncpat.pdf>]. Затем здесь упоминаются другие иудейские племена: бани Наджар и др. В договоре подтверждалось, что мусульмане и иудеи составляют одну нацию. Но, следовательно, нужно найти то общее, что их связывает воедино, и в современном понимании эта связь – общность гражданства.

Указанные положения входят в текст Ингушской богословской Декларации «О любви к Родине и о гражданских обязанностях», принятой в г. Магасе 14 мая 2015 г. практически всеми российскими муфтиями и мусульманскими учеными – участниками Международной богословской конференции «Умеренность в религии – путь к миру, добрососедству и прогрессу». И это событие стало важной вехой в развитии ислама на Северном Кавказе, идейным поворотом от псевдокосмополитской кровавой утопии к утверждению модели мирного, умеренного ислама, сберегающего свой народ в его естественно сложившихся политических границах.

ЛИТЕРАТУРА

1. К.-Г. Юнг. Понятие коллективного бессознательного // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / Сост. В. В. Зеленский, А. М. Руткевич. – М.: Мартис, 1995.
2. Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. Российский ислам: Очерки истории и культуры. М.: ИВ РАН, 2018.
3. Стародубровская И. В., Соколов Д. В. Истоки конфликтов на Северном Кавказе. М.: Дело, 2013.
4. Оливье Руа. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018.
5. Кисриев Э. Ф. Ислам в Дагестане. М.: Логос, 2007.
6. Павлова О.С., Семёнова Ф.О. Ценностные ориентации мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):361-374. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374>
7. Павлова О.С. Религиозная идентичность и этнонациональные установки мусульманской молодежи Северного Кавказа // Религии радикализм в постсекулярном мире /Отв. ред. Е. И. Филиппова. М.: 2017. с. 153-171.
8. Джамаль Санад аль-Сувейди. Марево. ОАЭ, Р.О. Вох: Абу-Даби, 2016.

f.e.d., siy.f.d. Vyacheslav Polosin

“SİYASİ İSLAM” – ŞİMALİ QAFQAZDA İSLAM ÜÇÜN ƏSAS TƏHLÜKƏ

XÜLASƏ

1917-ci ilədək Rusiya İmperiyasının həm pravoslav, həm də müsəlman dünyagörüşünün dini arxetipi şəxsi keyfiyyət və ailə fəzilətləri üzərində qurulan fərdi sosial-psixoloji ideya və Ana Vətənə xidmət məfkurəsindən ibarət idi. SSRİ-də dövlətin dini yer üzərində kommunizm cənnətinə olan inam idi: “Dəmir biləyimizlə bəşəriyyəti xoşbəxtliyə qovuşduraq! – “Solovetski” əsir düşərgəsinin girişini məhz bu şüar bəzəyirdi. İnsanların ruhunda yeni dini arxetip formalaşmışdı – Yer üzündə cənnətə nail olmağa inam ona “dəmir bilək” vasitəsilə çatmağı mümkün edən yolun mövcudluğu hər bir anlaşılmazlığı, “xəta işləməyən yer üzündəki Tanrı”nı puç edirdi. “Yer üzündəki cənnət”ə inam arxetipi 1991-ci ildə öz-özünə yox ola bilməzdi, çünki onun aradan qaldırılması

üzərində heç kim iş aparmırdı. Şimali Qafqazda İslamın “dirçəlişi” əvvəlki dini-etik ənənələrin unudulması, onların məcburi olan “xoşbəxtliyə inam” arxetipi tərəfindən sıxışdırılması, onların yerində isə öz milli mənsubiyyətindən qlobal kult mənsubiyyətinin xeyrinə imtina etməyi tələb edən və mahiyyət etibarilə əsasən ərəbyönlü olan “siyasi İslam” vasitəsilə baş verir. Problemin aradan qaldırılması yolu İslamda erkən İslamın humanist ənənələrinə arxalanmaqla, mötədillik ideyalarının bərqərar olmasıdır.

Açar sözlər: İslam, siyasi İslam, arxetip, milli dövlət, milli mənsubiyyət, mötədillik (əl-vasatıya), vətəndaş mənsubiyyəti (əl-vataniya).

Vyacheslav Polosin, Doctor of Philosophical Sciences

“POLITICAL ISLAM” - MAIN THREAT TO ISLAM IN THE NORTH CAUCASUS

ABSTRACT

Up to 1917, the religious archetype of both Orthodox and Muslim worldviews in the Russian Empire was the peaceful ethical and socio-psychological ideal of individual and family virtue and service to the earthly Motherland. In the USSR, the de facto state religion was the belief in a Communist paradise on the earth: “With an iron hand we will lead humanity to happiness!” - this inscription decorated the entrance to the Solovetsky prison camp. A new religious archetype was formed in the souls of people - the belief in the attainability of paradise on the Earth, the path to which points and leads to it “with an iron hand”, destroying any disagreement, “infallible earth God”. The archetype of forced “paradise on earth” could not disappear by itself in 1991, no one worked to banish it. The “revival” of Islam in the North Caucasus is taking place when the former religious and ethical traditions are forgotten and replaced by the archetype of “compulsion to happiness”, which is now superimposed on the model of “political Islam”, which requires the abandonment of its national identity in favor of a global cult, which in fact is rather pan-Arab ideology. The means of overcoming the problem are the ideas of temperance in Islam based on the humanistic traditions of early Islam religion.

Keywords: Islam religion, political Islam, archetype, nation state, national identity, temperance (əl-wasatıya), civil identity (əl-wataniya)

ORTA ƏSR AZƏRBAYCANLI MÜDƏRRİSLƏRİN YETİŞMƏSİNDƏ YERLİ VƏ DİGƏR ALİMLƏRİN ROLU

*t.e.d., dos. Nərgiz Əliyeva,
AMEA Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi
nargiz.aliyeva.52@mail.ru*

XÜLASƏ

Müsəlman dünyasının ayrılmaz hissəsi olan Azərbaycan yüzillər boyu öz mənəvi və mədəni dəyərlərini İslam dininin təməlləri üzərində qurmuşdur. Bu din Orta əsrlərdə xalqın təlim-tərbiyəsində də müstəsna yer tuturdu. Yeni biliklərə yiyələnmək üçün yerli ziyalılar Azərbaycanda olan mədrəsələrlə yanaşı, xilafətin digər elm və təhsil müəssisələrini də ziyarət edirdilər. Həqiqəti müəyyənləşdirmək üçün elmi mübadilə aparır və elmi yaradıcılıqdan əlavə, təlimlə də məşğul olurdular. Nüfuzlu azərbaycanlı alimlər biliklərini davam etdirmək üçün Nizamiyyə mədrəsəsinə dəvət olunurdular. Onlar təhsil müəssisələrində müxtəlif vəzifələr tutaraq, mədrəsələrin fəaliyyətində birbaşa iştirak edirdilər.

Açar sözlər: Orta əsrlər, İslam mədəniyyəti, Azərbaycan, təhsil.

Giriş

İslam dünyasının ayrılmaz hissəsi olan Azərbaycan öz mədəni-mənəvi dəyərlərini yüzillər ərzində İslam dini dəyərləri əsasında yaratmış, xalqın Orta əsrlərdəki təhsilinin inkişafında bu dinin müstəsna əhəmiyyəti olmuşdur.

Azərbaycan alimlərinin yetişməsində yerli ziyalıların fəaliyyəti Azərbaycan şəhərlərinin özündə elm və mədəniyyətin inkişaf dərəcəsinə təsir etməklə bərabər, onu müəyyənləşdirməyə də kömək edir. Yerli ziyalılar öz biliklərini artırmaq üçün Azərbaycanda olan mədrəsələrlə yanaşı, uzun yollar qət edərək, xilafətin digər elm və təhsil ocaqlarını ziyarət edir, həqiqəti üzə çıxarmaq üçün elmi mübadilə aparır, elmi yaradıcılıqla bərabər tədrislə də məşğul olurdular.

Hörmət sahibi olmuş azərbaycanlı ziyalılar elm öyrətmək üçün Nizamiyyə mədrəsələrinə dəvət edilir, onlar isə mədrəsələrdə müxtəlif vəzifələrdə çalışaraq onun davamlı fəaliyyətində yaxından iştirak edirdilər.

Nizamiyyə mədrəsələri və yerli müdərrişlər

Təsadüfi deyil ki, Bağdaddakı Nizamiyyə mədrəsəsinin tikintisi başa çatan kimi, Nizamülmülk bu dövrdə dərinbilikli, ərəb dili sahəsində kamil əsərləri olan azərbaycanlı Xətib Təbrizini mədrəsə kitabxanasının müdiri, eyni zamanda, İ.Y.Kraçkovskinin təbirincə desək, ədəbiyyat kafedrasının “professoru” təyin edir və onun maaşını 10 dinardan 15 dinara qaldırır. Bağdaddakı Nizamiyyə mədrəsəsi açılan zaman Nizamülmülkün universitetə dəvət etdiyi müdərrişlərdən biri də Muinəddin Əhməd əl-Təntərani əl-Maraği olmuşdur. Əl-Maraği ömrünün sonunadək orada Xətib Təbrizi ilə birlikdə dərs demişdir.

Azərbaycanın Şirvan bölgəsi tarixən elm və mədəniyyət ocağı kimi məşhur olmuşdur. Şirvanlı ziyalılar Azərbaycanla yanaşı, xilafətin müxtəlif mədəniyyət mərkəzlərində də fəaliyyət göstərmişlər. Bağdada köçərək yaradıcılığını davam etdirən şirvanlı alim Məhəmməd ibn Üşeyr ibn Məruf Əbu Bəkr əş-Şirvani (v. 547/1152) haqqında məlumat verən ərəb müəllifi əs-Safadi onu dövrünün Hibbətullah ibn Mübarək ibn əs-Sakti kimi görkəmli alimi ilə yanaşı qoyur. O qeyd edir ki, Əbu Bəkr əş-Şirvani dövrünün digər alimləri ilə yanaşı, Şirvan alimlərindən elm öyrənmişdir.

Xilafət tərkibinə daxil olmuş digər ölkələr kimi, Azərbaycanda da adlarına mədrəsələr açılan görkəmli təhsil xadimləri olmuşlar. Bu mədrəsələrdən bir neçəsi haqqında əs-Siləfi xəbər verir. Azərbaycan ziyalılarının savadlanmasında rolu olmuş müdərrişlərdən biri Gəncədəki mədrəsədə tədrisə rəhbərlik etmiş Əbu Abdulla ət-Təbəri də qeyd olunmalıdır. Misirdən Azərbaycana səyahət edən Şeyx əs-Siləfi Gəncə mədrəsəsində fiqh və ədəbiyyat fənlərindən dərs deyən Əbu Abdullanın tədris fəaliyyətini bəyənərək tərifləmişdir. Nizamülmülkün Gəncədə açdığı mədrəsə haqqındakı məlumatı ilk dəfə olaraq bu müəllifin “Mücəm əs-Səfər” əsəri vasitəsilə əldə etmişik. Əs-Siləfi xəbər verir ki, Gəncədə Nizamülmülk qazı Əbu Abdulla Məhəmməd ibn Əli ibn Muhəmməd ət-Təbəri müdərriş kimi fəaliyyət göstərmişdir. Mədrəsəni Nizamülmülk onun atası üçün açdırmışdı. Əs-Siləfi Gəncə mədrəsəsindəki təhsilin səviyyəsi haqqında da xoş sözlər deyir. O göstərir ki, fiqh və ədəb elmi fənlərinin müdərrişi olan parlaqzəkali Əbu Abdulla buradakı tədrisə rəhbərlik edərkən yaxşı işləmiş, onun idarəçilik qabiliyyəti daha da artmışdı [1, s. 218]. Digər bir mədrəsəni əs-Siləfinin “Şafei əşhabələrinin imamlarından biri kimi” təqdim etdiyi Əbur-Ruh Fərəc ibn Übeydullah ibn Xələf əl-Xoyi açmışdı. “Azərbaycanın böyüklərindən və əş-Şafeinin dostlarından” olan bu görkəmli şəxs Bağdadda Əbu İshaq əş-Şirazidən təhsil alandan sonra öz şəhərinə qayıtmış və orada mədrəsə açmışdır. Əs-Siləfi yazır ki, əşhabələrdən bir qrup fəzilətli insan mədrəsədə təhsil alaraq irəli getmişdir. “Mücəm əs-Səfər” əsərində azərbaycanlı

müdərrislərlə yanaşı, Azərbaycan şəhərlərində fəaliyyət göstərmiş digər görkəmli müdərrislərin də adları çəkilir.

Mənbələrdə haqqında məlumat verilən, lakin günümüzədək gəlib-çatmayan “Tarixi-Azərbaycan” əsərinin müəllifi təbrizli Fəxrəddin Əbülfəz İsmail ibn əl-Müsənnə Bağdaddakı Nizamiyyə mədrəsəsində mühazirələr oxumuş, 580/1185-ci ildə Təbrizdə vəfat etmişdir.

Azərbaycanlı müdərrislər müəllimlik fəaliyyəti ilə yanaşı, hədis söyləməklə də məşğul olmuşlar. Bağdadda Əbu Məhəmməd Cəfər əl-Ərdəbili onlardan biri olmuşdur.

Yerli alimlərimiz isə həm öyrədir, həm də İslam mədəniyyətinin inkişafında xüsusi dəst-xətti olmuş alimlərdən öyrəndikləri elmləri digərlərinə öyrətdirdilər. Əbülvəfa Xəlil ibn Möhsün ibn Məhəmməd əl-Mərəndi, ürməvilərdən Əbulqənaim Qanim ibn Hüseyin və Əbülfəzl Məhəmməd ibn Ömər, Əbulqasim Mahmud Yusifi ibn Hüseyin əl-Bərzəndi ət-Tiflisi, Əbülhəsən Əli ibn Həsən ibn Əli əl-Məyanəci, Əbülfəzl Məhəmməd ibn Ömər ibn Yusif əl-Urməvi əl-Lavzi həmin görkəmli təhsil xadimlərinin davamçı nümayəndələri idilər.

Qazı Əbülhəsən Əli əl-Məyanəci Nizamiyyə mədrəsəsinin ilk müdiri Əbu İshaq əş-Şirazi (1003-1088) ilə birgə fiqhi tədris etmişdir. Əbu İshaq Miyanəli qazı haqqında yüksək fikirlər söyləmiş, onunla fəxr etdiyini, onun fikirləri ilə şerik olduğunu söyləyirdi [4, s. 321].

Bəzi görkəmli din xadimləri mədrəsə açaraq həmyerlilərinin maariflənməsində yaxından iştirak edirdilər. Şeyx əl-Siləfinin “Azərbaycanın böyüklərindən” hesab etdiyi Əbur-ravh Fərəc əl-Xoyi həm də şafei əshabələrinin imamlarından idi. Əs-Siləfi yazır ki, əshabələrdən bir qrup fəzilətli insan onun mədrəsəsində təhsil alaraq irəli getmişdir [3, s.183].

Ad-san qazanmış yerli müdərrislərlə yanaşı, Əbu Həmid əl-Qəzali, Əbu İshaq əş-Şirazi, əl-Kiyə əl-Hərrasi, Əbuttayyib ət-Təbəri kimi nəhəng elm və din xadimləri də azərbaycanlı ziyalıların elmi, bilikli fəqih kimi yetişməsində böyük əməyi olmuşdur. Şafei məzhəbi məktəblərindən birinin əsasını qoyan əşəri Əbu İshaq əş-Şirazi səlcuqların baş vəziri Nizamülmülklə sıcaq əlaqələri sayəsində Bağdadda böyük təsirə malik idi. O, Əşərizmin mərkəzi olan Bağdad Nizamiyyə mədrəsəsində 17 ildən çox fiqh fənnini tədris etmişdir. Əbu İshaq Nizamiyyə mədrəsəsinin ilk müdiri kimi uzun müddət ona başçılıq etmişdir. Bağdada gəlmiş azərbaycanlılardan Əbulqasim Mahmud Yusifi ibn Hüseyin əl-Bərzəndi ət-Tiflisi, Əbulvəfa Xəlil ibn Möhsün ibn Məhəmməd əl-Mərəndi, ürməvilərdən Əbulqənaim Qanim ibn Hüseyin və Əbülfəzl Məhəmməd ibn Ömərə fiqhi o öyrətmişdi [4, s.126].

Azərbaycanlı tələbələrlə görkəmli fəqihlərin müəllim-tələbə münasibətləri bəzən dostluq münasibətlərinə çevrilirdi. Əbu İshaq Şirazidən elm öyrənmiş urmiyalı fəzilətli şafei fəqih Məhəmməd ibn Ömər (v.e.h. 540/1145-cı ilin

ortasında) haqqında məlumat verən İbn əl-Əsir yazır ki, İmam Əbu İshaq onun vəfat etmiş ən sonuncu dostlarından olmuşdur [7, s.72].

Ərəb ədəbiyyatında azərbaycanlılara fiqhi öyrədən daha bir neçə müəllimin, o cümlədən Məhəmməd ibn Yəhya əz-Zəhli, imam Müvəffəq ibn Əbdülkərim əl-Hərəvi və Əsəd ibn Əbu Nəsr əl-Yəməninin də adları çəkilir [4, s.325-326]. Onlardan hər üçü Bərdə, Dərbənd və Sührəverddən olan həmyerlilərimizə fiqh fənnini tədris etmişlər.

Azərbaycanlıların təhsilində rolu olmuş müdərrişlərdən biri də nəhəng din xadimi Əbu Həmid əl-Qəzali idi. Qədim Yunanıstan, eləcə də Şərqi filosoflarının əsərlərini mükəmməl öyrənmiş Əbu Həmid əl-Qəzali İslam teologiyasını məntiq əsasında işləyib hazırlamışdı. 1091-ci ildə səlcuq vəziri Nizamülkün özünün Bağdadda təsis etdiyi Nizamiyyə mədrəsəsinə fiqh üzrə müdərriş təyin etmişdi. 1095-ci ildə Nizamülkün ismaililər tərəfindən öldürülməsindən sonra Əbu Həmid əl-Qəzali Nizamiyyədə tədrisi tərk edərək, Bağdaddan Beytül-Müqəddəsə köçmüşdü. Bu zamanlar onun artıq zahidə çevrildiyi dövrdür.

Əbu Həmid tədrisi üç il tərk etmiş, sonra qayıdaraq Həcc ziyarətinə getmiş, daha sonra vətəninə qayıtmışdır. “İhya” kitabını da bu müddətdə yazmışdır. Əbu Həmidin tədrisi tərk etdiyi 3 il ərzində, artıq qardaşı tədrisdə onun adından çıxış etmişdi. Tədris vaxtı Bağdada təhsil almağa yollanmış bir çox azərbaycanlı onun yanında təhsil alaraq elm öyrənmişdir. Xaric olandan üç il sonra qayıdaraq, Həcc ziyarətinə getmiş, daha sonra vətəninə qayıtmışdır. Onun “İhya ulum əd-din” əsərinin əlyazmasının respublikanın Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunması Azərbaycan elmi mühitində bu əsərin öz payının olduğunu göstərir.

Ərəbdilli ədəbiyyatda Əbu Həmid əl-Qəzalidən elm öyrənmiş bir çox azərbaycanlı haqqında məlumat verilir. Onun dərslər dediyi tələbələr arasında şafei fəqih Həkim ibn İbrahim ibn Həkim əl-Ləkzi əd-Dərbəndinin də adı çəkilir. Həmyerlimiz Bağdadda onun yanında fiqhi öyrənmişdir [7, s.70].

“Kamal” ləqəbi ilə tanınan Əbülfütuh Nəsrulla ibn Mənsur ibn Səhl əd-Düveyni əl-Xeyri fəqih, əməlisəlah, saf bir adam idi. Bağdadda əl-Qəzalidən fiqhi öyrənmişdi [4, s.574]. Görkəmli nəzəriyyəçi, ilahiyyatçı fəqih Əbu Həmid Məhəmməd ibn Məhəmməd ət-Tusi (1058-1111) Tusda (Xorasan) doğulmuş, Nişapurda əşəri əl-Cüveyninin tələbəsi olmuşdur. Qədim Yunanıstan, eləcə də Şərqi filosoflarının əsərlərini mükəmməl öyrənmiş Əbu Həmid əl-Qəzali İslam teologiyasını məntiq əsasında işləyib hazırlamışdı. Əbülhəsən Əşəri məntiq müddəaları ilə sünnənin vəhdətini yaratdığı kimi, Əbu Həmid Qəzali də Əbülqasim əl-Qüşeyridən sonra mötədil sufizm ilə ortodoksal İslamı yaxınlaşdırmağa, bərişdirməyə çalışmış və buna ilk dəfə məhz o, müvəffəq olmuşdur [10].

Azərbaycanlı fəqihlərin müəllimlərindən biri də Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demiş əl-Kiya əl-Hərrasi olmuşdur. Sufi şafei əşari alim əl-Kiya əl-Hərrasi kimi məşhur olan Şəms əl-İslam İmadəddin Əbülhəsən Əli ibn Məhəmməd ət-Təbəri (v. e. 504/1110) Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Üşeyr əş-Şirvaniyə fiqhi öyrətmişdir [4, s. 443]. O, Nişapurdakı Nizamiyyə mədrəsəsinin ilk rəhbəri məşhur imam əl-Cüveyninin (v. 478/1086) tələbəsi olmuşdur. Əl-Kiya əl-Hərrasi Nizamiyyə mədrəsəsində əl-Qəzali ilə birlikdə fiqhdən dərs demişdir. Özünün “Təlxis” əsərində Təbəristan haqqında məlumat verən əl-Bakuvi əl-Kiya əl-Hərrasini oradan mənşəyini götürmüş məşhur alimlərdən biri kimi təqdim edir. Əl-Bakuvi yazır ki, ləyaqətli insan olan alim Şeyx əl-Kiya əl-Hərrasi Əbu Həmid əl-Qəzalinin davamçısı olmuşdur [11, s.76].

Bağdaddakı Nizamiyyə mədrəsəsində əməlisaleh fəqihlərdən olan Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Üşeyr ibn Məruf əş-Şirvani İlkiya əl-Hərrasidən fiqhi öyrənmişdir. Əbu Bəkrə istinadən müqri Əbulxeyr Mübarək ibn Hüseyn Qəssal əs-Səmaniyə hədis nəql etmişdir [4, s.443].

Ərəb müəllifləri xilafətin İslam mədəniyyətində özünəməxsus yeri olmuş görkəmli alimləri haqqında məlumat verərkən, onların müəllimlərinin adlarını çəkməyi də unutmur, ziyalıların müəllimlərini fəxarətlə yad edirdilər.

“Davadariya” xanəqahının şeyxi olmuş Mahmud ibn Əli ət-Təbrizi (719/1319) “əş-Şafeiyyə” mədrəsəsində dərs demişdir [12, s.64]. Dəməşq Universitetində təhsil almış İbn əs-Sabuni xəbər verirdi ki, Əbül-Qasım ibn Ruvaha əl-Ənsari kimi alim şeyx Azərbaycanın Şirvan bölgəsindən olan Əbülhəsən əl-Müfəddidin tələbəsi olmuşdur [8, s. 316]. Əbülhəsən ona qiraətdən dərs demişdir. İbn əs-Sabuninin özünün Dəməşqdə mühazirələrini dinlədiyi digər azərbaycanlı ziyalı h.560/1164-cü ildə anadan olmuş Əbu Şəfa Xəlil ibn Əhməd ibn Xəlil ət-Təbrizi 655/1257-ci ildə vəfat edənə qədər burada qalaraq fəaliyyətini davam etdirmiş, Dəməşqdə sufilərin qəbiristanlığında dəfn edilmişdir [8, s.55].

Mənbələrdə tez-tez Əbuttayyib ət-Təbərinin azərbaycanlı ziyalıların müəllimi kimi adı çəkilir. Onların arasında fiqhi məsələlərdə imam sayılan Əbubəkr Zəncəvi, fiqhi Bağdadda Qazı Əbutəyyib Təbəridən öyrənmişdir. əs-Siləfi qeyd edir ki, onun dərs yoldaşı Şeyx Əbu İshaq Şirazi olmuşdur. Müəllif əlavə olaraq bildirir ki, bu, fəxr etmək üçün yetər [3].

Fiqhi qazı Əbu Tayyibdən öyrənənlərdən biri də marağalı şafii fəqih İmam Əbu Turab Əbdülbaqi ibn Yusib ibn Əli ibn Salih ibn Əbdülməlik əl-Maraği idi. İmamın yanından xaric olandan sonra Nişapurda məskunlaşmış, oranın müftisi olmuşdur [7, s.119].

Zəmanəsinin məşhur və fəzilətli adamlarından biri sayılan Qazı Əbülhəsən Əli ibn Həsən ibn Əli əl-Məyanəci Bağdada gələrək, fiqh elminə vaqif olmaq üçün qazı Əbuttayyib Təbəriyə üz tutmuşdur. Oradan çıxandan sonra

Nişapura gəlmiş, müfti işləmişdir. Hərtərəfli biliyə malik olan fəqih dilçiliyi və ədəbiyyatı da mükəmməl bilirdi.

“Mücm əs-Səfər” əsərində Arran bölgəsinin mədəni həyatı haqqında da qiymətli məlumatlar var. Gəncə şəhərinin əyanlarından olan və fiqh və ədəb elmində xüsusi fəzilətləri olan Tahir əl-Cənzi (gəncəli – N.Ə.) arasında onun həmyerlisi bərdəli Əbülfəzl Şəban ibn Əli ibn Məhəmməd əl-Bərdəi və fiqh üzrə müəllimi Əbülfəz əl-Bərdəi haqqındakı məlumat yenidir.

Nəticə

Beləliklə, belə nəticəyə gəlmək olar ki, Yaxın və Orta Şərq xalqları ilə birlikdə azərbaycanlı alimlərin aparıcı qüvvələrinin böyük bir hissəsinin formalaşmasının başa çatmasında həmyerlilərimizlə yanaşı, xilafətin digər görkəmli din xadimlərinin çox mühüm və məhsuldar rolu olmuşdur. Bu isə onu göstərir ki, Azərbaycanın təhsil ənənəsinin möhkəm bazası, yerliçilik ənənələri olmuşdur. Mənsur ibn Mümkan əl-Mərəndinin özü barəsində yazdığı bu şeirdə deyilir: mənə deyirlər dürr toplamaq qəlbi qüvvətləndirir, bu, mümkün deyil, ağıl bunu qəbul etmir, çünki mən qəlbimi ağıl və zəka dürrü ilə doldurmuşam, bu dürrü o qədər çoxaldıram ki, xəstəlikdən şəfa tapım. XI əsrdə yazılmış Urmiyə katibinin bu kəlamı nəinki dövrü üçün, eyni zamanda, müasir zamanda da gənc nəslin tərbiyəsi üçün əhəmiyyətini saxlayır.

ƏDƏBİYYAT

1. Əliyeva N.A. Azərbaycanda islam mədəniyyəti (VII-XIII). Bakı, “Elm və təhsil”, 2017, 488 s.
2. Əliyeva N.A. Azərbaycan Yaqut əl-Həməvinin əsərlərində. Bakı, “Çaşıoğlu”, 1999, 244 s.
3. Əliyeva N.A. Şeyx əs-Siləfi və Azərbaycan. B., “Elm və təhsil”, 2016, 160 s.
4. Əs-Səmani. Kitab əl-Ənsab. Beyrut, I-V c., 1998.
5. Əs-Sübki. Tabaqat əş-şafiiyyə əl-kubra. Hələb, 1958, IV c.
6. Əliyeva N.A. İbn Makula (1030-182) azərbaycanlı ziyalılar haqqında. Bakı, “Turxan”, 2014, 148 s.
7. İbn əl-Əsir. Əl-Lubəb fi təhzib əl-Ənsab. Qahirə, 1369.
8. İbn əs-Sabuni. Kitab təkmilət ikməlil-ikməl fi-l-ənsab va-l əsma' va-l əlqab. Mustafə Cavadın nəşri. İraq, 1377/ 1957.
9. İbn Kəsir. Əl-bidəyə va-n-nəhayə. VI c.
10. Məmmədov Z.C. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, İrşad, 1994.

11. Ал-Бакуви Абу ар-Рашид. Китаб талхис ал-асар ва аджаиб ал-малик ал-каххар / пер. и комм. З.М.Буниятова. М., Наука, 1971.
12. Буниятов З.М. Новые материалы о видных деятелях Азербайджана в эпоху средневековья (статья третья) // Изв.АН Аз.ССР, Серия истории, философии и права, 1980, №2.

д-р ист. наук, доц. Наргиз Алиева

РОЛЬ МЕСТНЫХ И ДРУГИХ ДЕЯТЕЛЕЙ НАУКИ ИСЛАМСКОГО МИРА В ФОРМИРОВАНИИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ

РЕЗЮМЕ

Азербайджан, будучи неотъемлемой частью мусульманского мира, на протяжении сотен лет создавал свои духовно-культурные ценности, опираясь на религиозные основы ислама. Эта религия занимала исключительное место в образовании народа в средние века. Местная интеллигенция с целью приобретения новых знаний наряду с медресе, находящимися в Азербайджане, посещала и другие учреждения науки и образования Халифата, порой преодолевая долгий путь. С целью выявления истины они проводили научный обмен и, помимо научного творчества, занимались обучением. Пользувавшихся авторитетом азербайджанских ученых приглашали в медресе Низамийе, чтобы они передавали свои знания. Занимая различные должности в учебных заведениях, они принимали непосредственное участие в их деятельности.

Ключевые слова: средневековье, исламская культура, Азербайджан, образование

Nargiz Aliyeva, Doctor of Historical Sciences

**ROLE OF LOCAL AND ISLAMIC WORLD SCHOLARS
IN THE DEVELOPMENT OF AZERBAIJANI EDUCATORS
OF THE MEDIEVAL PERIOD**

ABSTRACT

Being an integral part of the Muslim world, Azerbaijan developed its moral and cultural values on Islamic principles for hundreds of years. In the Middle Ages, this religion played a primary role in the education of people. Apart from madrassas in Azerbaijan, local intellectuals visited other scientific and educational institutions of the Caliphate to acquire new knowledge. They joined scholarly discussions to determine the truth, and in addition to scholarly activities, they were also involved in education. Prominent Azerbaijani scholars were invited to Nizamiyya madrasa to develop their knowledge. They held various positions in educational institutions and directly participated in the activities of madrassas.

Keywords: *medieval, Islamic culture, Azerbaijan, education*

CƏNUBİ QAFQAZDA İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNİN ÖYRƏNİLMƏSİNDƏ ARXEOLoji TƏDQİQATLARIN ROLU VƏ ƏHƏMİYYƏTİ

*t.e.d. Tarix Dostiyev,
Bakı Dövlət Universiteti
tarikh.dostiyev@mail.ru*

XÜLASƏ

Məruzədə Cənubi Qafqazda müsəlman mədəniyyətinin öyrənilməsində arxeoloji tədqiqatların rolu və əhəmiyyəti nəzərdən keçirilir. İslamın qəbulu və yayılması ilə maddi və mənəvi mədəniyyətdə əsaslı dönüş baş verdi. Yerli islamaqədərki ənənələrin transformasiyası, inteqrasiya proseslərinin inkişafı nəticəsində və innovasiyalar əsasında regionda İslam mədəniyyəti təşəkkül tapır. Mədəni əlaqələr genişlənir, urbanizasiya standartları bərqərar olur. IX –X əsrlərdə şəhər landşaftında müsəlman dini binalarının – məscid, minarə, mədrəsə, türbə və s. hakim olduğu yeni tip şəhər formalaşır. İslamın yayılması ilə müsəlman dəfn adəti yayılır.

Arxeologiya müsəlman cəmiyyətinin mədəniyyətini, iqtisadiyyatını, məişətini öyrənmək üçün yeni imkanlar açır və İslam sivilizasiyasının tarixinin, müsəlman cəmiyyətinin mədəni-dini həyat mənzərəsinin bərpası üçün mötəbər mənbələr və yeni dəlillər elmi dövriyyəyə daxil etməyə qadirdir.

Açar sözlər: Cənubi Qafqaz, İslam arxeologiyası, müsəlman şəhəri, müsəlman dəfn adəti.

Giriş

İslamın zühuru və xilafətin yaranması dünya tarixində köklü, sistemli dəyişikliklərə səbəb olan epoxial hadisələrdən hesab olunur. İslam mədəniyyətinin təşəkkülü və inkişafı ilə müsəlman ölkələri coğrafiyasında, o cümlədən Cənubi Qafqazın maddi mədəniyyətində əsaslı dəyişikliklər baş verdi. Müsəlman mədəniyyəti abidələrinin öyrənilməsi fənlərarası tədqiqatları önə çəkir, xarakter etibarilə biri-digərini tamamlayan bir neçə elm sahəsi, ilk növbədə, arxeologiya, din tarixi, paleoqrafiya, epiqrafika, incəsənət və memarlıq tarixi üzrə tədqiqatlarının nəticələrinin təhlilinə üstünlük verilir.

İslam arxeologiyası

Müasir arxeologiya elminin xüsusi istiqamətlərindən olan İslam arxeologiyasının başlıca vəzifəsi müsəlman sivilizasiyasının tarixinin və müsəlman cəmiyyətinin mədəni-dini həyatının tam, daha dolğun bərpa məqsədi ilə maddi mədəniyyət qalıqlarının aşkarlanması, toplanması, təhlil və şərh edilməsindən ibarətdir. İslam arxeologiyasının tədqiqat obyektləri Orta əsr müsəlman mədəniyyəti abidələridir. Bəzi tədqiqatçılar İslam arxeologiyası predmetinin bir neçə qarşılıqlı əlaqəli istiqamətdən ibarət olduğunu qeyd edirlər: 1) dini təyinatlı tikililər və onların tərtibat ayrıntıları; 2) qeyri-dini təyinatlı, amma müsəlman icmasının fəaliyyəti üçün əhəmiyyətli olan müsəlman şəhərinin simasının formalaşmasında önəmli rol oynayan memarlıq tikililəri və qurğular – ictimai təyinatlı hamamlar, su təchizatı qurğuları, kanalizasiya şəbəkəsi və s.; 3) ibadətə bağlı əşyalar – canamaz, Quran qabları və s.; 4) xatirə-qəbir abidələri və onlarla bağlı əşyalar; 5) dini təyinatlı – hifzedici şəxsi əşyalar (amuletlər, gözmuncuqları, ərəbyazılı, dini məzmunlu qablar və əşyalar); 6) müsəlman sikkələri; 7) cəmiyyətdə İslam üçün səciyyəvi müəyyən dini qadağaların mövcudluğunu sənədləşdirən arxeoloji tapıntılar [18, c.13-14]. Nəzərə almaq lazımdır ki, İslam arxeologiyası yalnız qeyd olunan istiqamətlərlə məhdudlanmır, bütövlükdə İslam sivilizasiya tarixini və İslam mədəniyyətini öyrənir.

Müsəlman şəhərinin İslamın yayılması və inkişafında rolu və əhəmiyyəti

Arxeoloji tədqiqatlar İslamaqədərki maddi mədəniyyətin transformasiya olunaraq yeni ideologiyaya uyğunlaşması, yerli ənənələr və innovasiyaların uğurlu çulğalaşması nəticəsində parlaq İslam mədəniyyətinin təşəkkül tapmasını izləməyə imkan verir, Erkən İslam dövründə (VII-X əsrlər) formalaşan müsəlman şəhərinin İslam mədəniyyətinin yayılmasında və inkişafında başlıca mərkəzə çevrildiyini sənədləşdirir. Şamaxı, Dərbənd, Bərdə, Gəncə, Beyləqan, Şəmkir, Tiflis, Naxçıvan, Dəbil, Kiran və digər Cənubi Qafqaz şəhərləri Yaxın və Orta Şərqi müsəlman şəhərlərinin keçdiyi inkişaf yolunu keçmiş, oxşar səciyyəvi topoqrafik hissələrə malik olmuşdur. Müsəlman şəhəri üçün üçhissəli topoqrafik quruluş və şəhərin simasını müəyyənləşdirən monumental tikililərin yeni tipləri: came və məhəllə məscidləri, minarələr və müsəlman memarlığının digər ictimai-dini binaları səciyyəvi idi. Binalarının tikintisində çatma tağlar, tağ-tavanlar, günbəzlər, çatmatağlı portallar, şəbəkəli pəncərələr, stalaktit karnizlər kimi konstruktiv elementlərdən, interyerin bədii tərtibatında gəc üzrə oyma bəzəklərdən istifadə olunurdu (10, s. 183-190).

Şəhərlərin simasını məscid, minarə, mədrəsə kimi dini binalar, türbələr kimi monumental xatirə abidələri müəyyənləşdirirdi. Dərbənd və Şamaxı Cümə məscidləri Qafqazda ən qədim camelər olub, VIII əsrin birinci yarısında inşa edilmiş, istər plan quruluşu, istərsə də daxili fəza həlli Suriyanın erkən sütunlu məscidlərini xatırladır. Arxeoloji qazıntılar Şamaxı Cümə məscidinin dəfələrlə təmir və bərpa olmasına baxmayaraq, ilkin plan quruluşunu qoruyub saxladığını təsdiqləmişdir (14). Arxeoloji qazıntılar nəticəsində məscidin həyətində bir-birindən 7 m aralı olmaqla iki minarənin qalıqları aşkarlanmış, Cümə məscidinin qoşaminarəli olduğu, minarələrin XI-XII əsrlərin arasında tikildiyi müəyyənləşdirilmişdir. Azərbaycanın erkən məscidlərindən olan Ərdəbil Cümə məscidinin şərq və şimal tərəflərində aparılan arxeoloji qazıntılar nəticəsində məscidin əsas binasının qədim bir binanın, atəşkədənin xarabalıqları üzərinə tikildiyi müəyyənləşdirilmiş, IX-X yüzilliklərə aid kitabələr tapılmış, Səlcuqlar dönəminə aid günbəzxana sütunları üzə çıxarılmış, məscid binasının qərb divarından 16,40 metr aralıda yerləşən minarənin vaxtilə məscid binasına bitişik olduğunu təsdiqləyən tikinti qalıqları aşkarlanmışdır (12). Xaraba-Gilanda tədqiq olunan Cümə məscidi ikimərtəbəli olmuş, birinci mərtəbə daşdan, ikinci mərtəbə və dam örtüyü isə bişmiş kərpicdən hörülmüşdü. İkinci mərtəbə, demək olar ki, tam dağılmışdır. Tikinti üslubuna görə, Kiran Cümə məscidinin XI-XII əsrlərdə inşa olunduğu ehtimal edir. Arxeoloji qazıntılar Bakıda İçərişəhərdə yerləşən, XI əsrə aid Məhəmməd məscidinin həcm-məkan quruluşuna aydınlıq gətirmiş, onun ikimərtəbəli olduğunu, ibadət salonunun altında 30 m² sahəyə malik, çatma tağ-tavanlı otağın olduğu üzə çıxarmışdır (4, s. 65-68). Məscidin İslamdanəvvəlki məbədin qalıqları üzərində inşa edildiyi ehtimal olunur.

Şəhər memarlığında bədii tərtibata diqqətin artması dövrün xarakterik əlamətlərindən biri idi. Bədii tərtibatda ornamentalizmə və xəttatlığa üstünlük verilir. Ornament təkcə bədii-estetik təsir vasitəsi olmayıb, həm də ideya-məzmun yükü daşıyırdı. Binaların bədii tərtibatında xəttatlıq geniş tətbiq edilir, Qurandan və hədislərdən nümunələr həkk olunurdu. Müqəddəs Kitabın sehrkar gücünə inam bəzi ayə və surələrin, xüsusilə məşhur olmasını şərtləndirmişdi [17, c. 6]. Diniməzmunlu, gözəl xətlə binaların üzərinə həkk olunmuş kitabələr ideya yükü daşımaq, informasiyanın ötürülməsi ilə yanaşı, həm də dekorativ təyinata malik olub göz oxşayırdı.

Arxeoloji qazıntılar nəticəsində üzə çıxarılmış faktik maddi dəlillər şəhər idarəsinin abadlığın qayğısına qaldığını, zəruri tədbirlər gördüyünü təsdiqləyir. Şəhər abadlığının yüksək səviyyəsi şəhər əhalisinin ümumi mədəni səviyyəsinin öz dövrünə görə yüksək olması, qədim ənənələrinin yaşaması, iqtisadi-mədəni əlaqələrin genişlənməsi, İslam dininin gigiyena ilə bağlı ciddi tələbləri ilə bağlı idi.

Arxeoloji tədqiqatlar Cənubi Qafqazda sənətkarlıq istehsalının bütün sahələrinin müsəlman Şərqi üçün ənənəvi sənət sahələri olduğunu göstərir. Xüsusilə bədii sənət sahələrinin müxtəlifliyi və istehsal olunan məhsulun yüksək bədiiliyi diqqətəlayiqdir. İslamın tələblərinə uyğun dekorativ-tətbiqi sənətlərdə yeni üslub təşəkkül tapıb inkişaf edir. Arxeoloji qazıntılarda kütləvi tapıntı olan keramika İslam incəsənətinin səciyyəvi xüsusiyyətini daha qabarıq büruzə verir. Burada ornament, kalliqrafiya və təsviri motivlər kamilliklə və ahəngdarlıqla uzlaşır. Dekorativ-tətbiqi sənətlərdə kalliqrafiya bəzən ornamentin bir forması kimi çıxış edir. İnformasiyanın rəmzlərlə verilməsi, həndəsi, nəbati və epiqrafik elementlərdən mürəkkəb kompozisiyaların yaradılması, abstraktlığa meyil Orta əsr Azərbaycan incəsənəti üçün səciyyəvidir. Keramika üzərində ərəb dilində xeyir-duaların yazılması geniş yayılmışdı. Bəzən keramika üzərində xeyir-dua sözlərlə deyil, ayrı-ayrı hərflərdən ibarət simvollarla verildirdi. Misal olaraq, Şəmkir şəhər yerindən arxeoloji qazıntılar nəticəsində tapılan şirli keramika üzərində simvol olaraq “mim”, “nün” və “sin” hərfləri həkk edilmiş nümunələri göstərmək olar [15, c. 662].

Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan numizmatik materiallar Cənubi Qafqazda, artıq erkən İslam dövründən üzərində kufi yazılı müsəlman rəmzi olan sikkələrin zərb olunduğunu sənədləşdirir. Hər bir sikkənin aversində, adətən, dini rəmz – *“Allahdan başqa Tanrı yoxdur. O, təkdir. Onun şəriki yoxdur”* həkk edilirdi. Aversdə habelə sikkənin zərb yeri və ili yazı ilə göstərilirdi. Reversdə Quranın “İxlas” surəsi həkk olunurdu: *“Allah təkdir. Allah əbədidir, doğmayıb, doğulmayıb və Ona bərabər heç kəs yoxdur”*. Bunun ardınca dairəvi yazıda *“Məhəmməd Allahın elçisidir, həqiqi din və hidayət ilə göndərilib ki, müşriklərin (çoxallahlıların) dirənişinə rəğmən onu bütün dinlərdən yüksəklərə ucalt-sın”* ifadə olunurdu (11).

Arxeoloji tədqiqatlar İslamın yayılması ilə maddi mədəniyyətin geyim və bəzəklər, yemək və içkilər kimi kateqoriyalarına təsirini müəyyən dərəcədə izləməyə imkan verir.

Xanəqahlar və onların arxeoloji tədqiqi

Azərbaycanda sufizmlə bağlı başlıca dini kompleks olan xanəqahların bir qismi arxeoloji tədqiqatlarla öyrənilib. Hacıqabul rayonunda yerləşən Pir Hüseyn xanəqahı 1939-1940-cı illərdə, Şamaxı rayonunun Göylər kəndindəki Pir Mərdəkan xanəqahı 1972-1973-cü illərdə, Füzuli rayonunda Babı Yaqub xanəqahı 1939-1940-cı və 2011-2012-ci illərdə arxeoloji qazıntılarla tədqiq olunub. Pir Hüseyn xanəqahında arxeoloji qazıntılar nəticəsində minarə ilə türbə arasındakı tikililərin qalıqları üzə çıxarılib. Pir Mərdəkan xanəqahında aparılan arxeoloji qazıntılarla kompleksin kompozisiya plan sxeminə, onun konstruktiv elementlərinə

dair yeni faktlar üzə çıxarılmış, tamamilə uçmuş minarənin yeri müəyyən-ləşdirilmiş, xanəgahın yaxınlığındakı karvansara və təsərrüfat təyinatlı binaların qalıqları tədqiq edilmiş, kompleksin XII əsrə aid olduğu dəqiqləşdirilmişdir. Şeyx Babı Yaqub xanəgahında 1939-1940-cı illərdə səkkizküncü türbə tədqiq olunmuşdur. 2011-2012-ci illərdə arxeoloji qazıntılar kompleksdə dörd sahədə – 2700 m² sahədə aparılmış, məscid, hücrələr, yardımçı otaqlar, dördkünc plana malik türbə, kompleksi əhatə divarın qalıqları açılaraq tədqiq edilib (1). Arxeoloji tədqiqatlar Babı Yaqub xanəgahının XIII-XIV əsrlərdə Cənubi Qafqazda mühüm dini mərkəz olmasını təsdiqləməyə imkan vermişdir.

1964-cü ildə Bakıda – İçərişəhərdə Qız qalası yaxınlığında üzə çıxarılmış kompleksin də xanəgah tipli dini kompleks olmasını ehtimal etmək olar (7, s. 343-357; 8, s. 184-199). 1990-1993-cü və 1998-ci illərdə isə arxeoloji qazıntılar nəticəsində bu komplekslə əlaqəli XI əsrə aid məscid üzə çıxarılmış, həmin məscidin ilahiyatçı Baba Kuhi Bakuviyə mənsubluğu ehtimalı irəli sürülmüşdür [5, s. 75-76; 6, s. 99-103].

Müsəlman dəfn adəti

Dəfn adətinin formalaşmasında, söz yox ki, dini tələblər vacib, təyin edici xarakter daşıyır. İslamın qəbulu öz təcəssümünü müsəlman dəfn adətinin yayılmasında tapdı. Arxeoloji qazıntılar zamanı aşkarlanan və tədqiq edilən müsəlman qəbirləri ümumilikdə İslam dövründə dəfn adətinin başlıca xüsusiyyətlərini izləməyə imkan verir. Arxeoloji tədqiqatlarda müsəlman dəfn adətinin sabit səciyyəvi xüsusiyyəti olaraq iki əlamət qeydə alınır: qəbir avadanlığının olmaması və ölünün üzünün qıbləyə çevrilməsi (2, s.102). Azərbaycanda erkən müsəlman dəfn adətini öyrənmək nöqtəyi-nəzərindən Dərbənd və Qəbələ nekropollarında aparılmış arxeoloji tədqiqatların elmi əhəmiyyəti böyükdür. Dərbənddə 1977-ci ildə Narınqaladan 50-60 m cənubda, 2015-ci ildə isə şəhər qala divarlarından 130 m şimal-qərbdə erkən müsəlman qəbiristanı aşkarlanaraq tədqiq edilib (13, c.422-424; 16, c. 126-129). Quruluşuna görə həmin qəbirlər üç tiplə – sapma qəbirlər, adi torpaq qəbirlər və uzununa divarları möhrə bloklarla hörülmüş qəbirlərlə təmsil olunub. Avadanlığın olmadığı bu qəbirlərdə uşaq, yeniyetmə və yaşlı insan skeletlərinə rast gəlinib. Skeletlər şərq-qərb istiqamətdə olmaqla başı qərbə, üzü qıbləyə çevrilib. Qəbələdə erkən müsəlman qəbiristanı Kamaltəpədə tədqiq olunub. Burada qəbirlərin içərisi bişmiş kərpiclərlə hörülmüşdü. Skeletlərin vəziyyətinə görə ölü qəbirdə sağ çiyini üstə, uzadılmış halda, başı qərbə, üzü qıbləyə istiqamətlənmiş vəziyyətdə qoyulmuşdu (9, s. 99-101). Erkən müsəlman qəbirləri Bəndovan, Şabran şəhər qəbiristanlarında, IX Sandıqtəpə abidəsində də qeydə alınmışdır. Arxeoloji dəlillər,

artıq erkən İslam dövründə müsəlman dəfn adətinin Azərbaycanda geniş yayıldığını təsdiqləməyə əsas verir.

Nəticə

Arxeoloji tədqiqatlar Cənubi Qafqazda İslam dininin yayılması, artıq erkən İslam dövründə hakim ideologiyaya çevrilməsi, maddi və mənəvi mədəniyyətdə ümummüsəlman xüsusiyyətlərinin yaranması, İslam sivilizasiyası üçün səciyyəvi olan urbanizasiya proseslərinin bu bölgədə də sürətlənməsi, İslam dəyərlərinə əsaslanan, istehsal, mədəni və intellektual potensialın cəmləşdiyi, tərəqqi ocağı olan yeni tip şəhərin – müsəlman şəhərinin formalaşması və inkişaf etməsini mötəbər, faktik materiallarla təsdiqləyir. İslamın yayılması ilə müsəlman dəfn adəti yayılır və hakim dəfn adətinə çevrilir. İslam arxeologiyası müsəlman ölkələrinin mədəniyyəti və tarixi üzrə elmi dövrüyyəyə mötəbər, təkzibolunmaz mənbələr və yeni dəlillər daxil edir və İslam sivilizasiyasının obyektiv qiymətləndirməsini təmin edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Alməmmədov X.İ., Quluzadə N.N. Şeyx Babı xanəqahında aparılmış arxeoloji qazıntılar //Azərbaycanda arxeoloji tədqiqatlar-2012.- Bakı: “Xəzər Universiteti” nəşr., 2013, s. 246-256.
2. Dostiyev T.M. Azərbaycanın erkən müsəlman qəbiristanlarının arxeoloji tədqiqinə dair // Dövlət və Din, 2018, № 4, s. 101-105.
3. Xəlilov M.C. Sandıqtəpə abidələr kompleksində tədqiqatlar (2013-2014-cü illər) // Azərbaycan arxeoloji tədqiqatlar 2013-2014. Bakı: Xəzər Universiteti nəşr., 2015, s. 261-267.
4. İbrahimov F.Ə. İçərişəhərdə 1988-ci ildə aparılan arxeoloji qazıntılar. Azərbaycanda arxeologiya və etnoqrafiya elmlərinin son nəticələrinə həsr olunmuş elmi konfransın materialları. Bakı: Bilik, 1992. s.65-68.
5. İbrahimov F.Ə. Bakıda ən qədim memarlıq abidəsi. //Azərbaycan jurnalı, 1999, №2-3, s. 75-76.
6. İbrahimov K.F. Qız qalası qarşısındakı abidələr haqqında bəzi mülahizələr. // Azərbaycan arxeologiyası və etnoqrafiyası, 2004, №1. s. 99-103.
7. İsmizadə Ö.Ş., Ciddi H. Bakı Qız qalası yaxınlığında aşkarlanmış abidə haqqında. // AMM. VII c, Bakı: Elm, 1973. s. 343-357.
8. İsmizadə Ö.Ş., Ciddi H. Bakı Qız qalası yaxınlığındakı abidədən tapılan məzar daşları haqqında. // AMM. VIII c, Bakı, 1976. s. 184-199.

9. Qədirov F.V. Kamaltəpədə arxeoloji kəşfiyyat qazıntılarının nəticələri // Azərbaycan SSR EA Xəbərləri, Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası, 1988, №1, s. 98-104.
10. Qiyasi C. Nizami dövrü memarlıq abidələri. Bakı: İşıq, 1991, 264 s.
11. Rəcəbli Ə. Azərbaycan sikkələri. Bakı, 2012.
12. Şəhbəzi Şiran H.E. Ərdəbil bölgəsinin orta əsr arxeoloji abidələri. Tarix üzrə fəlsəfə doktoru diss. aftoref., 2014, 26 s.
13. Гаджиев С.М., Таймазов А.И., Будаичиев А.Л., Абдуллаев А.М., Абиев А.К. Открытие и исследование раннемусульманского некрополя в Дербенте // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа». Материалы международной научной конференции (Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г.) Карачаевск, 2018. С.422-425.
14. Джидди Г.А. Средневековый город Шемаха (IX-XVII вв.). Баку: Элм, 1981, - 176 с.
15. Достиев Т.М. Поливная керамика средневекового города Шамкир // Поливная керамика Средиземноморья и Причерноморья X-XVIII вв. Казань - Кишинев: Изд-во «Stratum plus», 2017, с. 639-674.
16. Кудрявцев А.А. Дербентский могильник // Древние культуры Северо-Восточного Кавказа. Махачкала: Институт истории, языка и литературы Даг. ФАН СССР, 1985. С.125-146.
17. Неймат М.С. Мемориальные памятники Азербайджана (XII - начала XIX вв.). Баку: Элм, 1981, с. 41 + 75 илл
18. Ситдигов А.Г., Измайлов И.Л. Мусульманская археология: объем и содержание понятия / Поволжская археология, № 2 (16) 2016, с. 8-17.

д-р ист. наук Тарих Достиев

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ

РЕЗЮМЕ

В докладе рассматриваются роль и значение археологических исследований в изучении мусульманской культуры на Южном Кавказе. С принятием и распространением ислама произошёл коренной перелом в материальной и духовной культуре. В результате трансформации местных доисламских традиций, развития интеграционных процессов и на ос-

нове инновации формировалась мусульманская культура в регионе. Расширяются культурные связи, утверждаются урбанизированные стандарты. В IX-X вв. утвердился новый тип города, в котором мусульманская культовая архитектура - мечети, минареты, медресе, мавзолеи являлись доминантом городского ландшафта. С распространением Ислама появляется и утверждается мусульманский обряд погребения.

Археология открывает новые возможности изучения культуры, экономики, быта мусульманского общества и способна вводить в научный оборот независимые источники и новые данные для реконструкции истории мусульманской цивилизации и культурно-религиозной жизни мусульманского общества на Кавказе.

Ключевые слова: Южный Кавказ, Исламская археология, мусульманский город, мусульманский обряд погребения.

Tarikh Dostiyev, Doctor of Historical Sciences

THE ROLE AND IMPORTANCE OF ARCHAEOLOGICAL RESEARCH IN THE STUDY OF ISLAMIC CULTURE IN THE SOUTH CAUCASUS

ABSTRACT

The report examines the role and importance of archaeological research in the learning of Muslim culture in the South Caucasus. With the adoption and spread of Islam, there was a radical change in material and spiritual culture. As a result of the transformation of local pre-Islamic traditions, the development of integration processes and on the basis of innovation, Muslim culture was formed in the region. Cultural ties are expanding, urbanized standards are being adopted. In IX-X centuries a new type of city was established, in which Muslim religious architecture – mosques, minarets, madrasas, and mausoleums – dominated the urban landscape. With the spread of Islam, the Muslim burial rite appears and is established.

Archeology opens up new possibilities for studying culture, economics, and the life of a Muslim society and is capable of introducing independent sources and new data into scientific circulation for reconstructing the history of Muslim civilization and the cultural and religious life of Muslim society in the Caucasus.

Keywords: South Caucasus, Islamic archaeology, Muslim city, Muslim funeral tradition

ИСЛАМ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ БАЛКАРСКОГО НАРОДА⁷⁷

*д-р ист. наук Светлана Аккиева,
ведущий научный сотрудник Института гуманитарных
исследований Кабардино-Балкарского Научного центра РАН
asisma@yandex.ru*

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются этапы распространения ислама на Северном Кавказе и роль в этом процессе Золотой Орды. Показано место этой религии в общественном сознании и социальной практике балкарцев с XVIII в. до настоящего времени. Ислам оказал значительное влияние на положение женщины, мораль, нравственность балкарского народа, семейные отношения, праздничную культуру, похоронную и поминальную обрядность. При этом вклад ислама в социальную жизнь балкарского народа в разные периоды истории трудно переоценить. Значима роль исламских деятелей в распространении и укреплении исламских духовных ценностей в балкарском социуме. Ислам и исламские ценности были важнейшим фактором преодоления различных тягот, выпавших на долю балкарского народа в период насильственного выселения в 1944 г. с Кавказа в восточные районы страны. Ислам никогда не терял свои позиции и оставался для балкарцев признаком их национальной идентичности. Поэтому в постсоветский период позиции ислама окрепли, в каждом селе действуют мечети, построенные на пожертвования жителей, увеличилось количество верующих людей, и мечеть стала центром культурной жизни и занимает большое место в социальной жизни и религиозных практиках верующих.

***Ключевые слова:** Северный Кавказ, балкарцы, ислам, нравственные ценности, мечеть, исламские священнослужители, российский ислам.*

⁷⁷ Исследование выполнено при поддержке РФФИ по проекту “Проблемы доверия и справедливости в традиционной культуре балкарцев” № 17-01-00432.

Введение

Балкарцы – тюркоязычный народ, проживающий на Центральном Кавказе, по вероисповеданию мусульмане-сунниты ханафитского толка. Золотая орда сыграла определенную роль в исламизации Северного Кавказа, но народы Центрального Кавказа остались на периферии его влияния. Даже в XVIII–XIX вв. степень исламизации северокавказских народов существенно различалась. В некоторых регионах ислам укоренился издавна и глубоко, в результате чего была распространена арабская письменность. Но более показательны то, что на Восточном Кавказе ислам стал фактором структурирования общества и политического оформления этносоциальных общностей. Народы Западного и Центрального Кавказа восприняли ислам позже и преимущественно с обрядовой стороны. Архаические религиозные представления сохранили здесь свое влияние, в то время как исламские принципы регулирования общественной жизни так и не получили безусловного преобладания над нормами обычного права. Рассмотрение роли ислама в общественной жизни Балкарии XVIII–XIX вв. позволяет более четко увидеть неоднородность и разновременность исламизации северокавказских народов, проследить основные направления проникновения этой религии в горные области Центрального Кавказа, выявить соотношение общего и особенного в политике Российского государства на «мусульманской периферии» и определить социально-правовой статус мусульманского духовенства в балкарских обществах.

Знакомство предков балкарцев с исламом произошло еще в XIV в., когда при хане Узбеке (1312–1342 гг.) ислам стал государственной религией Золотой Орды, что дало очередной сильный импульс его распространению в регионе среди алан (являющихся предками карачаево-балкарцев и ряда народов Северного Кавказа) и других народов Кавказа.

Развитие ислама

Распространение ислама шло мирным путем, в результате чего на Кавказе происходил симбиоз религии, который сохранялся несколько веков. В период Золотой Орды на территории Северного Кавказа возникли города: (в домонгольский период был один город Дербент), Таргу, Эндирей, Татар-и Шехир (Джулат), Маджары и др., ставшие центром исламской проповеди и просвещения. Здесь в школах велось обучение грамоте и суфийской премудрости [7].

Главенствующую роль на Северном Кавказе играл город Маджар, ставший своего рода административным центром. Он был построен в первой половине XIV века на реке Куме, на пересечении торговых путей, соединявших центр Золотой Орды с Кавказом и западными районами, Азакком и городами Крыма. Во время правления Узбека и Джанибека город Маджар достиг наивысшего расцвета. Он был крупным торговым центром, на ярмарки которого свозились продукты экспорта со всего Северного Кавказа (лошади, меха, шерсть, различные сельскохозяйственные продукты и ремесленные изделия). Он был центром мусульманской культуры и имел тесные связи с другими регионами, на что указывало распространение арабской письменности, образцы которой имеются на многочисленных эпиграфических памятниках [15, с. 60]. В Маджарах жили аланы и представители других народов, но основными жителями являлись кипчаки [21, с. 71].

У балкарцев и осетин дигорцев считались популярными этногенетические предания, согласно которым их предком и родоначальником феодалской знати балкарцев и дигорцев являются выходцы из Маджар братья Басият и Бадинат. Исследователи маджарского цикла балкарского и осетинского фольклора полагают, что, так как ассимилировавшие алан кипчаки были выходцами из Предкавказской степи, закономерным следствием этномиксации считалось появление нового «проэтносоа», известного в народной традиции народов региона под названием «Маджары» [8;12;16]. Но это было не единственным наименованием рассматриваемой общности. Некоторые авторы склонны полагать, что понятие «маджар» и «малкъар» (балкар) этимологически равнозначны. При этом они исходят из того, что один из легендарных предков балкарцев по имени Малкъар фигурирует в преданиях как пришелец с равнины, из местности Маджар. Но в XIV столетии оба эти наименования могли обозначать одну и ту же общность смешанное алано-кипчакское население плоскостной Алании [21, с.71].

По преданиям, переселение маджарцев в горы было постепенным. Вначале они пришли из степи в предгорья, где находились вплоть до появления кабардинцев на Центральном Кавказе (начало XV в.), а затем стали продвигаться в высокогорную зону, где ассимилировали остатки горных алан. На это указывают арабские географы XIV в. Абу-л-Фида' и Иоганн Шильтербергер [28].

Вторжение среднеазиатского эмира Тимура на Северный Кавказ нанесло урон всему региону и особенно численности его жителей-аланам и кипчакам-предкам карачаево-балкарцев. Многие их селения были уничтожены, обезлюдела огромная территория, спаслась небольшая часть,

которая осталась в горах. В результате прервался и процесс распространения ислама в Балкарии, поэтому преобладающей формой религиозного сознания балкарцев осталось тенгрианство.

Исламизация балкарцев

Исследователи отмечают, что вторая волна исламизации балкарцев приходится на позднесредневековый период. Эпиграфические источники на арабской графике фиксируются с начала XVIII в.: это Хуламская надпись 1709 г. (о границах), и эпитафия 1734–35 г. На типично мусульманском надгробном памятнике в ауле Кунюм [29, с. 27].

Данные письменных источников показывают, что ислам сначала принимали представители высшего сословия балкарцев – таубии. Академик И.А. Гюльденштедт, путешествовавший по Кавказу в 1771–1773 гг., писал, что у балкарцев «некоторые из знатных приняли мало-помалу магометанскую веру, но не имеют ни мечетей, ни мулл» [13, с. 208].

Распространение ислама в Балкарии происходило при помощи поддержки Дагестана и влияния Шамхальства Тарковского, который был связан родственными узами с чегемскими князьями, через Карачай, связанный с Крымским ханством. При этом стоит отметить, что влияние на исламизацию балкарцев оказывали проповедники из Нижнего Поволжья, а также соседние народы, в том числе кабардинцы. Дагестанский исламский след прослеживается и в фамилиях балкарцев, так представители балкарской фамилии Эфендиевы отмечают, что их предок прибыл в Балкарию из Дагестана для распространения ислама в Балкарии.

Уже в начале XIX века знать Балкарии исповедовала ислам, который играл важную роль в социальной жизни балкарского народа. Потому при вступлении в российское подданство 11 января 1827 г. представители балкарского народа ходатайствовали о сохранении всех их древних прав и обычаев, шариатского суда, свободного исповедания ислама [26]. В 1837 г., излагая свои представления об условиях интеграции в российскую политико-административную систему, балкарские таубии также добивались сохранения вероисповедания и системы разбирательства по древним обычаям.

Процесс укрепления ислама в среде балкарцев шел постепенно, приспособившись к местным традициям и обычаям, нормам права (адата), и социальному устройству балкарского общества. В судебном органе балкарцев Тёре, который действовал до установления российской административной системы, правовой принцип базировался на обычае (адате) [1, с. 601].

Реальные политические, общественные и жизненные ситуации давали импульс для его развития и совершенствования, придавали гибкость практике, которая согласовывалась с реалиями. Когда «возникали новые вопросы, непредусмотренные адатом, то Тёре устанавливал новый обычай» [1, с. 601].

По мере укрепления позиций ислама смягчались нравы, усиливались факторы, способствующие формированию нравственных качеств, как честность, правдивость, верность слову, долгу. В социальной жизни балкарского общества возросла роль людей, у которых были высоки такие нравственные качества как адамлыкъ (человечность) и иман. А при формировании членов Тёре–судебного органа балкарцев, большое внимание уделялось нравственным качествам людей, которые бы заседали в Тёре и принимали решения, касающиеся жизни общины в целом и каждого члена общины.

По мере укрепления позиций ислама возрастает и роль исламских служителей культа–эфенди в социальной и общественной жизни балкарцев. В адатах балкарцев, собранных в 1844 г., в разделе о правах были зафиксированы обязанности горского общества по отношению к мусульманскому духовенству. В них встречается упоминание о выделении одной десятой части из избытка скота и хлеба, т.е. выделения закята. «Из всего избытка хлеба и скота ежегодно отделяется десятая часть по закону Магомета и разделяется на три части: одна аульному эфенди, другая – всем муллам, а третья – нищим. По согласию и по приговору с каждого дома отдается зимой аульному эфенди по барану и по одному стогу сена (стог или копна состоит из двух вьюков на лошадь), дрова по одному вьюку на ишаке и летом по барану» [2, с. 167].

Административные реформы

Перевороты, проводимые во второй половине XIX века на Северном Кавказе, направленные на «приручение Кавказа и встраивание его в общероссийское пространство» проводились осторожно и учитывали сложившиеся на местах традиции. Так, в положении, разработанном под председательством начальника Терской области Лорис-Меликовым «О сельских (аульных) обществах ... Терской области», утверждённом 30 октября 1870 г., [20] отражены важные функции.

Российской администрацией была введена строгая процедура выборов на должность сельского эфенди [6, с. 27], от которого требовалось достаточное знание правил шариата, поэтому для получения этой должности необходимо было свидетельство от народного кадия в том, что кан-

дидат по познаниям своим и образу жизни может быть эфенди. При наличии свидетельств от полиции о личной лояльности, эфенди утверждались в должности начальником Терской области. Эти духовные лица назывались «муллами». (Термин муллы и эфенди употребляется в тексте как синонимы). В одних селах должность эфенди была выборная, в других – наемная. Выборная была там, где находилось больше лиц, которые хорошо были знакомы с Кораном и знали шариат. При выборе сельчане учитывали и такие качества как знания – билимли, человечность – адамыкь, сабырлыкь. Община (джамауат) должна была обеспечить его содержание по усмотрению аульного схода и с согласия самого эфенди. По этому поводу составлялся подробный общественный договор.

Польза от ислама: религия и образование

С проникновением ислама вглубь, начиная со второй половины XIX века, в Балкарии начали строиться мечети. Список населенных мест по сведениям 1874 г. фиксирует мечеть уже практически в каждом балкарском обществе [24]. Наиболее интенсивно строительство мечетей в горских обществах велось в 1880-90-е гг. Список населенных мест Терской области за 1888 г. фиксирует в Балкарском обществе 13 мечетей, в поселке Кашхатау – 1, в Хуламе – 2, в Безенги – 3, в Чегеме – 2 и в Урусбиевском обществе 1 мечеть [17, с. 347]. Академики Вс. Миллер и М. Ковалевский в 80-ые годы XIX в. обратили внимание на мечеть в Чегемском обществе Балкарии: это «новая, довольно обширная деревянная мечеть, русской постройки, окруженная крытой галереей» [17, с. 558].

К концу XIX в Балкарском обществе насчитывалось 14 мечетей и один молеельный дом, в Хуламском – 6, в Чегемском – 13, в Урусбиевском обществе – 1, в Гунделене – 4, в Хасауте – 1 мечеть [19, с.65].

С середины 19 века в Балкарии растет число примечетских школ и количество лиц, которые в них обучались (сохта). Архивные документы фиксируют, что в 1915 году в Балкарии имелось 26 примечетских медресе. По положению на 25 учащихся приходился 1 учитель. Начальник 2 участка докладывал в феврале 1915 г., что «в текущем году мечетских школ-медресе 17, в них учащихся 164, учащихся (учителей) – 18 [27].

Знание арабской грамоты, умение читать Коран среди балкарцев было очень престижно, и такие люди пользовались особым уважением. Потому родители старались, чтобы их дети получили исламское образование. В примечетских школах мальчиков обучали арабской письменности. Продуманной и стройной системы обучения в медресе фактически не было, главная цель устаза (учителя) – было научить своих учеников (сохта) чтению Корана. В первый год сохт учили читать «Ясын» – 36 суру

из Корана. Если к концу года ученик мог читать «Ясын», считалось, что он успешно закончил первый год обучения. Во второй год продолжалось изучение Корана и заучивание некоторых сур из него. Последние два года помимо Корана в медресе читали и китабы (книги) – жития мусульманских пророков – фэйгьамбаров. В китабах описывалась деятельность пророка Мухаммада по распространению ислама, подвиги и жизнь его близких и друзей. В конце XIX – начале XX в. методика обучения в медресе претерпела позитивные изменения, что было связано как с ростом уровня образования служителей культа – эфенди, так и внедрением современных методик обучения детей. Наряду с обучением чтению и письму на основе арабской графики, чтению Корана и заучиванию наизусть сур из него в медресе стали уделять внимание изучению естественных наук, религиозной литературы, исламского законодательства – шариата, а также истории и риторики [4, с. 14-15]. Обучение в медресе дети начинали в 8-9 лет, но были ученики, которые начинали постигать грамоту в 12-15 лет. Обучение продолжалось 4-5 лет.

Особо отличившиеся в обучении, при наличии у них достатка и возможности, могли продолжить постигать исламскую науку в центрах исламского образования в России: в Казани, Бахчисарае, Дагестане или же в Османской империи.

Школы были одним из главных каналов распространения исламской культуры и исламских знаний среди балкарцев. Ислам способствовал развитию грамотности и формированию собственной письменности, приобщению населения к культуре Востока. В этот период у балкарцев возник культ книги, как источника знаний – билим. Это отражено в целой категории терминов и выражений: къара таныгъан (букв. – знающий грамоту), китаб-ачыу – (открытие книги) – обряд гадания, жазыу – предписание (рок, судьба), окъугъан билим алады, окъумагъан сокурлай къалады (тот, кто учится – владеет знаниями, кто не учится – остается слепым, т.е. неграмотным). Одним из главных культовых объектов была и остается священная книга мусульман – Коран. До 1990-х годов, когда купить Коран было практически невозможно, к нему было особенно бережное отношение. В семьях, которым посчастливилось его иметь, Коран клали на возвышении и обязательно заворачивали в бархат или же атлас. И в настоящее время к Корану сохраняется особое почтение, его берут чистыми руками, произнося «Бисмиллях».

Распространение исламских ценностей

Исламские ценности все более широко проникали в балкарское общество, они регулировали практически все стороны жизни: семейные отношения, свадебные церемонии, похоронную и поминальную обрядность. Исламская праздничная культура вытеснила многие обряды, связанные с языческим периодом (так, праздник Голлу, отмечаемый в день весеннего равновесия) с середины XIX века перестал праздноваться. В 1905 г. эфенди мечети из селения Кенделен Али-эфенди Энеев вместе со своими сохтами вырубил дерево «Раубазы», которому поклонялись жители с. Шаурдат в Балкарском обществе. Это событие исследователи культуры балкарского народа характеризуют как знаковый момент отхода от многих языческих обрядов [14, с. 168].

Ислам улучшил материальное и правовое положение женщины. По шариату женщина получила право на наследство, которого она по норме адата была лишена. Ислам смягчил нравы, потому у балкарцев, в отличие от некоторых народов Кавказа, кровник и его родные не преследуются по принципу кровь за кровь, а платится выкуп за кровь. Сумма выкупа очень высока и нередко приводила к разорению всех родственников убийцы. Кроме выкупа семья и весь род убийцы несли моральное наказание, престижу всего рода наносился большой урон и за ними закреплялось название убийцы – мурдарла. Обычно убийцу и его родных изгоняли из общества и населенного пункта.

Ислам особое внимание уделяет нравственным ценностям. Так, если обратить внимание на хадисы пророка Мухаммада, многие из них указывают на достоинства благого нрава и его предпочтению. Всевышний Аллах по своей мудрости сделал так, что результатом всех видов поклонений является улучшение нрава человека и свидетельством этого является хадис, в котором Пророк говорил: «Наиболее полноценна вера того мусульманина, у которого лучше нрав». Нрав человека указывает на степень его веры. И хорошее отношение, и поведение у мусульманина должно быть ко всему и везде, вне зависимости от изменения общества, места и времени. Он всегда должен понимать, что если даже его никто не видит из людей, то Господь видит всегда [25, с. 193].

Значительную лепту в формирование и закрепление исламских ценностей в XX веке у балкарцев внес своими литературными творениями исламский религиозный деятель и основоположник балкарской литературы К. Мечиев. Он писал арабской графикой на балкарском языке. Мужчина смог перевести на карачаево-балкарский язык религиозные песни и зикиры, а также написать произведения по мотивам сур Корана и

хадисов Пророка, в которых он, так или иначе, выражает чаяния своих современников. Среди его работ стоит отметить «Поучения о чистоте человеческого тела и духа», «Назидания Кязима Мечиланы женщинам», поэмы «Иман-Ислам», «Пророки». В творчестве Кязима Мечиева нашла свое отражение эпоха глубоких социальных потрясений, крушение феодально-патриархальных устоев горской действительности. О Кязиме Мечиеве можно сказать, как и о его близком современнике Косте Хетагурове – он был «последним великим народным певцом и первым великим народным поэтом ...». В своем творчестве он сочетал традиции народных певцов с созданными им самим традициями балкарской письменной поэзии.

В своих трудах он не противопоставлял веру в Аллаха земной жизни, а настойчиво утверждал мысль о том, что место в раю обеспечивается земными делами человека, его служением добру [10].

«Поэтические размышления на тему дин-ислама и Корана, его интерпретации на коранические темы, – пишет А.М. Теппеев, – это условная форма призвать людей не сотворить грех, не посягать на человеческую жизнь, не совершать насилие...» [23, с. 150].

Представляется неизбежным и закономерным использование К. Мечиевым форм религиозного песнопения не только в целях совершенствования своего мастерства, но и для просвещения современников, обогащения их более высокой формой художественного отображения действительности. Не случайно, что в истории литературы многих народов мира древнейшими памятниками духовной культуры, наравне с устно-поэтическим творчеством народа, являются сочинения религиозного характера – жития святых, пророков, шейхов. Живя в такой среде, где абсолютное большинство населения было неграмотным и верующим, не было письменности и печати, К. Мечиев не мог избежать этой закономерности в своем творчестве.

Вся система религиозных сочинений поэта, состоящая из трех действующих лиц – Аллаха, пророка и автора, создает определенный контекст, из которого возникает концепция праведной жизни на земле и последующего обретения рая. По мнению Кязима Мечиева, человек должен быть нравственным, справедливым, добрым, человечным (адамлыгъы болгъан), с иманом в душе (иманы болгъан), честным, правдивым, доброжелательным, сострадательным.

Исламская идеология и справедливость

Идеология ислама у балкарцев всегда ассоциировалась с понятиями справедливость и равенство, потому большинство балкарцев восприняли идеи большевиков в 1917 году, т.к. эти идеи у них ассоциировались с исламскими. Балкарцы верили, что наступает эра справедливости (тюзлюк заман), это объяснялось их религиозными воззрениями и верой в победу справедливости и равенства перед Всевышним.

В период гражданской войны балкарские отряды воевали на стороне большевиков и погибли во имя чего-то нового. В их числе был и сын Кязима Мечиева Мухаммат, на смерть которого поэт написал стихи, ставшие народной песней. Кязим Мечиев поддержал и принял советскую власть, назвав ее золотым деревом (совет власть – алтын терек).

Советская власть в первые годы лояльно относилось к исламу и исламскому духовенству. Активное наступление началось в конце 1920-начале 1930-х годов. Когда был принят ряд инструкций об использовании помещений религиозных организаций, приведшие фактически к их закрытию. Затем служители культа были лишены права пользоваться землей «наравне с другими лицами, лишенными избирательных прав, имеющими источники существования от торговли, эксплуатации труда в промышленных и других предприятиях» [11]. Многие служители культа были лишены избирательных прав, на основании закона об отделении церкви от государства, при этом религиозные предметы не должны были преподаваться. К 1928 году религиозные школы в балкарских селах были полностью закрыты. В 1930-ые годы репрессии против мусульманского духовенства ожесточились, некоторые попали в категорию кулаков, а кто-то - в число врагов народа, антисоветчиков и т.д. Балкарский народ этот период времени определил как время смуты и назвал его «эфендилени тутхан заман» («время ссылки служителей культа») [5, с. 18].

Но ни закрытие мечетей, ни арест и ссылка эфенди, ни преследования тех, кто тайно обучал исламской грамоте, ни запрет на регистрацию мусульманских общин не оказал серьезного влияния на религиозные воззрения балкарцев. Более того, исламское мировоззрение усиливалось, и верующие вместо мечети стали молиться и совершать намаз дома, сохранялась исламская обрядность в свадебной церемонии, в похоронно-поминальной обрядности.

Ислам в годы Великой Отечественной войны и депортации

С началом Великой Отечественной войны исламская религия стала одним из важнейших факторов, стабилизирующих жизнь балкарцев. Во многом именно вера помогала людям пережить тяготы военного времени, проявить терпение, смирение, найти утешение и поддерживать друг друга. Именно исламская вера помогала пережить утрату потери близких на войне и продолжать жить.

Без исламской веры пережить насильственную тотальную депортацию с родной земли в 1944 году балкарцам, как и чеченцам, ингушам, карачаевцам, туркам-месхетинцам, крымским татарам было бы невозможно. В этот страшный период люди подбадривали друг друга словами: «Къормагыз, таукел болугъуз, бизне Аллах болмагъан жерге кеюрмезле» (Не бойтесь, нас не повезут туда, где нет Аллаха). Отправляясь в вагонах для перевозки скота в неизвестность, люди молились и верили, что куда бы их не занесла судьба, везде они будут под покровительством и защитой Всевышнего, и он не оставит их без помощи.

Находясь в ссылке в Талды-Курганской области, Кязим Мечиев написал несколько стихотворений: «Таукел этейик биз бюгюн» (Будем надеяться мы сегодня), «Осуят» (Завещание), «Жарлы халкым» (Бедный мой народ) и др. В них он призывал народ к терпению и вере в то, что наступит день, когда народ вернется на Кавказ.

Балкарцы были депортированы в марте 1944 года, в период продолжающейся войны с фашисткой Германией и мужчины воевали на фронте. Потому депортации были подвергнуты женщины, старики, дети, инвалиды (кто был ранен на фронте и был комиссован по состоянию здоровья). Балкарцы были депортированы в Казахстан (более 21 тыс. человек) и были расселены дисперсно, небольшими группами в 83 районах 7 областей, в Киргизии более 16 тыс. балкарцев поселили в 31 районе 4 областей [3, с. 197]. Отдельные семьи в ходе депортации оказались в Узбекской ССР, Таджикской, Иркутской области и в районах Дальнего Севера. Всего на спецпоселении в сентябре 1944 г. находилось 39, 4 тыс. балкарцев [22, с. 132, 291, 292, 297].

Перемена территории проживания, изменение природно-климатических условий, недостаток продовольствия, антисанитария и многие другие факторы были причиной болезней и высокой смертности балкарцев в местах расселения. Люди вымирали целыми семьями. Порой было некому их хоронить. Органы власти на местах отмечали, что есть населенные пункты, где умерли все переселенцы [3, с. 203].

Ислам, как система нравственных установок, морально поддерживал людей, придавал им силы для выживания, преодоления появившихся проблем, стойкости и мужества в сложных жизненных ситуациях и сохранял веру в торжество справедливости и надежду на возвращения на родную землю. Ислам стал одним из связующих звеньев, способствовавших этнической и межэтнической консолидации балкарцев с казахами, узбеками, киргизами в местах спецпоселений, этому способствовала общая религия и язык. В период депортации балкарцы, как и другие репрессированные мусульманские народы: ингуши, карачаевцы, чеченцы, крымские татары, турки-месхетинцы, хемшины в Казахстане, Киргизии, Узбекистане ходили в мечеть, делали намаз, отмечали мусульманские праздники Ураза-байрам и Къурбан-байрам, сохраняли исламскую обрядность и сохраняли этническую и религиозную идентичность. В депортации, в местах спецпоселений религиозные деятели (эфенди) поддерживали, ободряли, успокаивали, утешали, лечили своих соотечественников. В народной памяти остались имена таких людей: это Шабатуков Мустафа, Карзаев Мухаммад, Башиев Гергъок и многие другие.

Ислам в конце 1950-1980-ые годы

В 1957 году, когда были приняты законодательные акты и депортированные народы, в их числе и балкарцы, возвращались в свои разрушенные и разграбленные дома, многие целовали родную землю и благодарили Всевышнего, который не оставил их на чужбине, а дал возможность испить воды и вдохнуть воздух родины. В 1960-1980-ые годы, в условиях атеистической пропаганды, балкарцы сохраняли исламские традиции в основном в семейной и похоронной обрядности. Среди балкарцев сохранялся интерес к исламу, к его нравственным принципам, обрядовой стороне ислама. Балкарцы наряду с заключением гражданского брака создавали и религиозные браки (некях). При этом, защищая интересы женщины, эфенди не соглашался совершать некях, если молодые не регистрировались в органах загса и официально.

Некоторые родители тайно обучали чтению Корана своих детей, и не забывали о том, чтобы привить им исламские нравственные ценности. В период атеизма из числа балкарцев несколько человек смогли получить духовное исламское образование в медресе «Мир-и-Араб» в Бухаре. В их числе Геккиев Махмуд, Тилов Зулкарней, Шарафудин Чочаев. Махмуд Геккиев с 1975 по 1989 год возглавлял ДУМ Северного Кавказа и внес большой вклад в сохранение исламских ценностей и исламского вероучения.

После возвращения на родину верующие балкарцы и кабардинцы, много раз поднимали вопрос о том, что на территории республики нет ни одной мечети (при наличии нескольких действующих церквей) и затруднена регистрация молитвенных домов. Эти письма и обращения в определенной мере оказали смягчающее влияние на позицию партийных и советских органов по отношению к мусульманам. Послабление началось в начале 1980-х годов и удалось зарегистрировать несколько молитвенных домов. Число же незарегистрированных было значительно больше, т. к. «сторожки», существующие при мусульманских кладбищах, верующие использовали как молельные дома, власти же закрывали на это глаза.

После того, как отношение к религии смягчилось, в начале 1990-х годов в каждом балкарском селе началось строительство мечетей, в основном на пожертвования жителей. Одной из первых мечетей в республике стала мечеть в селении Бабугент (открылась в 1992 г.), построенная полностью на пожертвования жителей села. А строительство мечети селения Безенги профинансировал предприниматель Эльдар Османов. В настоящее время во всех балкарских населенных пунктах, где проживают балкарцы, действуют мечети, при некоторых из них есть воскресные школы, где детей обучают арабской письменности и чтению Корана. Исламские праздники Ораза-байрам и Курман-байрам в праздничной культуре балкарцев занимают особое место. Мечеть стала центром общественной и социальной жизни, возросла роль исламских священнослужителей в социокультурной жизни, в организации и проведении благотворительных мероприятий, милосердия и поддержки беспомощных, повышения нравственности и воспитания молодежи.

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод о том, что интенсивность исламизации на территории Балкарии отмечается на рубеже XVIII–XIX вв. На протяжении всего XIX в. происходило упрочение влияния ислама на общественное сознание и социальную практику балкарцев. По мнению М.Ч. Кучмезовой, знаковым моментом окончательного их отхода от многих языческих верований можно считать акт порубки в 1905 г. по велению Али-эфенди из села Кенделен священного дерева «Раубазы», которому часть балкарцев из села Шаурдат продолжала поклоняться до начала XX в. [12, с. 100].

Постепенное внедрение ислама не вызвало коренной ломки прежних обычаев и традиций. В этой связи некоторые исследователи говорят

о неполном господстве ислама. Но следует заметить, что в XIX в. языческие верования утратили свою «социальную потенцию» и превратились в культурную традицию, в то же время исламская вера, встречавшаяся ранее в балкарских общинах как религиозное влияние, стала общественно значимым фактором.

В XIX в. религиозная политика на Центральном Кавказе проводилась как часть государственной политики России. При организации административной власти и судопроизводства учитывалась, в том числе, и профессиональная принадлежность населения. В условиях социально политической интеграции балкарских обществ в состав Российской империи «официальный» ислам выступал одним из стабилизирующих факторов, примирявших локальное сообщество со сложившимся в нем внутренним строем с новым для него государственным порядком. Из этого взаимодействия вырос феномен «российского ислама», лояльного к российской государственности и толерантного к другим конфессиям [8, с. 38].

Подводя итог, можно отметить, что ислам сохраняет свою важную роль в общественной и социальной жизни балкарцев, как и других народов, исповедующих ислам, способствует сохранению нравственных ценностей и сохранению толерантных отношений в полиэтничном обществе, каким является регион Северного Кавказа Российской Федерации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев М. Балкария. Исторический очерк // Журнал «Мусульманин», Париж, 1911, №№ 14-17, с. 586-627.
2. Адаты горских народов. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. IV. – 364 с.
3. Аккиева С.И., Сабанчиев Х.-М.А. Балкарский народ в годы войны и депортации (1941-1957 гг.): К 70-летию насильственного выселения балкарского народа. – Нальчик: Эльбрус, 2014. - 320 с.
4. Аккиева С.И. Ако Гемуев. Жизнь и деятельность. Нальчик: Типография «Принт Центр», 2014. – 208 с.
5. Аккиева С.И. Ислам в Кабардино-Балкарской республике / Под ред. Проф. Малашенко. Москва: Логос, 2009. – 136 с.
6. Аккиева С.И. Местное самоуправление горских народов Северного Кавказа во второй половине XIX века (на основе «Положений об аульных обществах и горском населении Кубанской и Терской области и их общественном управлении») // Обычное право и правовой плюрализм на Кавказе в XIX – начале

- XX века. Материалы Всероссийской научной конференции. Карачаевск: КЧГУ, 2009. С. 24-28.
7. Алиев К. Влияние Золотой Орды на этносы и культуру Северного Кавказа. Url: <http://kumukia.ru/?id=1178> (дата обращения 10.09. 2019).
 8. Батчаев В.М. Контуры минувшего. Нальчик: Эльбрус, 2018. – 376 с.
 9. Великая Н.Н. Феномен «российского ислама» у караногайцев // «Российскость» в истории Северного Кавказа. Вопросы Северокавказской истории. Вып. 7. Армавир, 2002. С. 31-40.
 10. Габаева А.Б. Концепция человека в творчестве Кязима Мечиева URL: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01002628293.pdf (дата обращения 11.10.19).
 11. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 4.; Ф. Р-1235. Оп. 141. Д. 107. Л. 12.
 12. Гутнов Ф.Х. Генеалогические предания осетин, как исторический источник. Орджоникидзе: Издательство: «Ир», 1988. – 177 с.
 13. Гюльденштедт И.А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа// Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 203-208.
 14. Кучмезова М.Ч. Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа». – 212 с.
 15. Маджар и Нижний Джулат. Из истории золотоордынских городов Северного Кавказа / авт. науч. проекта Э.Д. Зиливинская. – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2015. – 184 с.
 16. Малкондуев Х.Х. Историко-героические песни карачаево-балкарского народа (конец XIV – XVIII века). Нальчик: ООО «Печатный двор», 2015. - 236 с.
 17. Миллер В., Ковалевский М. В горских обществах Кабарды // Вестник Европы, 1884. Т. 2. Кн. 4. - 892 с.
 18. Муратова Е.Г. Социально-политическая история Балкарии XVII – начала XX в. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа». 2007. – 420 с.
 19. Муратова Е. Г. Ислам в общественной жизни Балкарии (XVIII–XIX вв.) // Вестник Дагестанского научного центра. 2008. № 31. С. 62-68.
 20. Положение «О сельских (аульных) обществах, их общественном управлении и повинности Государственных и общественных в горском населении Терской области». Владикавказ, 1871. С. 1-22.
 21. Сабанчиев Х.-М. А. Золотая Орда и народы Северного Кавказа. // Вопросы истории. 2017. № 10. С. 64-78.

22. Сабанчиев Х.-М. А. Балкарцы: выселение и возвращение. Нальчик: Эльбрус, 2008. – 440 с.
23. Теппеев А. Кязим Мечиев. Жизнь и творчество (на балк. языке). Нальчик: Эльбрус, 2001. – 232 с.
24. Терская область. Список населенных мест по сведениям 1874 года. Тифлис, 1888.
25. Толкование Корана. Казань, 2001 (на татарском языке).
26. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской республики (ЦГА КБР). Ф. 1209. Оп. 7. Д. 77. Л. 38.
27. ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 933. Л. 9-10.
28. Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год. Баку, 1984.
29. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 2. Надписи XVIII вв. / Издание текстов, переводов, комментариев, статья и приложения Л.И. Лаврова. Москва: Наука, 1968. – 248 с.

t.e.d. Svetlana Akkiyeva

BALKAR XALQININ İCTİMAİ-MƏDƏNİ VƏ SOSIAL HƏYATINDA İSLAM⁷⁸

XÜLASƏ

Məqalədə Şimali Qafqazda İslam dininin inkişaf mərhələləri və bu prosesdə “Qızıl Orda”nın rolu tədqiq olunur. Bu dinin XVIII əsrdən indiyədək balkarların ictimai şüuru və sosial həyatında yeri göstərilir. İslam dini qadının vəziyyəti, Balkar xalqının mənəviyyəti, ailə münasibətləri, bayram mədəniyyəti, dəfn və anım mərasimlərinə əhəmiyyətli təsir göstərmiş. Müxtəlif dövrlərdə İslam dininin Balkar xalqının sosial həyatına töhfəsi yüksək qiymətləndirilir. İslam xadimlərinin Balkar cəmiyyətində İslam dininin mənəvi dəyərlərinin yayılması və möhkəmlənməsində rolu böyükdür. İslam və onun dəyərləri 1944-cü ildə Qafqazdan ölkənin şərq bölgələrinə məcburi köçürülən dövrdə Balkar xalqının payına düşən müxtəlif çətinliklərin dəf edilməsində ən vacib amil idi. İslam dini hər zaman mövqelərini qoruyub saxlayıb, balkarların milli şüur əlaməti olaraq qalmaqda davam edib. Buna görə də postsovet dövründə İslam dininin mövqeləri möhkəmlənmiş, hər kənddə sakinlərin ianələri hesabına

⁷⁸ Tədqiqat “Balkarların ənənəvi mədəniyyətində etimad və ədalət məsələləri” № 17-01-00432 layihəsi üzrə RFTF-nun dəstəyi ilə aparılıb.

məscidlər inşa edilmiş, möminlərin sayı artmış, məscid isə mədəni həyatın mərkəzinə çevrilmiş, möminlərin ictimai həyatı və dini təcrübəsində əhəmiyyətli yer tutmuşdur.

Açar sözlər: Şimali Qafqaz, balkarlar, İslam, mənəvi dəyərlər, məscid, müsəlman ruhaniləri, Rusiya müsəlmanları.

Svetlana Akkiyeva, Doctor of Historical Sciences

ISLAM IN THE CULTURAL AND SOCIAL LIFE OF THE BALKARS

ABSTRACT

The article examines the stages of the spread of Islam in the North Caucasus and the role of the Golden Horde in this process. It shows the place of this religion in the public consciousness and social practice of the Balkars from the 18th century to the present time. Islam had a significant impact on the status of women, morality, morality of the Balkar people, family relations, festive culture, funeral and memorial rites. At the same time, the contribution of Islam to the social life of the Balkar people in different periods of history is difficult to overestimate. The role of Islamic figures in spreading and strengthening Islamic spiritual values in the Balkar society is significant. Islam and Islamic values were the most important factor in overcoming the various hardships that befell the Balkar people during the forced eviction in 1944 from the Caucasus to the Eastern regions of the country. Islam never lost its position and remained for the Balkars a sign of their national identity. Therefore, in the post-Soviet period, the position of Islam became stronger, in every village, there are mosques built on donations from residents, the number of believers increased, and the mosque became the center of cultural life and now occupies a special place in the social life and religious practices of believers.

***Keywords:** North Caucasus, Balkars, Islam, moral values, mosque, Islamic priests, religious consciousness, Russian Islam*

ОСОБЕННОСТИ ДИАЛОГА МЕЖДУ ИСЛАМСКИМ И ЗАПАДНЫМ МИРАМИ

*д-р филол. наук, проф. Земфира Исхакова,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Институт общественных наук,
кафедра международной политики и зарубежного
регионоведения (Москва, Россия)
prof_zemfira@hotmail.com*

*д-р филос. по филос. Ариз Гезалов,
руководитель исследовательской группы «Диалог культур»
Российского философского общества РАН
(Москва-Баку, Россия-Азербайджан)
arizkam@mail.ru*

РЕЗЮМЕ

Арабский язык на данный момент – это чрезвычайно важный язык дипломатии и международного бизнеса. Однако если перевод с арабского на языки тюркской группы вряд ли вызовет грубые отклонения в дешифрировании смысла, то перевод на западные языки вызывает много сложностей, о чем пишет в своей работе «Ислам и Запад» британский и американский востоковед Б. Льюис. Такое языковое недопонимание может приводить к большому разногласию между исламской и западной цивилизациями. В статье раскрываются проблемы и истоки возникающих трудностей этого кросс-культурного дискурса в современном мире.

Ключевые слова: арабский язык, исламская цивилизация, западная цивилизация, языки тюркской группы, культурно-языковое пространство, христианский мир.

Введение

Арабский язык приобретает все большую значимость как международный язык в современном мире, и это неслучайно. Это обусловлено политико-экономическими условиями развития современного мира, который наряду с тенденцией к глобализации одновременно стремится к сохранению национальной и культурной идентичности его народов. Можно

смело утверждать о существовании двух цивилизаций: исламской и определяемой в зависимости от эпохи как христианская, европейская или западная. При этом современная исламская цивилизация характеризуется исламским религиозным возрождением и своим экономическим ростом [Горохов, Христов 2013]. Здесь достаточно упомянуть возрождение исламской экономической модели, которая сложилась еще в XI–XV вв. в трудах арабских моральных экономистов аль-Газала, ибн Хальдуна и др. В целом необходимо подчеркнуть, что основные энергетические ресурсы принадлежат именно сегодняшнему мусульманскому миру [Горохов, Христов 2013]. На мусульманские страны приходится 2/3 мирового экспорта нефти, 1/4 экспорта минерального и 1/3 сельскохозяйственного сырья [Горохов, Христов 2013: 230-231]. При этом экономика мусульманского мира становится все более открытой для международного партнерства. Таким образом, вряд ли можно усомниться, что арабский язык на данный момент – это чрезвычайно важный язык дипломатии и международного бизнеса. Однако если перевод с арабского на языки тюркской группы вряд ли вызовет грубые отклонения в дешифрировании смысла, то перевод на западные языки вызывает много сложностей, о чем пишет в своей работе «Ислам и Запад» британский и американский востоковед Б. Льюис. Такое языковое недопонимание может приводить к большому разногласию между исламской и западной цивилизациями.

Диалог культур в исламском культурно-языковом пространстве

Итак, как известно, арабский язык с VII века н. э. был языком священного писания – Корана, священной книги мусульман, а также основных работ по мусульманскому богословию и праву. То был классический язык, средство выражения корпуса литературных, философских и естественно-научных трудов, которые считали авторитетными и образцовыми не только сами арабы, но и другие мусульманские народы. В то же время это был практический язык, широко использовавшийся в управлении, общественной жизни и торговле. Иными словами, арабский в средневековом исламском мире играл ту же роль, что латынь, греческий и древнееврейский, а также живые литературные языки вплоть до начала новой истории на Западе. Он обладал богатейшей литературой, созданной на огромной территории самыми разными народами в самых разнообразных контекстах. Все это обуславливает сложность как самого языка, так и перевода с него. Здесь надо отметить трудности, встающие перед совре-

менным переводчиком, пытающимся переложить арабский текст на западные языки, например на правильный английский. В свете этой проблемы следует принять во внимание тесную связь между двумя феноменами: языком и культурой, или языковым и культурным пространствами.

Согласно авторитетному мнению Ю.М. Лотмана, «культура – генератор структурности, и этим она создает вокруг человека социальную сферу, которая, подобно биосфере, делает возможной жизнь» [Лотман 1999: 488]. Однако для того, чтобы выполнять эту роль генератора структурности, культура должна иметь внутри себя структурное «штампующее устройство». Функцию упорядоченности в системе культуры и осуществляет естественный язык [Исхакова 2014]. Таким образом, в проблеме перевода всегда всплывают два аспекта, а именно лингвистический, в том числе стилистический, а также культурный. Непринятие во внимание какого-либо одного из аспектов ведет к ложной интерпретации текста как такового.

Надо сказать, что арабский был тем языком, в связи с которым наиболее тщательно и систематически рассматривались проблемы перевода. До эпохи Возрождения и Реформации, то есть до эпохи, когда Запад захлестнула волна переводов священных книг и классических авторов, арабский язык был самым переводимым языком в мире как по числу переведенных книг, так и по числу языков, на которые эти книги переводились [Льюис 2003]. Так, первой печатной книгой в Англии были изданные в 1477 году «Изречения и афоризмы философов» (*Dictes and Sayings of the Philosophers*). Это английская версия арабского оригинала, *Kuṣṣab muḥtār al-ḥikam wa-maḥasin al-kilām*, написанного неким Мубаширом ибн Фатиком между серединой XI и началом XII века. Однако задача средневекового переводчика по сравнению с его современным коллегой была сравнительно простой. Мусульмане, переведившие с арабского на персидский и турецкий, могли в большой степени использовать одну и ту же лексику. Можно было просто взять из арабского текста арабское слово и перенести его в персидский или турецкий текст, вставив в персидскую или турецкую грамматическую конструкцию. То есть они не испытывали проблем при переводе. При этом слово зачастую не подвергалось ни малейшему изменению.

Переводчикам гуманитарных и естественно-научных текстов с арабского на другие мусульманские языки было так же просто работать в едином культурно-языковом пространстве дискурса, выраженного общим лексическим материалом, равно как и современным переводчикам подобных работ с одного европейского языка на другой. Так, можно перевести английское «revolution» французским *revolution*, немецким *Revolution*,

итальянским *rivoluzione*, испанским *revolucion* или русским *революция*, даже если и не передав какие-то оттенки, тем не менее не утратив взаимопонимания. Те же возможности при тех же ограничениях существовали между арабским, персидским и турецким языками.

Проблемы культурно-языковой границы между исламом и христианском миром

Куда более сложные проблемы вставали перед переводчиком, которому приходилось пересекать культурную границу между исламом и христианским миром. Согласно распространенному среди мусульман убеждению, одним из доказательств истинности Корана является его великолепный неподражаемый стиль. Соответственно некоторые богословы утверждали, что Коран непереводим на другие языки и самая попытка его перевода явилась бы кощунственным осквернением святыни. Другая точка зрения гласит, что переводить Коран можно, но в определенных границах. На практике переводы делались (обычно с комментариями), но их никогда не признавали.

В дальнейшем появляется мода и на литературные переводы, которая началась со знаменитого французского переложения «Тысячи и одной ночи», завершеного Антуаном Галланом в 1704 году. За этим переводом последовало множество других, в том числе сделанных такими выдающимися учеными, как сэр Уильям Джонс, и такими одаренными литераторами, как немецкий поэт Фридрих Рюккерт.

Важно заметить, что до конца XVIII века интерес к арабскому языку был почти исключительно научным и (в гораздо меньшей степени) литературным, а не практическим. Для ведения дел с мусульманскими странами куда важнее были персидский и турецкий, языки тогдашних властителей Ближнего и Среднего Востока.

Новая фаза популярности арабского языка и его высокой востребованности началась с египетской экспедицией Бонапарта, непосредственно вовлекшей Европу в дела арабоязычных стран. Переводом сразу заинтересовались драгоманы, дипломаты и прочие должностные лица, связанные с политическими документами, их переводом и интерпретацией. Однако, как отмечает Бернард Льюис, «официально утвержденные переводы и пересказы того времени вызывают серьезные сомнения». Некоторое время назад этому британскому востоковеду представилась возможность взглянуть на хранящиеся в Государственном архиве письма, полученные английскими королями и королевами от мусульманских мо-

нархов, вместе со сделанными тогда же переводами на английский, французский, итальянский языки или латынь. Некоторые из переводов чрезвычайно неточны, причем иногда намеренно. Этот факт по-новому освещает ряд аспектов истории дипломатии и заслуживает более тщательного изучения.

Бернард Льюис указывает на то, что в Европе до сих пор нет ни одного добротного словаря классического арабского, никакого бы то ни было исторического арабского словаря, ни исторической грамматики. Большинство имеющихся словарей основывается на лексиконах, составленных в классическую эпоху арабами и другими мусульманами. При всей важности средневековых работ, бывших в свое время величайшими достижениями, они не соответствуют требованиям современной науки. Во-первых, цели традиционных мусульманских лексикографов не совпадали с целями их современных коллег, которые фиксируют словоупотребление образованных людей своего времени. Так, в средние века составители словарей стремились объяснить уже устаревшие или вышедшие к тому времени из употребления и оттого «темные» слова; в результате их объяснения часто бывали ошибочными. Другой недостаток средневековых словарей – то, что они в основном ограничиваются поэтическим и литературным узусом, уделяя мало внимания более утилитарным проблемам. Кроме того, какими бы передовыми для своего времени ни были применявшиеся средневековыми лексикографами методы исследования, их умозаключения не соответствуют современному уровню науки. Всякий изучавший арабский язык рано или поздно был обескуражен длинными списками взаимоисключающих словарных значений, затемняющих смысл арабских слов, и недоумевал, как можно вообще иметь дело с подобным языком. Значительная часть приводимых в словарях значений – сугубо мифические, воспроизведенные современными составителями вслед за классическими лексиконами. Многие из них суть случайные риторические фигуры, обнаруженные в какой-нибудь поэтической строке и добросовестно вставленные в словарь в качестве полноправного значения слова.

Кроме того, часто происходит странная ситуация, когда на вид знакомые слова, кажушиеся настолько простыми, в тексте могущие обозначать нечто в корне отличное от известного всем и зафиксированного в словаре смысла. Возьмем несколько простых примеров. Один из самых типичных – слово *малик*. Любой арабско-английский или англо-арабский словарь объясняет, что *малик* – это то же, что *king*, а *king* – то же, что *малик*. Однако в арабском языке слово *малик* в разные эпохи употреблялось в различных значениях. В Коране – это божественный эпитет, но в

то же время и неодобрительное наименование тирана, дурного, самовластного, нерелигиозного правителя. В период раннего халифата термин *малик*, по-видимому, перестали применять к земным монархам, если не считать отдельных случаев употребления в качестве бранного слова. Впоследствии его возродили – видимо, в качестве арабского эквивалента персидского *шах* – иранские династии, Саманиды и Буиды, но использовали скорее для обозначения вассальных правителей, не претендовавших на верховный суверенитет. Правитель именовал себя *маликом* в знак того, что над ним стоит султан или халиф. Таким образом, *малик* не был титулом верховного правителя, что не позволяет приравнять его к английскому *king* в его обычном значении: властелин, который никому на земле не подчиняется. В позднем средневековье титул *малик* вновь вышел из употребления, но возродился в XX веке, когда мусульманские правители предпочли его, благодаря более европейскому звучанию, несколько поблекшему к тому времени титулу «султан». Так, в 1916 году правитель Египта, желая подчеркнуть повышение своего статуса, сменил титул «султан» (который перед тем принял вместо более скромного «хедив») на *малик* («король»). Позднее титул *малик* приняли мусульманские правители Хиджаза, Саудовской Аравии, Марокко, Ливии и других государств. В настоящее время, с ростом различных форм исламского радикализма, слово *малик* приобретает новые оттенки и возвращает себе некоторые старые значения.

Другим поучительным примером является слово *сийаса*. В современном арабском оно означает «политика». Но всегда ли *сийаса* означало «политика»? Согласно словарям – да. Обратимся, однако, к знаменитому тексту XIII века, книге «Фахри» иракского историка Ибн ат-Тиктаки, где написано: «*Сийаса* есть главное орудие царя, на которое он полагается, дабы предотвратить кровопролитие, защитить добродетель, отвести зло, подавить злодеев и предупредить преступления, ведущие к мятежу и смуте» [Льюис 2003]. Кажется, что это многовато для политики, даже принимая во внимание локальные особенности политического стиля и словоупотребления. На самом деле в то время и в том регионе слово *сийаса* означало вовсе не «политика», а «наказание». Между политикой и наказанием, конечно, существует связь, но все-таки это не синонимы. В позднем средневековом исламе *сийаса*, как правило, означало «наказание», а именно дискреционное наказание, налагаемое правителем по своему усмотрению, в отличие от судебного наказания, определяемого мусульманским священным правом. Часто это слово употреблялось в специализированном значении «телесное наказание», а также «смертная

казнь». Если вновь обратиться к отрывку из Ибн ат-Тиктаки и интерпретировать слово *сийаса* не как «политика», а как «строгое дискреционное наказание», то список целей, достижению которых призвана служить *сийаса*, покажется куда более оправданным.

Можно привести множество других примеров неверного понимания, происходящего от невнимания к историческим изменениям и локальным особенностям. Такие слова, как *аскар*, *джайш*, *джунд* переводятся в словарях одинаково – «войско», однако они далеко не синонимы, и в разное время в разных местах имели различные значения. Видится, что хороший исторический словарь объяснил бы, как, почему и где употреблялось каждое из этих слов, однако, словаря такого не существует по сегодняшний день в западном мире.

Время от времени ошибочность перевода обуславливается тем, что в него вводятся чуждые оригиналу концепции. Так, в одной из ранних арабских хроник, «Завоевании стран» ал-Балазури, содержится полный текст *амана* (специальный термин для обозначения охранной грамоты, которую мусульмане жаловали одному или многим немусульманам, отдавшимся под покровительство мусульманского государства), дарованного арабами населению Тбилиси после взятия города. *Аман* составлен по обычной форме; это не двустороннее соглашение, но одностороннее заявление: в письме жителям Тбилиси указывается, на каких условиях победители согласны принять их капитуляцию. Письмо заканчивается простой арабской фразой: «*Хада 'алайкум ва-хада лакум*», что буквально означает «Это от вас, а это для вас», то есть «Вот что требуется от вас и вот что вам гарантируется». Текст дважды переводился на западные языки. В 1916 году в Соединенных Штатах Америки ученый, выполнивший перевод, интерпретировал эту фразу как «Таковы ваши права и обязанности»; по странному совпадению второй перевод был почти одновременно издан в Германии весьма почтенным арабистом, который придал сакраментальной фразе практически тот же смысл. Оба переводчика, упомянув о «правах», слове, которого нет в оригинале, незаметно ввели в повествование целую систему политической и правовой мысли, которая может в данном случае и не быть уместной.

Сходная формулировка встречается и в других документах, в частности, во Введении к так называемой конституции Медины, которая приводится в арабской биографии пророка Мухаммада и считается документом, составленным Пророком для урегулирования отношений между мусульманами и иудеями и устанавливающим «условия [создаваемые] для них и условия [предъявляемые] им». Первый переводчик данного текста на европейский язык, Густав Вейль, проявил осторожность и перевел этот

пассаж «unter gewissen Bedingungen». Ту же осмотрительность проявил и английский переводчик и сформулировал как «взаимные обязательства». Однако другие ученые, разбирающие текст, говорят об «обязанностях и правах», вводя тем самым понятия, отсутствующие в подлиннике и, возможно, чуждые обществу, в недрах которого появился этот документ.

Трудности существуют и на уровне культуры. Классическая арабская литература писалась для и внутри замкнутых кружков, объединенных общими интересами; то было высокообразованное, утонченное, истинно ученое сообщество, состоящее из самодостаточных групп, знающих себе цену, богемных, любящих щегольнуть ученостью, привыкших объясняться едва обозначенными намеками со множеством отсылок к пословицам, стихам, давно забытым историческим событиям, к легендарным персонажам и происшествиям. Часто перед современным читателем предстает непонятная ему «игра давно умершего автора с давно умершим читателем» [Льюис 2003]. Добавим к этому обычные сложности в интерпретации социального и культурного контекста весьма удаленного от современного человека хронологически, географически и мировоззренчески общества с совершенно иными вкусами и литературными условностями.

Заключение

В своей книге «Ислам и Запад» Бернард Льюис ставит вопрос о том, на какой же все-таки английский следует переводить с арабского языка. Он отмечает, что «дело межкультурного общения понесло чувствительный урон от столь любимого многими, особенно викторианскими, переводчиками англо-арабского» [Льюис 2003: 58]. Действительно, «Этот псевдобиблейский, неоготический, ложноелизаветинский, фальшиво-восточный стиль, доведенный до крайности в бертоновском переводе «Тысячи и одной ночи», до сих пор не изжит до конца, хотя нет никакой необходимости создавать для переводов с арабского особый вид английского», отмечает Б. Льюис [Льюис 2003: 58]. Представляется, что современный английский язык все же вполне пригоден для этой цели и дает переводчику возможность выполнить свой долг: представить читателю текст на ясном и правильном языке, свободном от привнесенных концепций и образов, воспринимаемом в контексте того мира, из которого он вышел. Все это позволяет предположить о возможной состоятельности диалога посредством столь непростого арабского языка между исламским и западным мирами в современную эпоху.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горохов С.А., Христов Т.Т. Религии народов мира: учебное пособие. «Издательство КноРус», 2013.
2. Исхакова З.З. Эмотивно-дейктическая константа в семиосфере. Москва: издательство «Флинта», 2014.
3. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. (Человек – Текст – Семиосфера – История). Москва: Языки Русской культуры, 1999. 448 с.
4. Льюис Б. Ислам и Запад. Издательство «ББИ», 2003.

*fil.e.d., prof. Zəmfira İshakova,
f.f.d. Ariz Gözəlov*

İSLAM VƏ QƏRB DÜNYASI ARASINDA DİALOQUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

XÜLASƏ

Hazırda ərəb dili diplomatiya və beynəlxalq biznesdə xüsusi əhəmiyyət kəsb edən dillərdən biridir. Əgər ərəb dilindən türk dillərinə tərcümə zamanı mənanın açılmasında ciddi kənara çıxmalar olursa, Qərb dillərinə tərcümə zamanı bir çox çətinlik yaranır. Bu barədə ingiltərəli və amerikalı şərqşünas B.Lüis “İslam və Qərb” adlı əsərində yazır. Dillər arasında bu cür anlaşılmazlıq İslam və Qərb mədəniyyətləri üçün ciddi fikir ayrılığına səbəb ola bilər. Məqalədə müasir dünyada bu kross-mədəni çıxışın problemləri və yaranan çətinliklərin mənbəyi açıqlanır.

Açar sözlər: ərəb dili, İslam mədəniyyəti, Qərb mədəniyyəti, türk dilləri, mədəniyyət-dil məkanı, Xristian dünyası.

Prof. Zemfira Ishagova
Ph.D Ariz Gozalov

FEATURES OF THE DIALOGUE BETWEEN THE ISLAMIC AND THE WESTERN WORLDS

ABSTRACT

Currently, the Arabic language is a remarkably important language of diplomacy and international business. “The translation from Arabic into the Turkic languages is unlikely to cause gross inconsistencies in deciphering the meaning; however, the translation into Western languages causes many complications”, as British and American oriental scholar B.Lewis writes in his *Islam and the West*. Such a linguistic misunderstanding can lead to a great divergence between Islamic and Western civilizations. The article reveals the problems and sources of the difficulties of this cross-cultural discourse in the modern world.

Keywords: *the Arabic language, Islamic civilization, Western civilization, Turkic languages, cultural and linguistic space, the Christian world*

XİLAFƏT DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCANDA PUL DÖVRİYYƏSİ VƏ SİKKƏ ZƏRBİ

t.e.d., prof. Abbas Seyidov,
Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti
abbas.seyidov@gmail.com,

t.f.d. Akif Quliyev,
AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu
Numizmatika və epigrafiya şöbəsinin müdiri
akifarifoglu@mail.ru

XÜLASƏ

Xilafətin ilk illərində işğal və daxili çəkişmələr ucbatından sikkə zərbi işinə elə də önəm verilmirdi. Raşidi xəlifələrinin hakimiyyəti illərində ərəblər qızıl Bizans solidləri və gümüş Sasani draxmalarından istifadə edirdilər. Bu sikkələrin əyyarı yüksək olduğundan, demək olar ki, xilafətin sonunadək pul dövriyyəsində qızıl ərəb dinarları ilə rəqabət aparmışdı.

Dinarlar 1 misqal çəki ilə, gümüş dirhəmlər 2.98 q çəki ilə zərb edilirdi. Qızılın gümüşə nisbəti 1/14,4 idi və bu nisbət 12-15 arasında dəyişirdi. Bir qızıl dinar 5 dirhəmə bərabər idi. Hökumət zərboxanalar üzərinə ciddi nəzarət qoyaraq, sikkələrin çəkisi, əyyarına diqqət yetirirdi. Dövlət xəzinəsinin bir hissəsini zərboxanalardan gələn gəlir təşkil edirdi.

Xilafət dövründə beynəlxalq ticarət inkişaf edirdi. Karvan-ticarət yollarının istiqaməti dəyişərək, Bizans imperiyası ərazisinə daxil olmadan, Cənubi Qafqaz marşrutu ilə Rusiya və Avropaya keçirdi. Dövlət gömrük məntəqələrindən külli miqdarda gəlir əldə edirdi. Yollarda nəzarət məntəqələri və silahlı dəstələr karvanların təhlükəsizliyini qoruyurdu. Azərbaycan Xilafətin şimal qapıları kimi beynəlxalq ticarətdə mühüm rol oynayırdı. Beynəlxalq ticarətin inkişafı sikkələrə olan tələbatın artmasına səbəb olurdu. Xilafət zərboxanaları əsasən gümüş dirhəmlər zərb edirdilər.

Beşinci əməvi xəlifəsi Əbd əl-Məlik Mərvanın (685-705-ci illər) h.77-ci ildə (696-cı il) həyata keçirdiyi pul islahatı nəticəsində, xilafətdə ilk qızıl dinarlar, gümüş dirhəmlər və mis felslər zərb edilir. Qızıl dinarlar Bizans qızıl solidləri, gümüş dirhəmlər Sasani draxmaları tipində zərb edilirdi. Xəlifənin əmri ilə sikkələr üzərində təsvirlərə qadağa qoyularaq, Quran ayələri zərb edilməyə başladı.

Açar sözlər: dirhəm, dinar, sikkə, numizmatika, Ərəb xilafəti, Sasani, Raşidi xəlifələri, ərəb-sasani, Bizans, Təbəristan.

Giriş

VII əsrin 30-cu illərində Ərəbistan yarımadasında güclü feodal dövləti meydana gəldi. Asiyada, Afrikada və Avropada bir sıra ölkələri işğal edib şöhrət qazanan bu dövlətin yaratıcısı Qüreyş qəbiləsinin Haşimi nəslindən olan Məhəmməd peyğəmbər (571-632) idi. Onun yaratdığı yeni dini təlim – İslam feodal münasibətlərinin inkişafında, dövlətin möhkəmlənməsində və genişlənməsində böyük rol oynadı.

Ərəb feodal dövlətinin yaranması onun əvvəlcə Ərəbistan yarımadasında, sonra isə İran və Bizans imperiyaları əleyhinə işğalçı yürüşləri ilə eyni vaxtda başladı. Xilafətin hakim dairələri belə müharibələrdən hədsiz dərəcədə faydalandıqlarından ona böyük maraq göstərirdilər.

Dövlətin yaratıcısı və öz dövrünün görkəmli dövlət xadimi olan Məhəmməd peyğəmbər sağlığında bir sıra yürüşlərə şəxsən özü başçılıq etmişdi. Onun ölümündən sonra (632-ci il iyun ayının 8-də Mədinə şəhərində vəfat edib) hakimiyyət məsələsi kəskin mübahisələrə səbəb oldu. 630-661-ci illərdə dövləti dörd rəşidi xəlifəsi - Əbu Bəkr (632-634), Ömər ibn Xəttab (634-644), Osman ibn Əffan (644-656) və Əli ibn Əbutalib (656-661) idarə etmişdir. Onların hakimiyyəti dövründə xilafətin ərazisi Ərəbistan yarımadası, Şimali Afrika-Misir, İran, Bizans ərazilərinə qədər genişləndi.

Pul dövriyyəsi, beynəlxalq ticarət və sikkə zərbəsinin genişlənməsi

Xilafətin ilk illərində işğal və daxili çəkişmələr ucbatından sikkə zərbəsinə elə də önəm verilmirdi. Rəşidi xəlifələrinin hakimiyyəti dövründə ərəblər qızıl Bizans solidləri və gümüş Sasani draxmalarından istifadə edirdilər. Bu sikkələrin əyyarı yüksək olduğundan, demək olar ki, xilafətin sonuna qədər pul dövriyyəsində qızıl ərəb dinarları ilə rəqabət aparmışdı [1, s.36-37].

Mənbələrdə xəlifə Müaviyyə ibn Əbu Süfyanın (Əməvilər dövrü - 661-681-ci illər) gümüş sikkə üzərində əlində qılınc tutmuş döyüşçü təsvirinin olması haqda məlumat vardır. Sikkənin reversində Bizans sikkələrindən bir qədər fərqli olaraq, dörd pilləlinin üzərində xaç əvəzinə dirək təsviri verilmişdir (şəkil 1, 2).

Xəlifə Əbd əl-Məlik Mərvanın pul islahatına qədər Ərəbistan yarımadasında “ərəb-Bizans”, İran, Azərbaycan və Mərkəzi Asiya ölkələrində “ərəb-Sasani”, Şimali Afrika və İspaniyada “latın-ərəb” sikkələri pul dövriyyəsində iştirak etmişdir.

Dinarlar 1 misqal (4.265 q) çəki ilə, 87.9 % əyyarla, gümüş dirhəmlər 2.98 q çəki ilə zərb edilirdi. Qızılın gümüşə nisbəti 1/15 idi və bu nisbət 12-15 arasında dəyişirdi. Bir qızıl dinar 5 dirhəmə bərabər idi. Hökumət zərbcxanalar

üzərinə ciddi nəzarət qoyaraq, sikkələrin çəkisi, əyyarı və əfsanəsinə diqqət yetirirdi. Dövlət xəzinəsinin bir hissəsini zərbcxanalardan gələn gəlir təşkil edirdi.

Xilafət dövründə beynəlxalq ticarət inkişaf edirdi. Karvan-ticarət yollarının istiqaməti dəyişərək, Bizans imperiyası ərazisinə daxil olmadan, Cənubi Qafqaz marşrutu ilə Rusiya və Avropaya keçirdi. Dövlət gömrük məntəqələrindən külli miqdarda gəlir əldə edirdi. Yollarda nəzarət məntəqələri və silahlı dəstələr karvanların təhlükəsizliyini qoruyurdu. Azərbaycan Xilafətin şimal qapıları kimi beynəlxalq ticarətdə mühüm rol oynayırdı. Beynəlxalq ticarətin inkişafı sikkələrə olan tələbatın artmasına səbəb olurdu. Xilafət zərbcxanaları, əsasən, gümüş dirhəmlər zərb edirdilər.

Xilafətdə işlədilən Sasani sikkələrinin yayılma arealı daha geniş idi. Külli miqdarda gümüş dirhəm Mərkəzi Asiya, Yaxın Şərqi, Şimali Afrika, Avropayadək qədər olan ərazilərdə mübadilə vasitəsi idi. Bu sikkələr üzərində həkk olunan və İslamın təbliği məqsədini güdən ərəb qrafikalı yazılar onların istifadəsini qanuniləşdirirdi.

Birinci mərhələdə gümüş draxmalar II Xosrovun sikkələri tipində Pəhləvi hərflərlə Xosrovun adı, sikkənin aşağı sağ küncünə ərəb dilində “بسم الله” – (Allahın adı ilə) və ya digər dini ifadələr əlavə edilərək zərb edilirdi. Sonralar isə II Xosrovun adı əvəzinə, Pəhləvi hərfləri ilə xəlifə və ya canişinin adı həkk edilir, həmçinin bəzi İslam dini ifadələri “الحمد لله” - (Allaha həmd olsun); “بسم الله محمد رسول الله” - (Allahın adı ilə. Məhəmməd Allahın elçisidir); “لا حكم إلا لله” (Allahdan başqa hakim yoxdur) və s. əlavə edilirdi. Bir qədər sonra şahənşahın təsvirinin sağ tərəfindəki xəlifə və ya canişinin adı ərəb hərfləri ilə əvəz edildi.

Rus alimi V.Tizenqauzenin fikrincə, hicri 77-ci ildəki (696) sikkə islahatından sonra da ərəb-Sasani sikkələrinin zərbi və dövriyyəsi davam etdirilmişdir. Bunu h.104-cü (722) və 130-cu (747) illərdə kəsilmiş mis felslərin mövcudluğu sübut edir [2].

Ərəb-Sasani sikkələri Təbəristan və Şərqi Sistan VII əsrin sonunadək zərb edilmişdir. Bu sikkələrin üzərinə kufi xətti ilə, əsasən, “Bismillah” – (Allahın adı ilə), “Bismillah Rabbi” – (Allahın adı ilə, Rəbb), “Rabbi-Allah” – (Rəbbim Allahdır), “lillah” - (Allah), “Bismillah əl-məlik” – (Allahın adı ilə, məlik) ifadəsi zərb edilmişdir (şəkil 3).

Ticarətin inkişafı, iqtisadi yüksəliş, yeni ərazilərin işğalı sikkəyə olan tələbatı artırır. Əməvilər dönməndə xilafətdə 50-dən artıq zərbcxana fəaliyyət göstərirdi. Xəlifə Ömər (634-644) hakimiyyəti illərində Cənubi Azərbaycan ərazisində 𐭪𐭣 (AD) monoqramlı dirhəmlər zərb edilirdi. Bu sikkələrin aversində, mərkəzdə şahənşah Yezdigərdin büstü, onun başının arxa hissəsində Pəhləvi hərfləri ilə 𐭪𐭣𐭥𐭥 - (Qoy şöləsi ucalsın), sağ tərəfinə yenə pəhləvi

hərfləri ilə “Yezdigərd” sözü, sikkə dairəsinin kənarındakı aşağı hissədə isə kufi xətti ilə “بِسْمِ اللّٰهِ” – (Allahın adı ilə) sözü zərb edilmişdir. Reversdə atəşgah və onu qoruyan iki mühafizəçi, onların sol tərəfinə 𐭪𐭣𐭥𐭥 - «vist» - «iyirmi» (hicri 20, miladi 641), sağ tərəfinə isə 𐭪𐭣𐭥 (AD) monoqramı həkk olunmuşdur.

Sikkədəki 𐭪𐭣𐭥 - (AD) monoqramını tədqiqatçı E.Tomas “يزد” – (Yəzd) [3, s.149], A.Mordtman isə “اد” – (AD) – «Azərbaycan» olaraq təyin etmişdir [4, s.11, 191-236; 5, 164-172]. Qeyd etdiyimiz kimi, Şimali Azərbaycanda aşkar olunan dəfinələrdə də bu monoqramla işarələnən Sasani dirhəmlərinə rast gəlinmişdir. Onların Cənubi Azərbaycanın Ərdəbil şəhərində kəsildiyini söyləmək mümkündür.

Sonrakı Raşidi xəlifələri dövründə (644-661) də 𐭪𐭣𐭥 - (AD) monoqramı ilə işarələnmiş ərəb-Sasani sikkələrinə Pəhləvi hərfləri ilə II Xosrovun adı, kufi xətti ilə isə “بِسْمِ اللّٰهِ” - (Allahın adı ilə) sözləri zərb edilmişdir.

Ərəb-Sasani sikkələri III Yezdigərd və II Xosrovun draxmaları tipində kəsilirdi.

652-660-cı illərdə Səcəstanda zərb edilmiş ərəb-Sasani dirhəmlərinin aversində kufi xətti ilə “Bismillah” (Allahın adı ilə), “ceyyid” (yaxşı) sözləri zərb edilmişdir.

653-670-ci illərdə İran və İraq ərazisində 25-ə yaxın zərboxanada kəsilmiş dirhəmlərin əksəriyyətinin üz tərəfinə kufi xətti ilə “Bismillah” (Allahın adı ilə) sözü, zərb tarixində isə Yezdigərd erasının 21-39-cu illəri (653-670), 656-670-ci illərdə zərb edilənlərə isə “lillah” (Allah) sözü və Yezdigərd erasının 25-39-cu illəri (657-661) həkk edilmişdir.

Xəlifə Müaviyyənin (661-680) hakimiyyəti illərində ərəb-Sasani dirhəmlərinə “Bismillah Rabbi” (Allahın adı ilə Rəbbim), “Rabbi Allah” (Rəbbim Allahdır), “Bismillah əl-məlik” (Allahın adı ilə, məlik) sözləri zərb edilmişdir.

Əbd əl-Məlikin (685-705) dövründə Dəməşq və Hüms şəhərlərində kəsilmiş ərəb-Sasani dirhəmlərinin reversində zərboxana və zərb ili qeyd edilmişdir.

Beləliklə, II Xosrovun dirhəmləri tipində olan ərəb-Sasani dirhəmlərinin zərbinə üçüncü Raşidi xəlifəsi Osmanın dövründən başlanılmış, Əməvi xəlifəsi Əbd əl-Məlikin dövründə də davam etdirilmişdir.

Azərbaycandan tapılmış dəfinələr ilkin mənbə kimi

1914-cü ildə Masallı rayonunun Boradigah kəndində 226 gümüş sikkədən ibarət dəfinə aşkar edilmişdir. Bu dəfinədəki 10 Sasani draxması II Xosrovun adından, sonrakı 3 ərəb-Sasani dirhəmi isə Əməvi xəlifələrinin canişinləri

- Übeydullah ibn Ziyad, Ömər ibn Übeydullah, Mühəlləb ibn Əbu Sufra adından zərb edilmişdir.

Xəlifə Müaviyyənin (661-680) əmri ilə h.53-cü (672) ildə əmir Übeydullah ibn Ziyad Kufə, Bəsrə, Səcəstan və Xorasana canişin təyin edilmişdir. Übeydullah h. 56-cı ildə (675) Xorasan hakimi vəzifəsindən kənarlaşdırılmış, lakin iki ildən sonra (677) bu vəzifəyə yenidən qayıtmışdır. 679-cu ildə bir daha Xorasan canişinliyindən uzaqlaşdırılan Übeydullah növbəti ildə Səcəstan 683-cü ildə isə Kufə və Bəsrə idarəçiliyindən kənar edilmiş, Yezid bu vəzifəni onun qardaşı Əsləmə ibn Ziyada həvalə etmişdi. Əmir Übeydullah h.67-ci (686/7) ildə Mosul şəhərinə yürüş edərkən Muxtar əs-Səqəfinin döyüşçüləri tərəfindən Hazir döyüşündə qətlə yetirilmişdir.

İlk Əməvi xəlifələri I Müaviyyə (661-680) və I Yezidin (680-683) hakimiyyəti illərində Übeydullah ibn Ziyad adından zərb edilmiş gümüş dirhəmlər hicri tarixi ilə, Dərəbəcərd zərbxanasında kəsilən dirhəmlər isə Yezdigərd erası ilə zərb edilmişdir. Onun əmirliyi dövründə (674-683-cü illər) kəsilən ərəb-Sasani mis fəlsələri İstəxdə, dirhəmlərin isə əksəriyyəti Bəsrə şəhərində zərb olunub.

Qeyd edilən dəfinədə aşkarlanan ərəb-Sasani dirhəmlərindən biri də Ömər ibn Übeydullahın adından kəsilib. O, xəlifə Əbd əl-Məlikin hakimiyyəti dövründə (685-705) Xorasan canişini təyin edilmiş, burada ərəb qəbilələri arasındakı qarşıdurmalarda, Əhvaz və Fars bölgəsində xaricilərə qarşı mübarizələrdə iştirak etmişdir. Əmir Ömər 686-689-cu illərdə Bişapur, Kirman, Bəsrə, Mərv, İstəxdə zərb edilmiş əksər dirhəmlərinin aversində kufi xətti ilə “Lillah əl-həmd” – (Allaha həmd olsun) ifadələri qeyd olunub.

Masallı dəfinəsində aşkarlanan daha bir ərəb-Sasani dirhəmi əmir Mühəlləb ibn Əbu Sufranın adından zərb edilib. Mühəlləb ibn Əbu Sufranın orduları 664-cü ildə Sind çayı, 667-ci ildə isə Ceyhun çayı ərəzindəki döyüşlərdə iştirak etmiş, Əbd əl-Məlikin hakimiyyəti dövründə isə o, dəfələrlə Əhvaz və Fars bölgəsində xaricilər təriqəti nümayəndələrinə qarşı mübarizələrdə qələbələr qazanmışdı.

Mühəlləb ibn Əbu Sufra Mosula, Azərbaycana, iki dəfə Xorasana idarəçi təyin edilmiş və bəzi qeydlərə görə, hicrətin 82-ci (701/2) ilində, digər qeydlərə görə isə hicrətin 83-cü (702/3) ilində Mərv şəhərində dünyasını dəyişmişdir.

Masallı dəfinəsinə əsasən qeyd etmək olar ki, Əməvi xəlifələri Müaviyyə (661-680), I Yezid (680-683) və Əbd əl-Məlikin (685-705) dövründə Azərbaycanın pul dövriyyəsinə əsasən Sasani dirhəmləri və cüzi sayda olsa da, ərəb-Sasani dirhəmləri dövr edirdi.

1935-ci ildə Ağdam rayonunda 79 sikkədən ibarət aşkar olunan dəfinədə 3 Sasani dirhəmi II Xosrovun adından 29 (619), 37 (627), 38-ci (628) illərdə,

2 ərəb-sasani dirhəmi isə Abdullah ibn Zübeyrin adından kəsilmişdir [6]. Bunlardan birincisinə Pəhləvi hərfləri ilə ANT monoqramı, ikincisinə isə “əmiri-viruşnikan” (möminlərin əmiri) sözləri həkk edilmişdir. Abdullah ibn Zübeyr Məkkə canişini olaraq xəlifə Yezidə biət etməmiş və iki ay xəlifənin qoşunlarına müqavimət göstərmişdir.

683-cü ildə xəlifə Yezidin ölümündən sonra oğlu II Müaviyyə xəlifə təyin edildi. Əməvilərin zülmü Hicaz əhalisinin onlara qarşı nifrətinin artmasına və xilafətin 3 yerə parçalanmasına səbəb oldu. Bunun nəticəsində Suriyanı Yezidin oğlu II Müaviyyə, Hicazı - Abdullah ibn Zübeyr, Kufə və farsı isə Übeydullah ibn Ziyad idarə etdilər.

Mərkəzi hakimiyyətin zəifləməsindən istifadə edən əyalət hakimləri öz adlarını sikkələrdə xüsusi olaraq həkk etdirirdilər. Mühəlləb ibn Əbu Sufre və Həccac ibn Yusifin adından dirhəmlərin zərbi onların mərkəzi hakimiyyətə münasibətdə müstəqilliyini sübut edir.

Abdullah ibn Zübeyrin 680-692-ci illərdə kəsilmiş ərəb-Sasani dirhəmlərinə Pəhləvi hərfləri ilə “əmiri- viruşnikan” (möminlərin əmiri) titulu, Ərdəşir-Xürrə dirhəmlərinə isə onun adı Pəhləvi hərfləri ilə zərb edilmişdir.

Ağdam dəfinəsindən Sasani və ərəb-Sasani dirhəmləri ilə yanaşı, Təbəristan dirhəmi (1 ədəd), Əməvi, Abbasi xəlifələri dövrünə aid digər dirhəmlər də aşkarlanmışdır.

1966-cı ildə Gədəbəy dəfinəsindən Sasani dirhəmləri ilə yanaşı, ərəb canişini Abdullah ibn Haziminəhin 650-ci (684) ilə aid ərəb-Sasani dirhəmi əldə olunmuşdur. Onun növbəti h. 66-cı (685) ildə zərb edilmiş ərəb-Sasani dirhəmi 1964-cü ildə Yardımlı rayonunun Yolağac kəndində aşkarlanmışdır. O, 32-ci (652-653) ildə Nişapur, h. 40-cı (660) ildə isə Dəməşq canişini təyin edilmişdir.

682-692-ci illərdə Xorasan ərazisində Abdullah ibn Hazimin adından ərəb-Sasani dirhəmləri zərb edilmişdir. Xorasan və Heratı işğal edən Abdullah ibn Haziminəhin xəlifənin düşməni Abdullah ibn Zübeyri müdafiə etməsi xəlifə Əbd əl-Məlikin (685-705) qəzəbinə səbəb olmuş və o, xəlifə ilə mübarizədə məğlub edilərək, qətlə yetirilmişdir. Onun adından zərb edilmiş Baktriya yazıları olan nadir ərəb-Bizans dirhəmləri də məlumdur.

1990-cı ildə Muğan kəndində tapılmış dəfinədə Əməvi canişini əl-Həccac ibn Yusif adından h. 80 (699)-ci ildə kəsilmiş ərəb-Sasani dirhəmi aşkarlanmışdır.

Həccac ibn Yusif əs-Səqəfi VII əsrin sonunda xilafətin müxtəlif ərazilərində, xüsusən də İraqda baş verən hakimiyyət əleyhinə üsyanların yatırılmasında aktiv iştirak edən şəxslərdən biri olmuşdur. O, Abdullah ibn Zübeyrin 692-ci ildə qətlindən sonra Hicaz, Yəməni və Yəməmə valisi təyin edilmiş, ümumilikdə, İslam dövləti ərazisinin yarısına 20 il hakimlik etmişdir. Sərtliyinə

görə «zalım Həccac» adlandırılan bu şəxs 714-cü ildə vəfat etmişdir. O, Qurani-Kərimin mətnlərinin asan oxunması üçün onun hərəkəlməsini əmr etmişdir.

694-713-cü illərdə Hicaz, Yəmən zərbcxanaları Həccac ibn Yusifin adından həm ərəb-Sasani gümüş dirhəmləri, həm də mis ərəb-Sasani sikkələri zərb etmişdilər.

Professor M.Ə.Seyfəddinin fikrincə, Əməvilər dövründə Cənubi Qafqazda 8 zərbcxana fəaliyyət göstərmişdir. Bu dövrdə Gəncə zərbcxanasında II Xosrovun sikkə tipləri əsasında Sasani-ərəb dirhəmləri zərb edilmişdir. Bu tip sikkələr h. 77-ci il (696) – Əməvi xəlifəsi Əbd əl-Məlik Mərvanın pul islahatına qədər zərb olunmuşdur. İslahata görə pul dövrüyyəsinə yeni sikkə nümunələri - qızıl dinar, gümüş dirhəm, mis-fuluslar buraxılmışdır. Sikkələrin üzərində müsəlman simvolu, Quran ayələri, zərbcxananın adı, dörd Rəşidi xəlifəsinin adı, hökmdar, vəliəhd və canisinin adı, zərb tarixi verilmişdir. İslam dini sikkələr üzərində insan və heyvan təsvirlərinə qadağan qoymuşdur [7].

Əməvi dinarları 87,9 əyyarla, 1 misqal (4,265 qr) çəki ilə qızıldan, dirhəmlər 2,98 q çəki ilə gümüşdən zərb edilirdi [8]. Yeddi misqal gümüşdən 10 dirhəm zərb edilirdi ($7 \times 4,26 : 10 = 2,98$). Qızılın gümüşə nisbəti 1:10 idi, bir dinar 15 dirhəmə bərabər idi. Mis sikkələr-fuluslar (fels) 2-3 q. çəki ilə zərb edilirdi.

Hal-hazırda Rusiya Dövlət Ermitaj Muzeyinin numizmatika fondunda h. 94-cü ildə (712-713) xəlifə I Validin adından Gəncədə zərb edilmiş gümüş dirhəm qorunur (İnv. № 237, c = 1,1 qr., d = 27 mm.). Pulun aversində kufi xətti ilə – "Allahdan başqa Allah yoxdur", simvolun ətrafında - "Gəncə, 94-cü il" sözləri zərb edilib. Reversdə isə Quranın 112-ci (İxlas) surəsinin 1-4 ayələrinə: - "Doğulmaz və heç kim Ona tay ola bilməz" sözləri yazılıb.

Dirhəmlərin üzərində dairəvi formada, kufi xətti ilə "Allahın adı ilə. Allahdan başqa Allah yoxdur, vahiddir, Məhəmməd Allahın rəsuludur" ifadələri zərb edilirdi. Onların üzərində zərb tarixi və zərbcxananın adı da qeyd edilirdi. Həccac ibn Yusifin azsaylı mis felslərində zərbcxana və zərb tarixi qeyd edilməyib.

Nəticə

Beləliklə, numizmatik təhlillər də sübut etdi ki, işğal gedə-gedə Azərbaycan təyin olunan ilk ərəb canişinləri yerli hakimlərlə müqavilə bağlayaraq onlardan siyasi asılılıq və cizyə tələb etmiş, bunun əvəzinə isə onların əvvəlki imtiyazlarına toxunmamış və müqavimətsiz tabe olanları öz köhnə yerlərində saxlamışlar.

İlk Abbasi xəlifələri dövründə mərkəzi hakimiyyətin güclənməsi və əhalinin çox hissəsinin İslamı qəbul etməsi nəticəsində Təbəristan sikkələrinin görünüşündə dəyişiklik edildi. Sikkələrin üzərindəki Atəşpərəstlik dininin

simvolları ləğv edildi və sikkələrin üzərində yalnız İslam simvolları, ərəb yazısı verilməyə başlandı.

Aparılmış numizmatik tədqiqatların nəticəsi olaraq belə qənaətə gəlmək olar ki, tədqiq edilən dövrdə xilafətin pul dövriyyəsində Sasani, ərəb-Sasani gümüş dirhəmləri və qızıl dinarları ilə bərabər, həm də ərəb-Bizans sikkələri də iştirak etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Пахомов Е.А. Монеты Азербайджана. Вып. I, Баку, Изд. АН АССР, 1959.
2. Тизенгаузен В. Монеты Восточного Халифата. СПб., 1873.
3. Mordtmann A.D. Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden / Zeitschr. Der Deut. morg. Ges. Bd., VIII, 1853.
4. Rzayev R.Ş., Seyidov A.Q., Quliyev A.A. Antik və Orta əsrlərin metal pulları. Bakı, 2019.
5. Seyidov A.Q., Quliyev A.A., Rzayev R.Ş. Azərbaycan tarixi. Numizmatik materiallar əsasında. Bakı, 2017.
6. Пахомов Е.А. Клады Азербайджана и других республик и краев Кавказа. Вып. 3, Баку, 1940.
7. Сейфеддини М.А., Алиев З.М. Нумизматика Азербайджана. Т.2. Баку, Элм, 2002.
8. Раджабли А. Нумизматика Азербайджана. Баку, 1998.

*д-р ист. наук, проф. Аббас Сеидов
д-р филос. по ист. Акиф Гулиев*

ДЕНЕЖНОЕ ОБРАЩЕНИЕ И ЧЕКАНКА МОНЕТ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В ПЕРИОД ХАЛИФАТА

РЕЗЮМЕ

В первые годы Халифата из-за захватов и внутренних тяжб чеканке монет не уделялось должного внимания. В период правления халифов рашиди арабы использовали золотые византийские солиды и серебряные сасанидские драхмы. Так как проба этих монет была высокой, в денежном обращении они до конца халифата конкурировали с золотыми арабскими динарами.

Динары чеканили весом в 1 золотник, а серебряные дирхамы весом 2.98 г. Соотношение золота и серебра было 1/14,4 и это соотношение изменялось в диапазоне 12-15. Один золотой динар был равен 5 дирхамам. Правительство осуществляло строгий контроль над монетными дворами и обращало внимание на вес, пробу и легенду монет. Часть государственной казны составлял доход от монетных дворов.

В период халифата международная торговля развивалась. Направление караванных-торговых путей изменилось и проходило через Россию и Европу по Южно-Кавказскому маршруту, не ступая на территорию Византийской империи. Государство получало большую прибыль от таможенных пунктов. Контрольные пункты и вооружённые группы обеспечивали безопасность караванов на дорогах. Азербайджан, как северные ворота Халифата, играл важную роль в международной торговле. Развитие международной торговли способствовало росту спроса на монеты. Монетные дворы Халифата чеканили в основном серебряные дирхамы.

В результате денежной реформы, осуществлённой пятым амавитским халифом Абд аль-Маликом Марваном (685-705 гг.) в 77 г. (696 г.) по И.к. в халифате начали чеканить первые золотые динары, серебряные дирхамы и медные фельсы. Золотые динары чеканили наподобие золотых византийских солидов, а серебряные дирхамы наподобие Сасанидских драхмов. По приказу Халифа было запрещено чеканить изображения на монетах, и на них начали чеканить аяты из Корана.

***Ключевые слова:** дирхам, динар, монеты, нумизматика, Арабский Халифат, сасаниды, халифы-рашиди, арабо-сасанидские, Византия, Табаристан.*

***Prof. Abbas Seyidov
Ph.D Akif Guliyev***

COINAGE AND MONETARY CIRCULATION IN AZERBAIJAN IN THE PERIOD OF THE CALIPHATE

ABSTRACT

In the initial years of the Caliphate minting process was neglected due to invasions and internal strifes. During the rule of the Rashidun caliphate, the Arabs used gold Byzantine solidus coins and silver Sasanian drachms. Since these coins were pure in standard, they competed with gold Arabian dinars in circulation until the end of the Caliphate.

Dinars weighed 1 mithqal (4.68 gr) and silver dirhams 2.98 gr. The ratio of gold to silver was 1/14.4 and this ratio ranged from 12 to 15. One gold dinar was equal to 5 dirhams. The government closely monitored the minting process controlling the weight and design of the coins. Profit from the minting process was part of the state treasury.

During the Caliphate international trade flourished. The caravan trade routes changed directions and passed through Russia and Europe via the South Caucasus, without entering the territory of the Byzantine Empire. The state earned a lot of money from customs. Road checkpoints and armed groups guarded the security of caravans. Azerbaijan played an important role in international trade being the northern gates of the Caliphate. The development of international trade led to an increase in demand for coins. Caliphate minted mainly silver dirhams.

As a result of the monetary reform held around 696 (76 AH) by the fifth Umayyad caliph Abd al-Malik Marwa (685-705), the first gold dinars, silver dirhams and copper fells were minted in the Caliphate. Gold dinars were minted in the form of Byzantine gold solidus and silver drachms in the form of Sassanian drachms. By the order of the Caliph, depictions on coins were banned, instead Quranic verses were minted on coins.

Keywords: *dirham, dinar, coin, numismatics, the Arab Caliphate, the Sassanid, Rashid caliphs, arab-sasanid, Byzantium, Tabaristan*

MÜSƏLMAN ÖLKƏLƏRİ İLƏ ƏLAQƏLƏRİN İNKİŞAFINDA HEYDƏR ƏLİYEVİN ROLU

*i.f.d. Ceyhun Məmmədov,
millət vəkili
ceyhunmammadov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Məqalədə ümummillə lider Heydər Əliyevin region ölkələri ilə əlaqələrin inkişafında oynadığı roldan və bu istiqamətdə həyata keçirdiyi tədbirlərdən bəhs edilir. O, yenidən Azərbaycana rəhbərlik etdiyi dövrdə region ölkələri ilə ikitərəfli əlaqələrin inkişafına xüsusi önəm vermiş, qarşılıqlı əlaqələrin inkişaf etdirilməsi məqsədilə həmin ölkələrə səfərlər etmiş, eyni zamanda, bu dövlətlərin rəhbərlərini ölkəmizə rəsmi səfərə dəvət etmişdir. Məhz onun həyata keçirdiyi bu uğurlu siyasət sayəsində Azərbaycanın region ölkələri ilə əlaqələri daha da möhkəmlənmiş, dünyada nüfuzu və mövqeyi artmışdır. Bu gün Azərbaycanın dünyada nüfuzunun möhkəmlənməsində həmin dövrdə həyata keçirilən tədbirlər ciddi rol oynamışdır.

Açar sözlər: lider, siyasət, region, əlaqələr, xalqlar.

Giriş

XX əsrin dahi, dünya tarixinə adını yazdırmış böyük şəxsiyyətlərindən biri Azərbaycan xalqının ümummillə lideri Heydər Əliyevdir. O, yenidən Azərbaycana rəhbərlik etdiyi dövrdə müsəlman ölkələri ilə qarşılıqlı əlaqələrin inkişafına xüsusi önəm vermiş, bu məqsədlə həmin ölkələrə səfərlər etmiş, eyni zamanda, bu dövlətlərin rəhbərlərini ölkəmizə rəsmi səfərə dəvət etmişdir. Məhz onun həyata keçirdiyi bu uğurlu siyasət sayəsində qısa müddətdə Azərbaycanın müsəlman ölkələri ilə əlaqələri daha da möhkəmlənmiş, dünyada nüfuzu və mövqeyi daha da artmışdır. Bu gün Azərbaycanın dünyada nüfuzunun möhkəmlənməsində həmin dövrdə qurulan əlaqələr, atılan addımlar ciddi rol oynamışdır.

Türk respublikaları ilə əlaqələrin inkişafı

O, hələ Sovet İttifaqı dövründə Azərbaycana rəhbərlik etdiyi illərdə müsəlman ölkələri ilə əlaqələrin inkişafına xüsusi önəm vermiş, məhz o dövrdə

Azərbaycanla Türkiyə Respublikası arasında rəsmi münasibətlər mövcud olmuş, 1967-ci ildə Türkiyə Cümhuriyyətinin Baş naziri Süleyman Dəmirəl və 1969-cu ildə Türkiyə Cümhuriyyətinin Prezidenti Cövdət Sunay Bakıya rəsmi səfər etmişlər.

Ümummilli lider Heydər Əliyev müstəqillik illərində Azərbaycana rəhbərlik etdiyi dövrdə də müsəlman ölkələri, xüsusilə türk respublikaları ilə əlaqələrin inkişafı istiqamətində ciddi addımlar atılmış, qarşılıqlı səfərlər həyata keçirilmişdir.

Heydər Əliyevin həyata keçirdiyi xarici siyasətdə Türkiyə ilə əlaqələrin möhkəmləndirilməsi prioritet istiqamətlərdən birini təşkil edirdi. Onun Türkiyəyə 1994-cü il fevralın 8-dən 11-dək davam edən ilk rəsmi səfəri ikitərəfli əlaqələrin inkişafında mühüm rol oynamışdır. Səfər dövründə Türkiyə Prezidenti, Baş nazir və parlamentin rəhbəri ilə görüşən Heydər Əliyev Türkiyə Böyük Millət Məclisində çıxış edərək, iki ölkənin əlaqələri və bu əlaqələrin genişlənməsi üçün Azərbaycan tərəfinin düşüncələri haqqında ətraflı məlumat vermişdir. Səfər çərçivəsində iki ölkə arasında əməkdaşlıq və qarşılıqlı yardım haqqında protokol, elmi, texniki, mədəni və iqtisadi sahələrdə əməkdaşlıq, investisiyaların qarşılıqlı təşviqi və qorunması, siyasi məsləhətləşmələr haqqında sazişlər, dostluq və hərtərəfli əməkdaşlığın inkişafı barədə müqavilə və digər mühüm sənədlər imzalanmışdır.

5-8 may 1997-ci il tarixdə Heydər Əliyevin Türkiyəyə ikinci rəsmi səfəri zamanı həyata keçirilən görüşlər, danışıqlar nəticəsində imzalanmış səkkiz sənəd, xüsusilə strateji əməkdaşlığın dərinləşdirilməsi haqqında müqavilə ilə Türkiyə-Azərbaycan dostluq və qardaşlıq əlaqələri yeni mərhələyə daxil olmuşdur.

12-17 mart 2001-ci ildə isə ümummilli lider Heydər Əliyev Türkiyəyə növbəti dəfə rəsmi səfər etmiş, Türkiyənin dövlət və hökumət rəhbərləri ilə görüşlərdə iki dövlət arasında münasibətlərin hazırkı vəziyyəti və inkişaf perspektivləri müzakirə edilmişdir. Səfər zamanı imzalanan vergilər, maliyyə, Azərbaycan təbii qazının Türkiyəyə nəql edilməsinə dair saziş və digər sənədlər qarşılıqlı faydalı əməkdaşlıq siyasətinin davam etdirilməsinə şərait yaradılması baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Görkəmli dövlət xadimi Heydər Əliyevin 1997-ci ildə Türkiyənin “Dövlət nişanı”, 1999-cu ildə isə Beynəlxalq Atatürk Sülh Mükafatına layiq görülməsi, dəfələrlə Türkiyənin müxtəlif media qurumları tərəfindən “İlin adamı” seçilməsi, bu ölkənin bir çox universitetinin Fəxri doktoru seçilməsi Azərbaycan-Türkiyə münasibətlərinin inkişafındakı xidmətlərinin göstəricisidir [1].

Ümummilli lider Heydər Əliyev çıxışlarında Türk dünyasının problemlərinə qlobal düşüncə tərzi ilə yanaşaraq deyirdi: “Mən bu gün, həqiqətən, qeyd

etmək istəyirəm ki, bizim xalqlarımız əsrlər boyu bir-birinə yaxın dost olmuşlar. Biz bir kökdənlik, biz birdilli xalqlarıq. Bizim milli ənənələrimiz çox yaxındır, bir-birinə bənzərdir, oxşardır. Ona görə də bunların hamısı xalqlarımızı hələ biz müstəqil olmadığımız vaxtda, ayrı-ayrı dövlətlərin əsarəti altında yaşadığımız vaxtda da bir-birimizdən ayırmayıb, bir-birimizə bağlayıb, bir-birimizlə daha sıx əlaqədə saxlayıb. İndi isə xalqlarımız öz müstəqilliyini əldə edəndən sonra, müstəqil dövlət kimi dünyada tanınandan sonra biz tarixi ənənələr əsasında, həmin fundamental əsaslar üzərində bundan sonra da irəliyə getməliyik, inkişaf etməliyik” [2, 8].

Eyni zamanda, ümummillilik lider Heydər Əliyev öz çıxış və müraciətlərində türk xalqlarının dünya mədəniyyətinin formalaşmasında oynadığı rol xüsusi vurğulayırdı. Bu baxımdan, onun türk dövlət və topluluqlarının Dostluq, qardaşlıq və İşbirliyinin V qurultayına (11-13 aprel 1997-ci il) ünvanlandığı məktub xüsusi əhəmiyyət daşıyır: “...Eyni etnik kökə, ortaq tarixi keçmişə və milli-mədəni ənənələrə malik türk xalqları tarix səhnəsinə çıxdığı gündən yüz illər boyu bəşəri mədəniyyətlərin Şərqdən-Qərbə, Qərbdən-Şərqə daşıyıcısı kimi dünya tarixində misilsiz rol oynamış, bəşər sivilizasiyasına silinməz, şərəfli səhifələr həkk etmişlər” [3, 151].

Həmçinin ümummillilik lider Heydər Əliyev həmin müraciətdə türk dövlətlərinin birliyinin önəminə toxunaraq deyirdi: “...Gələcək uğurlarımız üçün ortaq milli, mədəni və mənəvi dəyərlərimizin bizə bəxş etdiyi imkanları dövlətlərimizin ümumi mənafe işinə səfərbər etməli, qarşılıqlı və bərabər hüquqlu münasibətlərin etibarlı təməllər üzərində inkişafına nail olmalıyıq. Müstəqil Azərbaycan Respublikası beynəlxalq aləmlə, o cümlədən qardaş türk cümhuriyyətləri ilə əlaqələrində bu mövqedən çıxış edir və daim həmin prinsiplərə sadıq qalacaqdır.

Əminəm ki, Türk dünyasının bugünkü nəsilləri, fikir adamları, dövlət və siyasət xadimləri öz şərəfli tarixi keçmişinə layiq olduğunu sübut edərək işdə, əməldə, fikirdə birlik kimi möhtəşəm ümumtələ işimizin gerçəkləşməsinə naminə var qüvvə ilə çalışacaqlar” [3, 151].

Qafqazda İslam ənənələrinin qorunması

Ümummillilik lider Heydər Əliyev, həmçinin dünyanın mürəkkəb bölgələrindən biri olan Qafqazda sülhün və əmin-amanlığın təmin olunmasına çalışırdı. O, uzaqgörən bir siyasətçi kimi, ölkədə sabitliyin qorunması üçün bölgədə sülhün və sabitliyin təmin olunmasının xüsusi əhəmiyyət daşdığını gözəl anlıyırdı. Qafqaz müsəlmanlarının X qurultayında Heydər Əliyev bu məsələyə toxunaraq deyirdi: “Qafqaz həqiqətən bir-biri ilə sıx bağlı olan dövlətlərin, ölkələrin, xalqların ümumi evidir. “Ümum-Qafqaz evi” şüarı çox gözəl şüardır, mən

bunu dəstəkləyirəm. Cəsarətlə deyə bilərəm ki, dünyanın heç bir guşəsində, heç bir regionunda Qafqaz kimi çoxmillətli, çoxdinli və rəngarəng bir region, bir ölkə tapmaq mümkün deyildir. Bizim Qafqaz ərazi cəhətdən kiçik yerdir. Bizim o qədər böyük ərazimiz yoxdur. Ancaq eyni zamanda, Qafqaz gözəl təbiətə, çox yüksək məğrur dağlara, gözəl çaylara, bulaqlara, yüksək meşələrə, dünyada təbiətin yaratdığı ən böyük gözəlliklərə malik olan yerdir. Qafqazın xüsusiyyəti bir də ondan ibarətdir ki, burada əsrlər boyu müxtəlif millətlərə, müxtəlif dillərə mənsub olan insanlar bir ailədə yaşamışlar” [4, 16].

Heydər Əliyev öz çıxışlarında Çeçenistan müharibəsindən də narahatlığını ifadə edirdi. O, çeçen xalqının gələcəkdə sülh, əmin-amanlıq şəraitində yaşayacağına, bu xalqa qarşı keçmişdə olan təcavüz və vəhşiliklərin təkrarlanmayacağına, Çeçenistanda bütün insanların həmrəy olacaqlarına, birlik əldə edəcəklərinə, ölkə prezidenti ətrafında birləşəcəklərinə inandığını bildirirdi [4, 21].

Ümummilli lider Heydər Əliyev Azərbaycan Respublikasının Rusiya Federasiyasının Dağıstan Respublikası ilə dostluq əlaqələrinin inkişafına da xüsusi önəm verirdi [4, 14].

İran İslam Respublikası ilə əməkdaşlığın gücləndirilməsi

Ümummilli lider Heydər Əliyev İran İslam Respublikası ilə əlaqələrə xüsusi önəm verirdi. Onun 1994-cü il iyulun 2-də bu ölkəyə səfəri ikitərəfli əlaqələrin inkişafına mühüm töhfə vermişdir. Səfərin ilk günündə ölkə rəhbərləri ikitərəfli münasibətlər və regional layihələr ətrafında geniş müzakirələr aparmışlar [5].

Səfər zamanı Azərbaycan və İran arasında dostluq münasibətlərinin inkişafı haqqında 13 maddədən ibarət Bəyanat imzalanmışdır. Ümummilli lider Heydər Əliyevin Tehrana ilk rəsmi səfərinin başlıca nəticəsi qarşılıqlı münasibətlərin inkişafı üçün hüquqi zəmin yaradan sənədlərin hazırlanması, imzalanması, hər iki tərəfin rəsmi dairələri arasında əlaqələrin yaranması idi.

Ümummilli lider Heydər Əliyevin 2002-ci ildə İrana növbəti rəsmi səfəri zamanı isə iki ölkə arasındakı münasibətlərin müxtəlif sahələrini əhatə edən 20 sənəd imzalanmışdır. Sonrakı illərdə bu əlaqələr daha da inkişaf etmişdir.

İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı ilə əlaqələr

Azərbaycan İslam Əməkdaşlıq Təşkilatına (İƏT) 1991-ci ildə üzv qəbul edilmişdir. Ümummilli lider Heydər Əliyev yenidən hakimiyyətə gəldikdən sonra, Azərbaycanla İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı arasında əlaqələr daha da möhkəmlənmişdir.

1994-cü ilin may ayından etibarən, ümummilli lider Heydər Əliyevin müvafiq sərəncamına əsasən, Azərbaycan Respublikasının Səudiyyə Ərəbistanı Krallığındakı səfirinə İƏT Baş Katibliyi yanında Daimi Nümayəndə səlahiyyətli vəzifəli vəzifəli, o cümlədən İslam İnkişaf Bankı ilə səmərəli iş aparılmağa başlanmışdır [6].

1994-cü ilin dekabr ayında İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının Mərkəzinin Kasablanka şəhərində keçirilən yeddinci zirvə toplantısında ümummilli lider Heydər Əliyev Azərbaycan Respublikasının Prezidenti kimi ölkəmizi təmsil etmiş, Azərbaycan həqiqətlərini bütün dünyaya bəyan etmişdir [7, 53, 54].

Bu səfərin əhəmiyyətini artıran məsələlərdən biri də ölkəmiz üçün böyük tarixi və siyasi əhəmiyyət kəsb edən iki mühüm qətnamənin qəbul edilməsi olmuşdur. Birinci qətnaməyə əsasən beynəlxalq münasibətlər tarixində ilk dəfə olaraq Ermənistan Respublikası təcavüzkar dövlət kimi rəsmən elan edilmişdir. İkinci qətnamədə də isə erməni işğalı nəticəsində Azərbaycan torpaqlarının 20 faizinin itirilməsi, bir milyondan artıq insanın öz doğma yurd yuvasından didərgin düşməsi, 20 mindən çox insanın vəhşicəsinə qətlə yetirilməsi əksini tapmışdır. Bu qətnaməyə əsasən 50-dən çox müsəlman dövləti ölkəmizə humanitar yardım göstərmək qərarına gəlmişdir. Həmin dövrdə bu yardımlar Azərbaycan üçün həyati önəm daşıyırdı.

Nəticə etibarilə ümummilli lider Heydər Əliyevin İKT Baş katibi ilə 1994-cü ilin noyabr ayında Bakıda keçirdiyi görüşlər, həmin ilin dekabrında İƏT dövlət və hökumət başçılarının Kasablankada keçirilmiş VII Zirvə konfransında iştirakı və İƏT Baş katibi, həmçinin bir sıra üzv dövlətlərin xahişi ilə Asiya ölkələri qrupu adından çıxışı Azərbaycanın mövqeyini təşkilat daxilində daha da möhkəmlətməyə və üzv dövlətlər tərəfindən dəstəklənməsi imkanlarını artırmışdır. Bunun nəticəsində, İƏT Zirvə görüşləri tarixində ilk dəfə, Kasablankada “Ermənistan və Azərbaycan arasında münafişə haqqında” siyasi qətnamə qəbul edilmiş, həmin ildən etibarən İKT-nin BMT ilə əməkdaşlığı üzrə müzakirə edilən problemlər siyahısına “Ermənistan və Azərbaycan arasında münafişə” mövzusunun mütəmadi salınmasına nail olunmuşdur.

Ümummilli Lider Heydər Əliyev iki müqəddəs şəhərin yerləşdiyi Səudiyyə Ərəbistanı Krallığı ilə əlaqələrin inkişafına da xüsusi önəm verirdi. İki ölkə arasında əlaqələrin daha da gücləndirilməsi məqsədilə o, 1994-cü ilin iyul ayının əvvəllərində bu ölkəyə rəsmi səfər etmişdir [7, 54].

Səfər çərçivəsində Heydər Əliyev Kral Fəhd, İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı, İslam İnkişaf Bankı, İslam Aləmi Liqasının rəhbərləri və digər rəsmi şəxslərlə danışıqlar aparmışdır. Səfər zamanı Azərbaycan Respublikası ilə Səudiyyə

Ərəbistanı Krallığı arasında iqtisadiyyat, ticarət, investisiya, texnika, mədəniyyət, gənclər və idman sahələrində əməkdaşlığa dair Sazis imzalanıb, səfərin yekunlarına dair Birgə Bəyanat qəbul edilib. Səfər zamanı Prezident Heydər Əliyev müqəddəs Kəbəni ziyarət edib.

Digər müsəlman ölkələri ilə əlaqələrin inkişafı

Azərbaycanla Misir Ərəb Respublikası arasında ikitərəfli əlaqələrin qurulmasında və inkişafında da ümummillil lider Heydər Əliyev mühüm rol oynayıb.

Azərbaycan Respublikası ilə Misir Ərəb Respublikası arasında diplomatik münasibətlər 1993-cü ildə qurulub. Həmin ilin aprelində Misirin Azərbaycanda diplomatik səfirliyi fəaliyyətə başlayıb. Azərbaycanın Misirdəki səfirliyi isə 1994-cü ildə açılıb.

Ermənistan-Azərbaycan Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin həlli məsələsində Misir Azərbaycanın ərazi bütövlüyünü dəstəkləyən dövlətlərdəndir. İslam Konfransı Təşkilatı və digər beynəlxalq qurumlarda da Azərbaycan həmişə Misir nümayəndələrinin dəstəyini qazanıb.

1994-cü ilin sentyabrında Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev BMT-nin Əhali və İnkişaf üzrə Beynəlxalq Konfransında iştirak etmək üçün Qahirəyə işgüzar səfər edib. Səfər çərçivəsində o, Misir Prezidenti Hüsni Mübarəklə görüşüb. Görüş zamanı Azərbaycanla Misir arasında münasibətlərin möhkəmləndirilməsi və əməkdaşlığın yeni perspektivlərinin müəyyənləşdirilməsi istiqamətində çox mühüm məsələlər müzakirə edilib. O dövrdən başlayaraq Azərbaycanla Misir arasında əlaqələr yüksələn xəttlə inkişaf etməyə başladı [8].

Nəticə

Qeyd olunan faktlar Azərbaycanın dahi oğlu Heydər Əliyevin müsəlman ölkələri ilə əlaqələrin inkişafında müstəsna rol oynadığının bir daha təsdiqi edir. Müasir dövrdə Azərbaycanın müsəlman ölkələri ilə əlaqələrinin hazırkı səviyyədə olması bilavasitə o dövrdə Heydər Əliyev tərəfindən həyata keçirilən uğurlu siyasətlə bağlıdır. Əgər o dövrdə ümummillil lider Heydər Əliyev hakimiyyətə gəlməsə idi, bu gün Azərbaycanda ictimai və siyasi durum tamamilə fərqli olardı.

Hazırda Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev və Birinci vitse-prezident bu siyasəti uğurla və böyük uzaqgörənliklə davam etdirir. Bu gün Azərbaycan bütün müsəlman ölkələri ilə dostluq əlaqələri quraraq sıx əməkdaşlıq edir.

ƏDƏBİYYAT

1. <http://lib.aliyev-heritage.org/az/4610295.html>
2. Hüseynova Fərqanə. Müstəqillik dövründə Azərbaycan – Türkiyə əlaqələrinin kulturoloji aspektləri (elm, təhsil, mədəniyyət). Bakı, Nurlan, 2007.
3. Orucov Hidayət, Heydər Əliyev və Azərbaycanda milli siyasət, Bakı, Şərq-Qərb, 2001.
4. Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir, Bakı, Əbilov, Zeynalov və oğulları, 1999.
5. <http://lib.aliyevheritage.org/az/7586806.html>
6. <http://mfa.gov.az/content/945>
7. Qurbanov, Əsədulla. Beynəlxalq münasibətlərdə din-islam amili, Bakı, Bakı Dövlət Universitetinin nəşriyyatı, 2000.
8. <http://lib.aliyevheritage.org/az/6063083.html>

д-р филос. по теол. Джейхун Мамедов

РОЛЬ ГЕЙДАРА АЛИЕВА В РАЗВИТИИ СВЯЗЕЙ С МУСУЛЬМАНСКИМИ СТРАНАМИ

РЕЗЮМЕ

В статье рассказывается о роли общенационального лидера Гейдара Алиева в развитии связей со странами региона и мерах, предпринятых им в этом направлении. В период повторного руководства страной Г.Алиев отдавал особое значение развитию двусторонних связей со странами региона, совершал визиты в эти страны с целью развития взаимоотношений, в то же время приглашал глав этих государств на официальный визит в Азербайджан. Именно благодаря его успешной политике связи Азербайджана со странами региона укрепились, повысился его престиж и позиция во всем мире. Меры, предпринятые в тот период, сегодня играют важную роль в укреплении престижа Азербайджана на международной арене.

Ключевые слова: лидер, политика, регион, связи, народы.

**HEYDAR ALIYEV'S ROLE IN THE DEVELOPMENT
OF RELATIONS WITH MUSLIM COUNTRIES**

ABSTRACT

The article analyzes national leader Heydar Aliyev's role in the development of relations with the countries in the region and the measures taken in this direction. During his presidency in Azerbaijan, he attached special significance to the development of bilateral relations with the countries of the region and made visits to these countries to develop mutual relations and invited the leaders of these states to make official visits to our country. Thanks to his successful policy, Azerbaijan's relations with the countries of the region have been strengthened, and its reputation in the world have grown. The measures taken in this period played a significant role in the development of Azerbaijan's reputation in the modern world.

Keywords: leader, politics, region, communications, people

AZƏRBAYCANDA İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNİN TƏKAMÜL MƏRHƏLƏLƏRİ

*fil.f.d. Qəmər Cavadlı,
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi sədrinin müavini
haci_xanim1960@yahoo.com*

XÜLASƏ

Azərbaycanda İslam mədəniyyətinin inkişafına kömək edən əsas amil – din və iman mədəniyyəti sayılmalıdır. İslam dininin Qafqaz bölgəsində bərqərar olmasından sonra burada yaşayan millətlər, o cümlədən azərbaycanlılar İslam sayəsində mədəni irsin yenilənməsinin və daha da zənginləşməsinin şahidi oldular.

Azərbaycan mədəniyyət tarixi başqa müsəlman xalqlarında olduğu kimi, həm bu ölkənin milli mədəniyyəti, həm də ümummüsəlman sivilizasiyasının tərkib hissəsi hesab edilir.

Açar sözlər: İslam mədəniyyəti, çoxmədəniyyətlilik, tolerantlıq, çoxdillilik, İslam elmləri, incəsənət, bədii ədəbiyyat.

Giriş

İslam Azərbaycanda VII əsrdən yayılmağa başlanmış və burada yaşayan xalqların əksəriyyəti İslam dinini qəbul edərək, İslam dəyərlərini, adət-ənənələrini öz yerli mədəniyyətləri ilə qovuşduraraq yaşatmışlar. İslam dəyərləri zəngin mənəvi və əxlaqi köklərə əsaslandığına görə, cəmiyyət həyatının bütün sahələrinə nüfuz etmiş, adi məişətdən tutmuş, fəlsəfi təfəkkürədək bütün mədəniyyət sahələrini əhatə etmişdir. Azərbaycan mədəniyyət tarixi başqa müsəlman xalqlarında olduğu kimi, həm bu ölkənin milli mədəniyyəti, həm də ümummüsəlman sivilizasiyasının tərkib hissəsi hesab edilir.

Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə “Qafqazda İslam” kitabında yazır: “İslamın yayılmasını çox mühüm, özlüyündə bütöv bir dövr təşkil edən tarixi hadisə kimi qiymətləndirməklə biz belə hesab edirik ki, bu hadisənin mahiyyətinin yeganə düzgün və səciyyəvi cəhəti öz əksini onun **fikir hadisəsi** olmasında tapır. Yalnız belə bir nəzəri mövqe ayrıca götürülmüş məsələlərin öyrənilməsi nəticələri ilə ziddiyyətə girmədən fəcrülislam dövrünün fəvqəladə hadisələrinin mahiyyətini açıb göstərməyə imkan verir. Bu amillərin arasında ən başlıcası odur ki, İslam özündə təfəkkür və varlığın ahəngdar uyğunluğu əsasında yeni mədəniyyətin yaradılması üçün lazım olan əzəmətli **mənəvi şərtlərin məcmusunu** ehtiva edir.” (9;65). Fikrimizcə, İslam təfəkkürünün

mənəvi sərvətlər məcmusuna çevrilməsinin tarixi və mədəni aspektləri kiçik bir məqalə çərçivəsində tam əhatə oluna bilməsə də, ekskurs şəklində təqdim oluna bilər.

Mənəvi şərtlərin məcmusu: tipoloji təhlil

Qafqazda yaşayan bir çox xalqların milli mədəniyyətinə İslamın göstərdiyi təsirdən, bu mədəniyyətdəki təkamülün yönümlərindən danışarkən, həmin dövrdə baş verən mədəni tərəqqinin əsas xüsusiyyətlərini qeyd etmək müasir nöqteyi-nəzərdən çox vacibdir. Belə ki, bu xüsusiyyətlərin birincisi – **çoxmədəniyyətlik və tolerantlıq** məfhumu ilə bağlıdır.

Qafqaz bölgəsi, özəlliklə Azərbaycan tarixən çoxmədəniyyətlik, çox-konfessiyalılıq, çoxməzhəblilik məkanı olmuşdur və bu rəngarənglik çərçivəsinin hüdudlarını müəyyənləşdirən qanunun İslamın İlahi əmri olduğunu qeyd etsək yanılmazıq: *“Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyə sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır”* (1; 49,13). Belə bir mental tərbiyə əsrlər boyu müsəlman təfəkküründə dinlərarası qarşılıqlı münasibətlər sistemini formalaşdırmışdır.

Azərbaycanda İslam mədəniyyətinin inkişafına kömək edən əsas amil – din və iman mədəniyyəti sayılmalıdır. Burada yaşayan xalqların ictimai şüurunda və mədəniyyətində Yəhudiliyin, Xristianlığın, Zərdüştiliyin, maniliyin, məzdəkiliyin, şamanlığın təsiri fəvqündə İslamın gətirdiyi mədəniyyət yerli mədəniyyətlər tərəfindən qəbul edilir və müəyyən təbəddülatlarla da olsa, təşəkkül tapırdı. İnsanlara hidayət olaraq göndərilmiş İslam dininin bizim bölgədə bərqərar olmasından sonra burada yaşayan millətlər, o cümlədən azərbaycanlılar İslam sayəsində mədəni irsin yenilənməsinin və daha da zənginləşməsinin şahidi oldular. Tam əminliklə demək olar ki, İslam dini Azərbaycan xalqının bir millət və dövlət kimi formalaşmasında nə qədər böyük rol oynamışdırsa, Azərbaycan xalqı da İslam dininin bölgə xalqları arasında təşəkkül tapmasında və mədəni intibaha çevrilməsində bir o qədər fəal və mühüm rola malik olmuşdur. Xalqımızın görkəmli elm, din və mədəniyyət xadimləri bu inkar olunmaz həqiqətin bariz nümunələridir. Onlar tarixin ən keşməkeşli dövrlərini yaşadıkları zamanda belə, öz inam və əqidələrini qorumaqla böyük iradə və əzmkarlıq nümayiş etdirmiş, gələcək nəsillərə nümunə ola biləcək bir həyat salnaməsi yaratmışlar.

Tolerantlığı və ya birgəyaşayış anlayışını İslam dini və bu dinin Müqəddəs Kitabı olan Qurani-Kərim düşüncəsi ilə dəyərləndirmək lazımdır. Qurani-Kərim bir çox mövzularla yanaşı, İslam tolerantlığının nəzəri əsaslarını da əhatə edir. Müqəddəs Kitabımızda digər inanclardan olan insanlara necə münasibət bəsləmənin, əhli-kitaba hörmət etmənin, dində məcburiyyətin olmamasının yolları da öyrədilmişdir. Önəmli cəhət ondan ibarətdir ki, əsrlər boyunca İslam

dünyasında hakimiyyət və siyasət hüququnun, sadəcə, müsəlmanların əlində olmasına baxmayaraq digər dinlərdən olan insanlara hüquqi bərabərlik təminatı verilmişdir və bu gün də qüvvədədir. İslam inancında məcburi şəkildə dinin qəbul etdirilməməsi və digər dinlərə sərbəstlik verilməsi İslamın əslində müharibəyə deyil, sülhə daha çox yönəldiyini göstərir. Fərqli düşüncələrə sahib insanların birlikdə yaşaya bilməsi və fikir ayrılığına hörmət göstərməsi islami cəmiyyətin modelində özünü tarix boyu göstərmiş və göstərməyə davam etməkdədir.

Mədəni tərəqqinin başqa bir xüsusiyyəti **çoxdilliliklə** bağlı idi. Azərbaycanın xilafət tərkibində birləşmiş ölkələrlə siyasi və iqtisadi əlaqələrlə yanaşı, inkişaf edən ticarət əlaqələri, eləcə də bu ölkələrin xalqları arasında mədəni əlaqələrin artması bir ünsiyyət vasitəsi kimi ərəb dilinin geniş yayılmasına təkan verdi. Bu isə öz növbəsində, elmi əlaqələrin əhəmiyyətli dərəcədə şaxələnməsinə imkan yaratdı.

Xilafət ölkələri xalqlarını ideoloji cəhətdən birləşdirən böyük qüvvə yeni din – İslam dini idi. İslam formalaşdıqca şəhər və vilayətlərə, əsasən, mədəniyyət mərkəzlərinə Qafqaz xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların uzunmüddətli səfərləri yaradıcılıq və təhsil formalarına çevrilməyə başlayırdı. Azərbaycanlı ziyalı xilafətin müxtəlif mədəniyyət mərkəzlərində başqa xalqların nümayəndələri ilə görüşüb diskussiya apara bilirdi. Azərbaycandan onlarca istedadlı gənc ərəb Şərqiyyənin mədəniyyət mərkəzləri hesab edilən Bağdada, Kufəyə, Nəcəfə, Bəsrəyə, Mədinəyə, Qahirəyə və başqa şəhərlərə göndərilirdi. Azərbaycanın Ərdəbil, Marağa, Təbriz, Şamaxı, Gəncə kimi iri şəhərlərində təhsil ocaqları, kitabxanalar, məscidlər yaranır və tədrisin üçdilli olması normativ kimi qəbul edilirdi.

İslamın əsas təməlləri sayılan Quran və sünnənin müxtəlif dillərə və ləhcələrə tərcümə olunması regionda İslam mədəniyyətinin inkişafına güclü təsir göstərirdi. Qafqazın bir sıra xalqlarının mədəniyyəti İslam mədəniyyətinin ötürücüsü, idrak və ünsiyyət vasitəsi kimi ərəb dilində inkişaf etmişdi. Əhali arasında və işgüzar həyatda Azərbaycan-türk dili, ədəbi mühitdə isə fars dili öz güclü təsirini qoruyub saxlayır, elmi əsərlər ərəb və fars dillərində yazılırdı.

İslamın yayılması sayəsində təşəkkül tapan müsəlman mədəniyyəti **elmə** misli görünməmiş maraqlı oyadırdı. Qurani-Kərimdə və Peyğəmbər (s) hədislərində elmə verilən dəyərin böyüklüyü dini və dünyəvi elmlərin, təcrübi tədqiqat sahələrinin yaranmasına şərait yaratdı. İslam təfəkkürü Azərbaycanda dünya elminə böyük töhfələr verən alimlərin yetişməsinə səbəb olmuşdur. Fiqh elmində Əbu Səid əl-Bərdəi, Əbu Bəkr Dərbəndi, fəlsəfədə – Əbülhəsən Bəhmənyar, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi, Şeyx Mahmud Şəbüstəri, dilçilikdə – Xətib Təbrizi, Əbülfəzl Hübeyş Tiflisi, nücum elmində – Fələki Şirvani, Nəsirəddin Tusi, tibbdə - Məhəmməd Bərgüşadi, Fəxrəddin

Naxçıvani, Ramazan Lənkərani, coğrafiyada – Hacı Zeynalabdin Şirvani, Əbdürrəşid Bakuvi və başqa korifey Azərbaycan alimləri yetişmişdir.

Müsəlman Orta əsrlərində təşəkkül tapmış elmlər iki qismə bölünürdü – İslam elmləri və təcürbi elmlər. İslam elmlərinə təfsir, hədis, fiqh, fəlsəfə, məntiq və köməkçi elmlər kimi ərəb dilçiliyi, bəlağət və s. daxil idi. Təcürbi elmlər sahəsində isə təbabət, həndəsə, riyaziyyat, kimya, astronomiya (nücum), coğrafiya və s. daha çox inkişaf etmiş və bu elmlərin hamısı Qafqazda təmsil olunmuşdu.

Müsəlman elminin özünə xas səciyyəvi cəhətlərindən birini də alimlərin ensiklopedik biliklərə malik olması təşkil edirdi. Dövrün alimləri öz biliklərinin çoxcəhətliliyi, maraq sahələrinin müstəsna genişliyi ilə fərqlənirdilər. Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, Nizami Gəncəvi öz zəmanəsinin dəqiq elmlərindən xəbərdar idi. Məhəmməd Füzuli həyatının bir hissəsini dünyəvi elmlərin və ilahiyyatın əsaslarını öyrənməyə sərf edib. Nəsirəddin Tusi nücum, riyaziyyat, həndəsə, təbabət, fəlsəfə, fiqh elmləri ilə yanaşı musiqişünaslığa dair əsərlərin də müəllifi idi. Müsəlman cəmiyyətində elmi biliyin yüksək ictimai nüfuzu da diqqəti cəlb edir: alimlərə hər yerdə hörmətlə yanaşılır, hökmdarlar alimlərə himayədarlıq edir, elmin inkişafına sərf etdikləri xərclərin həcmi ilə fəxr edirdilər (9; 115).

Eyni zamanda, İslam dininin mənəvi dəyərləri və əxlaqi özəllikləri əsasında Azərbaycanda yeni **incəsənət** formalaşmışdır. İslam inşaatçılıq mədəniyyətinin nümayəndələri Əbu Bəkr Əcəmi Naxçıvani, Əbdül Məcid ibn Məsud, Məhəmməd ibn Əbu Bəkr kimi memarların bədii vəhdət təşkil edən əsərləri dünyanın arxitektura inciləri sırasına daxildir. İntibah dövrü Azərbaycan memarlığının ən görkəmli nümayəndəsi XII əsrdə yaşamış Əbubəkr Əcəmi hələ sağlığında “mühəndislər şeyxi” təxəllüsünü daşımış, özündən sonra Naxçıvan memarlıq məktəbi adlanan xüsusi məktəbin əsasını qoymuşdur. Əcəminin memarlıq sənəti müsəlman Şərq memarlığına güclü təsir göstərmişdir.

İslam Azərbaycanda kitab incəsənətinin – xəttatlığın, miniatür rəsm məktəbinin, bədii nəqqaşlığın geniş intişar tapmasına şərait yaratdı. Xalçaçılıq, toxuculuq, tikmə sənəti, misgərlikdə yeni keyfiyyət dəyişiklikləri əmələ gəldi. Qurani-Kərimin avazla tilavəti musiqidə muğamın inkişafına, şəbihgərdanlıq tamaşaları milli teatr məktəbinin yaranmasına çox böyük təsir göstərdi.

Azərbaycanda İslamın qərarlaşması memarlığın və şəhərsalmanın yeni inkişaf istiqamətini müəyyən etmişdir. Tikinti və abadlıq sahəsində yeni ənənələr yaranmış və məscidlərin, mədrəsələrin, örtülü bazarların, karvansaralarının, hamamların tikintisi ənənəvi üslubda aparılmışdır. Son dövrlərdə aparılan arxeoloji qazıntılar nəticəsində xilafət dövrünə mənsub maddi-mədəniyyət abidələri aşkar edilmişdir. Azərbaycan şəhərlərinin əksəriyyətində müxtəlif sənət sahələrinin inkişafını əks etdirən əşyalar, sikkələr, şüşə qablar, metal məmulatlar tapılmışdır. Bu qabların üzərində ərəb əlifbasının kufi xətti ilə yazılmış yazılar onların yarandığı dövrü və sənətkarı dəqiqləşdirir (2; 104).

Ən güclü təsir isə özünü Azərbaycan dilində, şifahi xalq yaradıcılığında və **bədii ədəbiyyatda** büruzə vermişdir. Yaşı minilliklə ölçülən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ən qədim mədəniyyət abidəmiz kimi dini və milli vəhdətin salnaməsini sərgiləyir. Şifahi və yazılı ədəbiyyatın tacı sayılan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu xilafət dövründə formalaşmış başa çatmışdır. Azərbaycan xalqının bu qəhrəmanlıq epopeyası IX əsrin əvvəllərində ərəb dilinə tərcümə edilmiş və İslam mədəniyyətinin dəyərli incisinə çevrilmişdir.

Azərbaycan klassik ədəbiyyatında dini mövzular həm müstəqil formada, həm də lirik, ictimai, hətta satirik janrlı əsərlərin içində işlənirdi. Klassik ədəbiyyat tariximizdə dini mövzulara müraciət etməyən, dini obrazları bədii vasitələrlə canlandırmayan böyük sənətkar tapmaq mümkün deyil. Azərbaycanın ədib və mütəfəkkirləri minacat, nət, meracnamə, mövludnamə, qəsidə, mərsiyə, növhə, çavuşı kimi sırf dini şeirlərində öz istedadlarını sınımış, gözəl sənət əsərləri yarada bilmişlər (3; 376).

Azərbaycanın çoxəsrlik poeziya tarixi dünya klassikləri Şeyx Nizami, Xaqani, Məhsəti, Nəsimi, Füzuli, Xətai, Seyid Əzim Şirvani kimi şairlərimizin İslam dəyərlərindən bəhrələnərək yaradılan, bədii cəhətdən mükəmməl, yüksəkməramlı əsərləri ilə zəngindir. Bir sıra hallarda Azərbaycan klassiklərinin əsərlərində məzhəbi fərqliliyi sezmək mümkündür, lakin bunu zaman və məkan baxımından təbii hal kimi dəyərləndirmək lazımdır. Dahi Şeyx Nizami məzhəbi mövzuda tam tolerant mövqə nümayiş etdirsə də, İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığını dəyərləndirmək üçün hürufi təliminin, Füzuli, Xətai, Seyid Əzim poeziyasında imamətin, Seyid Yəhya Bakuvədə təsəvvüfün, Mir Həməzə Nigaridə nəqşəbندیyyə təliminin əsasları barədə təsəvvürə malik olmaq lazımdır.

Nəticə

Bütün sadalanan xüsusiyyətlər təsdiq edir ki, İslamın Azərbaycan mədəniyyətinə və Azərbaycanın İslam mədəniyyətinə bəxş etdiyi töhfələr qarşılıqlı olmuş və bəşər sivilizasiyasını daha da zənginləşdirmişdir.

Müasir dövərdə Azərbaycan İslam dünyasının ayrılmaz tərkib hissəsidir. Uzunillik sovet ateist rejiminin fəsadlarına baxmayaraq, ölkəmiz müstəqilliyini əldə etdikdən sonra dini etiqad azadlığının bərpası ilə İslam mədəniyyətinin yenidən çiçəklənmə dövrü başlamışdır. Ulu öndər Heydər Əliyevin müqəddəs dinimizə olan diqqəti din-dövlət münasibətlərinin möhkəmlənməsinə səbəb oldu. Heydər Əliyev Azərbaycanın elm, ədəbiyyat və sənət tarixində xüsusi yer tutan, elmi-fəlsəfi və bədii-estetik dünyagörüşünü formalaşdıran İslam mənəvi dəyərlərini yüksək qiymətləndirirdi. Ulu öndər Azərbaycan klassiklərinin əsərlərində ifadə edilən yüksək qayələrin, ümumbəşəri idealların təbliğ olunmasını, zəngin əxlaqi-mənəvi dəyərlər xəzinəsin-

dən müasir tarixi dövəndə istifadə edilməsini istəyirdi. O, dəfələrlə Azərbaycan mədəniyyətinin İslam dəyərləri ilə zənginləşdiyini öna çəkərək bununla fəxr etdiyini bildirmiş, müasir dövrün mədəni quruculuğunda və sənət əsərlərində tarixi keçmişin İslam yaddaşını yaşatmağın, yeni sənət nümunələri ilə zənginləşdirməyin zəruriliyini vurğulamışdır. Heydər Əliyev ölkənin müasir inkişaf yolunda və qloballaşan dünyaya qovuşmasında xalqın öz milli-mənəvi simasını saxlamasını ən önəmli şərt hesab edir, bu işdə İslam dəyərlərini ən güclü amil kimi qiymətləndirirdi.

Ulu öndərin müdrək siyasətini davam etdirən Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev cənablarının milli-mənəvi dəyərlərə verdiyi yüksək qiymətin sayəsində ölkəmiz İslam mədəniyyət mərkəzlərindən birinə çevrildi. Azərbaycan UNESCO-nun, İCESCO-nun və İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının fəal üzvüdür. İslam dünyasının problemlərinə dair bir sıra nüfuzlu konfranslara, o cümlədən bilavasitə İslam mədəniyyətini ehtiva edən beynəlxalq miqyaslı “Qafqazda İslam sivilizasiyası” (1998) simpoziumuna, “Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər” (2007) konfransına, Dünya dini liderlərinin Sammitinə (2009), “Mədəniyyətlərəarası dialoq üzrə Beynəlxalq Forum”a (2011), Beynəlxalq Humanitar Forumlara (2013) və digər toplantılara ev sahibliyi etmiş, 2009-cu ildə Bakı şəhəri İslam mədəniyyəti paytaxtı seçilmiş, Naxçıvan şəhəri isə 2018-ci ildə bu statusu daşımağa layiq görülmüşdür.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim // Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. X nəşr. B.; Qismət, 2008.
2. Adil Abdulla əl-Fələh. Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlər // B.; Qismət, 2007.
3. Azərbaycanda ənənəvi din. Məqalələr toplusu // B.; Tuna Printing & Publishing company, 2017.
4. Əliyev, Heydər. Dinimiz xalqımızın milli mənəvi sərvətidir // B.: İrşad, 1999.
5. Əliyev, Rafiq. Heydər Əliyev, din və mənəvi dəyərlər // B.: İrşad, 1998.
6. Əliyeva, Nərgiz. Orta əsrlərdə Azərbaycan alimlərinin elmi əlaqələri və tədris fəaliyyəti // B.; Turxan NPB, 2015.
7. Məmmədəliyev, Vasim. Qur`an və elm // B.; Qismət, 2006.
8. Nurullah, Fuad. Azərbaycanda İslam və onun etiqad əsasları // B.; Nurlar, 2013.
9. Paşazadə, Allahşükür. Qafqazda İslam // B.; Azərnəşr, 1991.

д-р филос. по филол. Гамар Джавадлы

ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

РЕЗЮМЕ

Религия и культура вероисповеданий считаются главными факторами эволюции исламской культуры в Азербайджане. После восстановления исламской религии на Кавказе, народы, живущие на этих землях, в том числе азербайджанцы стали свидетелями возрождения и обогащения культурного наследия благодаря исламу.

История культуры Азербайджана, как история других мусульманских народов, является и национальным достоянием страны, и составной частью мусульманской цивилизации в целом.

***Ключевые слова:** исламская культура, многокультурность, толерантность, многоязычность, исламские науки, искусство, художественная литература.*

Ph.D Gamar Javadli

STAGES OF EVOLUTION OF ISLAMIC CULTURE IN AZERBAIJAN

ABSTRACT

Religion and the culture of religions are considered the main factors of the evolution of Islamic culture in Azerbaijan. After the restoration of the Islamic religion in the Caucasus, the peoples living in these lands, including Azerbaijanis, witnessed a revival and enrichment of the cultural heritage of the region. The history of culture of Azerbaijan, as the history of other Muslim peoples, is both a national treasure of the country and an integral part of the Muslim civilization as a whole.

***Keywords:** Islamic culture, multiculturalism, tolerance, multilingualism, Islamic sciences, art, literature*

YAZILIŞ AMACI AÇISINDAN TÜRKÇE MAKTELLER (XIV-XIX YÜZYILLAR)

Dos. Elnura Azizova
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
elnuraazizova@ait.edu.az

ÖZET

İslam tarihinin ilk dönemlerinde meşhur şahıslarının siyasî amaçlarla katledilmesi, VIII. yüzyılda ilk örnekleri görülen Arapça bağımsız “maktel” türünü ortaya çıkarmıştır. Maktel türü içerisinde en geniş yayılmış olanlar ise, Hz. Peygamber’in torunu Hz. Hüseyin’in 680 yılında Kerbelâ’da amansızca katledilmesi üzerine yazılmış *Maktel-i Hüseyin*’lerdir. Dini, sosyal ve politik nedenlerle sayıları giderek artan *Maktel-i Hüseyin*’ler, zamanla “maktel” türü ile aynı anlama gelmiştir. VIII.-X. yüzyıllara ait Arapça *Maktel-i Hüseyin*’ler, ravi silsilesi ve kaynakların zikrolunması açısından tarihî eser değeri taşıyıcılar da, makteller zamanla bu özelliklerini kaybederek tarihî-edebî türe çevrilmişlerdir. İlk örnekleri Arapça yazılmakla birlikte, Farsça ve Türkçe başta olmak üzere, diğer müslüman toplumların edebiyatında gelişmiş *Maktel-i Hüseyin*’ler de genellikle tarihî-edebî eser özelliğini taşımışlardır.

Bu araştırmada XIV.-XIX. yüzyıllarda farklı siyasî yönetimler altında, fakat Azerbaycan ve Anadolu sahası gibi ortak Türk kültür çevrelerinde kaleme alınmış Türkdilli maktellerin yazılış amacıyla ilgili veriler, içerik analizi metodu uygulanarak niteliksel yöntemle değerlendirilecektir. Türkçe kendi türünün en meşhuru olan Füzûlî’nin makteli başta olmak üzere, Yûsuf-i Meddâh’ın, Yahya b. Bahşi’nin, Hacı Nureddîn Efendi’nin, Lâmiî Çelebi’nin, Câmî-i Rûmî’nin, Muhammed b. Hüseyin Nişâtî’nin ve Abbaskulu Ağa Bakühanlı’nın maktelleri araştırmanın başlıca kaynaklarını oluşturacaktır.

Anahtar kelimeler: maktel, maktel-i Hüseyin, Türkçe makteller, Hadikatü’s-süedâ, Riyâzü’l-kuds, Şühedânâme, Ravzatü’ş-şühedâ

Giriş

Hz. Peygamber’in torununun yakınlarıyla birlikte şehid edildiği Kerbelâ Olayı, asırlarca bütün Müslümanları derinden üzen bir hadise olarak anılmıştır. Bu süreçte destansı pekçok unsurun da eklenmesiyle geniş halk kitlelerine hitâb eden eserlere çevrilen *Maktel-i Hüseyin*’lerin özellikle Muharrem ayında olmak

üzere Türk tasavvuf çevrelerince okunması geleneğe dönüşmüş, tarikatların kendilerine özgü geleneklerine ve bölgeye bağlı olarak bazı değişiklikler bulunmakla birlikte, Bektaşî başta olmak üzere, Halvetî, Rifâî, Kâdirî ve diğer tarikatlara ait tekkelerde *Maktel-i Hüseyin*'ler, mersiyeler ve onların tamamının veya bir kısmının ilahi şeklinde bestelenmesinden oluşan muharremiyeler okunmuştur.⁷⁹ Özellikle Bayramî Yazıcızade'nin (ö. 1451), Sinânî Seyyid Seyfullah (ö. 1699), Gülşenî Sezâyî (ö. 1738), Halvetî Zekâî (ö. 1812), Nakşibendî Selâmî (ö. 1813), Bedevî Kâzım Paşa (ö. 1889), Kâdirî Osman Şemsi Efendi (ö. 1893) gibi mersiye geleneğinin ünlü simalarının Hz. Hüseyin'le ilgili mersiyelerinin Türk toplumlarında şöhret bulması, Bayrâmî, Sinânî, Gülşenî, Halvetî, Nakşibendî, Bedevî, Kâdirî ve diğer tarikatlarda Hz. Hüseyin'in şehadetinin yad edilmesiyle ilgili geleneği göstermesi açısından önemlidir.⁸⁰

İlk örnekleri Arapça tarihî eser olarak yazılmakla birlikte⁸¹ zamanla diğer müslüman halkların literatüründe tarihî-edebî türe dönüşen maktellerin Türkçe örnekleri içerik açısından incelendiğinde, Kenan Özçelik'in de belirttiği gibi, içerik ve uslûp özellikleri açısından bazı istisnalarla iki temel kısma ayrıldığı görülmektedir: 1) Türkçe bilinen ilk maktel olarak kabul edilen Yûsuf-ı Meddâh'ın (ö. XIV. yüzyıl) *Maktel-i Hüseyin*'inin etkisinde kaleme alınanlar ve 2) Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504-1505) Farsça kaleme aldığı *Ravzatü's-ş-şühedâ*'sının çevirisi olarak veya etkisinde yazılanlar.⁸² Özçelik'in tasnifinde birinci grupe oluşturan makteller, esasen Emevî ve Abbâsî döneminin Kûfeli tarihçisi Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ'ya (ö. 157/773-774) ait olduğu iddia edilen *Maktelü'l-Hüseyin* etkisindeki makteller olarak değerlendirilebilir.⁸³

⁷⁹ Mehmet Yalçın Yılmaz, *Türk Din Musikisinde Mersiyeler ve Mersiyehanlar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006), 25-35)

⁸⁰ Ahmet Hakkı Turabi, "Türk Din Musikisinde Kerbelâ Konulu Eserler", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Din Bilimleri)*. (Ed. Alim Yıldız, Sivas, 2010), 3/265-266.

⁸¹ Arapça maktellerin tarihî metinden tarihî-edebî metne dönüşüm süreciyle ilgili değerlendirmeler için bk. Sebastian Günther, "Maqatil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature*, 25 (1994), 192-212.

⁸² Kenan Özçelik, "Lâmî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü", *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011) s. 274.

⁸³ Ebû Mihnef'e ait edilen, tespit edilebildiği kadarıyla en erken 9./15. yüzyıla ait yazma nüshaları bulunan *Maktelü'l-Hüseyin* ile Taberî'nin geniş şekilde kendisinden alıntıda bulunduğu Ebû Mihnef'in *Maktelü'l-Hüseyin*'i arasında isnâd kullanma, olayların tarihî seyri, rivayetlerde kullanılan dil ve üslup açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bk. Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fî Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391, 17-227; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü't-Taberî: Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dârü Süveydân, 1967), 5/332-462.

Buraya Yûsuf-ı Meddâh'ın, Yahyâ b. Bahşî'nin, Nevruz b. İsâ'nın, Hacı Nûred-dîn Efendi'nin maktelleri ve diğer bazı anonim *Maktel-i Hüseyin*'ler ait edilebilir.

Özellikle *Ravzatü's-şühedâ* etkisindeki makteller incelendiğinde Türkçe maktel yazarlarının başlıca telif-tercüme amacının, okuyucularına anlayabilecekleri dilde bir eser sunma olduğu bilinmektedir. Örneğin, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sını çeviren Muhammed bin Hüseyin Nişâtî: "... ve çok kitaplar ki bu babda yazubdurlar, egerçi anda şehidlerin hikayetleri çoktur, amma İmam Hasan ve İmam Hüseyin fazayilinden ve anların ahvalinden boşdur. Ve çün cenab fezayilmeâb mevlanayi-alimi-kâmil Mevlana Cemâleddîn Hüseyin Vâiz Horasânî meşhur be-Kâşifi *Ravzatü's-şühedâ* kitabı parsi dili ile tasnif etmiş idi ve türk müsteidler ve şiaları farsî kelâmı anlamaz idiler ve enbiyavü evliyanun itbilâlerinden ve İmâm Hüseyin'ün vaqiesinden Kerbelâ şehidleri ile bîhaber idiler... bendeyi-hâksar, mevalilerin ayağı toprağı Muhammed bin Hüseyin Kâtib el-meşhur be-Nişâtî bu kitabı farsî dilinden Türkiye döndere ta, kamu Türk oymağlarının müsteidler ve mevâlileri bundan faide görelen..." diyerek eserin başlıca telif-tercüme amacını açıklamaktadır.⁸⁴

Ravzatü's-şühedâ'nın en ünlü mütercimi olarak bilinen Muhammed Fuzûlî de *Hadikatü's-şühedâ* isimli maktelinde Türkçe maktele olan ihtiyacı benzer ifadelerle belirtmektedir: "Ammâ cemî'-i müddetde mecâlis ü mehâfilde takrîr olunan vekâyî'-i Kerbelâ ve keyfiyyet-i ahvâl-i şühedâ Fârsî ve Tâzî 'ibâretinde beyân olmağın eşrâf-ı 'Arab ve ekâbir-i 'Acem temettu' bulup e'izze-i Etrâk, ki cüz'-i a'zam-ı terkîb-i 'âlem ve sınıf-ı ekser-i nev'-i benî Âdemdür, satr-ı zâyid-i sahâyif-i kütüb gibi sufûf-ı mecâlisden hâric kalup istîfâ-yı idrâk-i hakâyık-ı ahvâlden mahrum kalurlardı. Bu sebepten iktizâ-yı 'umûm-ı mâtem-i Âl zebân-ı hâlle ben hâksâra ta'arruz itdi ve dest-i ta'arruzla giribânım dutdı ki: "Ey perverde-i hân-ı ni'met-i feyz-i Şâh-ı Kerbelâ Fuzûli-ı mübtelâ, n'ola ger bir tarz-ı müceddede muhterî' olsan ve himmet dutup bir maktel-i Türkî inşâ kılсан ki, fuzahâ-yı Türkî-zebân istimâ'ından temettu' bulalar ve idrâk-i mazmûnında 'Arabdan ve 'Acemden müstagnî olalar..."⁸⁵

İçerik açısından değerlendirildiğinde, yukarıda zikri geçen yazarların sadece Türkçe maktel kaleme almak değil, diğer bazı sebepleri de eserlerinin farklı yerlerinde çeşitli telif nedenleri olarak zikrettikleri görülmektedir. Bu

Rivayetlerdeki farklılıkların örnekleri için bk. Elnura Azizova, *Kerbelâ Vak'ası* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011), 42, 44, 47 vd.

⁸⁴ Muhammed b. Hüseyin Nişâtî, *Şühedânâme* (thk. Möhsün Nağısoylu, Bakü: Elm, 2019), 34-35.

⁸⁵ Şeyma Güngör, *Fuzulî: Hadikatü's-Sü'eda* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 16-17.

araştırmada maktellerin telif sebepleri arasında önemli görülen aşağıdaki hususlar üzerinde durulmaktadır: 1) Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi ve saygı; 2) Tarihî bir vak'a olarak Kerbelâ olayının anlatımı; 3) Türklerin kahramanlık destanlarına rağbeti; 4) Maktel müellifinin mağfiret ve dua temennisi.

1. Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi ve saygı

İslam Peygamberi'ne imanla birlikte, ailesine karşı sevgi ve saygının Türk halkların Müslüman kimliğinin oluşumunda önemli bir rolü olmuştur. Kaynağını Kurân-i Kerîm'den alan bu algı, Kutadgu Bilig ve Dede Korkut Destanı gibi Türk edebiyatının erken dönem örneklerinden son dönem eserlerine kadar yansımıştır. Kurân-i Kerîm'de Müslümanlar için örnek şahsiyet olarak sunulan Hz. Peygamber'le birlikte, onun Ehl-i Beyt'i de bu anlayışın doğal sonucu olarak, çeşitli tarihî-dinî-edebeî metinler aracılığıyla topluma örnek kişiler olarak sunulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Hz. Hüseyin'in şehadeti üzerine kaleme alınmış *Maktel-i Hüseyin*'ler aynı zamanda Ehl-i Beyt üyelerinin örnek şahsiyetler olarak geniş halk kitlelerine tanıtıldığı eserler olmuşlar.

Genel olarak Ehl-i Beyt'le ilgili konuların genişliği açısından Türkçe makteller değerlendirildiğinde, *Ravzatü 'ş-şühedâ* etkisindeki maktellerde daha derli toplu bilgi bulunduğu görülmektedir. Bu, eserin büyük bir kısmını Kerbelâ Olayı'yla sınırlı tutan Yûsuf-ı Meddâh'ın, Yahyâ b. Bahşî'nin, Nevrûz b. Îsâ'nın, Hacı Nûreddîn Efendi'nin maktelleri ve diğer bazı anonim *Maktel-i Hüseyin*'lerden farklı olarak, Kerbelâ ve sonrası olayları merkeze almakla birlikte, eserin yarıya yakını Kerbelâ öncesinde vuku bulmuş olaylara ayıran *Ravzatü 'ş-şühedâ* etkisindeki maktellerin konu itibarıyla ihtiva ettiği çeşitlilik dolayısıyladır. Genel olarak kâsas-ı enbiyâyla ilgili konuların anlatımıyla başlayan *Ravzatü 'ş-şühedâ* etkisinde kaleme alınmış Türkçe maktellerde İslam tarihinin Kerbelâ'ya kadarki çeşitli olaylarından da bahsedilmektedir. Bu maktellerde “belâ ve musibetlerin en ağırının ilk olarak peygamberlere, sonra evliyâlara, daha sonra ise onlara yakın diğerlerine” isabet ettiği düşüncesi ekseninde⁸⁶ Âdem peygamberden Hz. Muhammed'e kadar Allah'ın seçilmiş kulları olarak peygamberlerin çeşitli belâ ve musibetlerle karşılaştığına dair örnekler verilmektedir.⁸⁷ Bahsi geçen maktellerde Hz. Peygamber'in Ehl-i

⁸⁶ Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin el-Kâşifi, *Ravzatü 'ş-şühedâ* (thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnîmi), Tahran: Mu'în, 1390), 106-107; Nişâtî, *Şühedânâme*, 31-32; Kenan Özçelik, *Âşık Çelebi: Ravzatü 'ş-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016), 145.

⁸⁷ Nişâtî, *Şühedânâme*, 39-189; Özçelik, *Âşık Çelebi*, 156-211; Sabir Saykalî, *Ravzatü 'ş-şühedâ* (thk. Sayfuddin Sayfullah ve Davud Hunziker, Taşkent: Maveraünnehr, 2004), 24-182.

Beyt'inden kızı Hz. Fâtıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le ilgili özel bölümler oluşturulması ise onların biyografisinden daha ziyade karşılaştıkları zorlukların anlatılması bağlamında değerlendirilebilir. Doğumundan vefatına kadar hayatlarının çeşitli dönemlerine birer özel bölümün tahsis edildiği bahsi geçen şahıslar, maktelerde Hz. Peygamber'in hakkında en geniş bilgi verildiği bilinen Ehl-i Beyt üyeleridir.

Maktel-i Hüseyin'lerde Hz. Peygamber'in aile üyeleri olarak Ehl-i Beyt'in önemini gösteren unsurların başında, bahsi geçen eserlerin giriş kısmında Allah'a hamd, Resûlullâh'a salavatla birlikte, ailesine selam getirilmesi gelmektedir. Örneğin Yûsuf-ı Meddâh eserin girişinde "Salavât Mustafâ'ya virüben hem / Edinüp derdimüze anı merhem / Selâm idüp dahi âline anun..." demektedir.⁸⁸ İçerik açısından diğer Türkçe maktelerden farklı özellikler taşıyan *Maktel-i Âl-i Resûl* isimli maktelinin giriş kısmında Lâmiî Çelebi Hz. Peygamber'i methetmesinin ardından Ehl-i Beyt'ini öven "Kesmeyip neslin ilâ yevmi'l-kıyâm / Eyledin evlâdını hayrû'l-enâm" ifadelerine yer vermekte⁸⁹ ve eserini genel anlamda "Âl-i Resûl"un makteli olarak isimlendirmektedir: "Dîdelerden akıtıp hûnîn süyûl / Yani diyem Maktel-i Âl-i Resûl".⁹⁰ Lâmiî'nin maktelinde sahabîlerle birlikte Ehl-i Beyt, Allah ve Resûlü'nden sonra din adına iki önemli unsur olarak görülmektedir. Bu, müellifin eserinin baş kısımlarında "Maksûda sürû etmezden evvel tâzim-i ashâb-ı i'zâm ve tekrîm-i bi'l-ih-tirâm-ı evlâd-ı kirâm vacib olduğu ... beyân eder"⁹¹ olarak isimlendirdiği başlıkta Ehl-i Beyt'le ilgili yaklaşımından anlaşılmaktadır. Müellif ilgili kısımda Ehl-i Beyt'i – "Evlâd-ı Resûl"u – sevmeyi dinin rûknü olarak isimlendirmekte, onları sevmenin Resûlullâh'ı sevmek anlamına geldiği, bunun zıddının dinden çıkma olduğunu belirtmektedir: "...Rûkn-i dîndir hubb-i evlâd-ı Resûl / Hem taassub terkidir asl-ı usûl ... Anları sevmek Resûl'u sevmektir / Din içinde doğru yolu sevmektir ... / Bunları red eyleyen merdûd olur / Rahmet-i Hakk'dan ebed matrûd olur / Küfrü hakkında Nebî'den var hadîs / Mârikindir diye ol kavm-i habîs..."⁹²

Ehl-i Beyt'in Türk müslüman kimliği içindeki konumu maktelerde Ehl-i Beyt üyelerinin kendilerinin dilinden de tasvir olunmaktadır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki, Zeyneb bint Ali'nin ve Ümmükülsûm bint Ali'nin Kûfe ve Dımaşk'taki, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in Kûfe ve Dımaşk'taki konuşmaları

⁸⁸ Kenan Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin: İnceleme – Metin – Sözlük* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008), 117.

⁸⁹ Lâmiî Çelebi, *Maktel-i Âl-i Resûl* (thk. Ertuğrul Ertekin, İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 59.

⁹⁰ Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 62.

⁹¹ Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 63.

⁹² Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 63-65.

buna örnek olarak gösterilebilir. Ehl-i Beyt'ten “Mustafâ'nın hânedanı”, “Nübüvvet hânedanı”, sadece “hânedân” olarak bahseden Yûsuf-ı Meddâh'ın makteline Hz. Hüseyin Kerbelâ'da Kûfe ordusu karşısındaki hitabında kendisini Resûlullâh'ın oğlu, Tanrı Arslanı Ali'nin oğlu, arı sudan arı annesinin Mustafa'nın kızı olduğunu, cennet gençlerinin efendisi Hz. Hasan'ın kardeşi olduğunu, ailesi sayesinde insanların küfrden ayrılarak imanı bulduklarını övgüyle anlatmaktadır.⁹³ Benzer şekilde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn Şâm camiinde söylediği hutbede ulu dedesinin Hz. İbrâhim olduğunu, kendisinin Âl-i Rasûl'a ait olduğunu anlatmakta, Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin aile üyeleri olduğundan övgüyle bahsetmektedir.⁹⁴ Yezîd'le arasında geçen tartışmada Ali b. Hüseyin, Ebû Süfyân'ın ailesine karşı kendi ailesinin üstünlüğünü ifade etmekte, dedesi Mustafâ'ya salavat verildiğini, kendisinin Resûl'ün kızının oğlu olduğunu iftiharla anlatmaktadır.⁹⁵

Maktelerde Hz. Peygamber'in ailesine karşı zulüm ve haksızlık edenlerin gerek dünyada gerekse ahirette cezalandırılacağına dair halk arasında mevcut düşünceye de dikkat çekilmektedir. Lâmiî Çelebi'nin makteline geçen şekliyle Hz. Hüseyin'in mübarek başını keserek Ubeydullah'a götüren Şimr'in hanımının kocasına söyledikleri bunu göstermektedir: “Dedi ey âsi vü müdbir kaltabân / Katl kılmışsın zamanın mefharın / Almak için seglerin sim ü zerîn / Meşhedinde incitip Peygamber'i / Ey derîğa dinden olmuşsun beri / Böyle deyip ağlayıp gitti ol / Bağrını bu dertle hûn etti ol”.⁹⁶ Bunun zıttı olarak Ehl-i Beyt'e herhangi bir şekilde yardımcı olanların ahirette mükafatlandırılacağına dair yaklaşım da maktelerde konuyla ilgili vurgulanan hususlar arasındadır. Örneğin Hz. Hüseyin'in mübarek başına karşı tavrına göre Şimr'in eşini ruhani varlıklar olan Ehl-i Beyt kadınları (Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma) ödüllendirmek isterken Şimr'in hanımı Cennet'te kendileriyle birlikte olmayı dilemiştir.⁹⁷

Türkçe maktelerin şaheseri sayılan *Hadikatü's-süedâ* isimli makteline Fuzûlî Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine karşı Kerbelâ'da yapılanları Allah Rasûlune karşı ihanet olarak görmektedir: “Vak'a-i deşt-i Kerbelâ ve hâdise-i katl-i Hüseyin bin 'Aliyy-i Murtażâ, ki kıdv-e-i hânedân-ı risâlet ve zübde-i

⁹³ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 249-250.

⁹⁴ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 318-319.

⁹⁵ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 310-311.

⁹⁶ Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 118.

⁹⁷ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 270-271; Nişâtî, *Şühedânâme*, 548-550; Güngör, *Hadika*, 344-345; Özçelik, *Âşık Çelebi*, 485-486; Hüseyin Yıldızhan, *Nevrûz bin İsâ Adanavî Manzûme-i Kissa-i Kerbelâ* (İnceleme-Çeviri Yazı-Sözlük-Tıpkıbasım, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kahramanmaraş, 2014), 375-376; Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 120-121.

dûdmân-ı nübüvvedür, bî-tekellüf ana müteveccih olan musîbet Hazret-i Resûle nisbet kemâl-i ihânet ve nihâyet-i hakârettir...”⁹⁸

2. Tarihî vaka olarak Kerbelâ olayının anlatımı

10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde vukû bulan Kerbelâ olayıyla ilgili İslâmî literatürdeki ilk kaynaklar doğal olarak Arapça kaleme alınmış tarih eserleridir. Türklerin İslâmiyet’i kabulünün ardından en zengin dinî malzemeyi sağlayan kısas-ı enbiyâ literatürü içerisinde diğer peygamberlerden daha geniş şekilde anlatılan Hz. Peygamber’in hayatı başta olmak üzere, İslam tarihinin bazı önemli olaylarından bahseden Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Bilinen en eski örnekleri VIII./XIV. yüzyıla ait olan Türkçe *Maktel-i Hüseyin*’ler de tarihî olayın aktarıldığı eserlerin geniş yayılmış türü olarak görülebilir.

Ana konusunun Kerbelâ vak’ası olması sebebiyle, *Maktel-i Hüseyin*’lerin yazımındaki başlıca amaçlardan biri, bahsi geçen olayın tarihî bir olay olarak aktarılmasıdır. Uygulanan metodoloji açısından Türkçe makteller geleneksel İslâm tarihi kaynakları mesabesinde görülemezse de, bahsi geçen eserlerde kaynak olarak ravi, müellif ve eser isimlerine atıfta bulunulması, tarihî-edebî eser olan maktellerin yazarlarınca böyle bir kaygı taşıdığını göstermektedir. Bilinen ilk Türkçe maktel yazarı Yûsuf-ı Meddâh’ın (8./14. Y.y.) *Maktel-i Hüseyin*’i maktellerin tarihî bir olayı aktarımındaki yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. Müellif maktelini genel hatlarıyla Ebû Mihnef’in *Maktelü’l-Hüseyin*’ine uygun olarak aktardığı gibi, pekçok kez bahsi geçen en ünlü Arapça maktel yazarının ismine atıfta bulunmaktadır. Kûfe’de Hz. Hüseyin taraftarlarının durumunu aktarıırken: “İbn Mihnef Lût oğlu söyledi / Yezdî Yahyâ’dan rivâyet eyledi...”⁹⁹, Hz. Hüseyin’in Mekke’de Kûfelilerin mektubunu aldığından bahsederken: “Râvisi eyle rivâyet eyledi / İbn-i Mihnef Lûtun oğlu söyledi...”¹⁰⁰, Kerbelâ olayı sonrasında devecinin Hz. Hüseyin’i yağmalamasından bahsederken: “Râviler eyle rivâyet eyledi / İbn-i Mihnef Lûtun oğlu söyledi...”¹⁰¹, Kerbelâ sonrası Dimaşk’ta yaşanan fevkalâde olaylardan bahsederken: “İbn-i Mihnef Lûtun oğlu söyledi / Yezdi Yahyâdan rivâyet eyledi...”¹⁰² şeklindeki ifadelerle, Yûsuf-ı Meddâh mezkur Arapça maktelden yararlandığına işare etmektedir.

İsmi Lût b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef el-Ezdî el-Gâmîdî (ö. 157/774) olup Ebû Mihnef künyesiyle meşhur Arapça maktel müellifinin isminin defalarca

⁹⁸ Güngör, *Hadika*, 14.

⁹⁹ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 124.

¹⁰⁰ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 127.

¹⁰¹ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 262.

¹⁰² Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 322.

yanlış kullanılması, *Maktel-i Hüseyin* üzerine incelemede bulunan bazı araştırmacıların haklı olarak vurguladığı gibi,¹⁰³ Yûsuf-ı Meddâh'ın Arapça bu kaynak eseri görmediği şeklinde değerlendirilebilir. Ebû Mihnef'in eserini görmemekle birlikte Yûsuf-ı Meddâh'ın kendisinden atıfta bulunma nedeni, Kerbelâ olayıyla ilgili bilinen rivayetlerin büyük bir kısmının Ebû Mihnef'ten aktarılmasıdır.¹⁰⁴ Ebû Mihnef'i zikretmekle Yûsuf-ı Meddâh kendi maktelini bilinen ve güvenilir bir tarihî kaynakla ilişkilendirmekte, böylece okurlarına/dinleyicilerine olayın tarihî gerçekliğe uygun olduğu algısı uyandırmaktadır.

Gerek bazı çağdaşları, gerekse günümüz araştırmacılarınca tarihî gerçeklere en yakın Türkçe maktel olarak görülen Lâmiî Çelebi'nin *Maktel-i Âl-i Resûl* eserine¹⁰⁵ bakıldığında da benzer bir durum sözkonusudur. Lâmiî Çelebi'nin de kendi maktelinin güvenilirliğini veya tarihî değerini artırmak düşüncesiyle erken dönem İslam tarihçilerinden Vâkîdî nisbesiyle ünlü Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî'ye (ö. 207/823) atıfta bulunduğu görülmektedir. Ebû Mihnef gibi *Maktelü'l-Hüseyin* isimli eseri bulunan Vâkîdî'nin¹⁰⁶ eseri günümüze ulaşmamakla birlikte, Lâmiî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) bu eserden bahsetmesi, Lâmiî'nin de bu eserden yararlanabileceğini düşündürebilir.¹⁰⁷ Bununla birlikte, *Maktel-i Âl-i Resûl*'de Vâkîdî'nin isminin sadece bir defa zikrolunması, bu kaynaktan doğrudan yararlanıldığını göstermeye yeterli değildir. Lâmiî'nin Vâkîdî'ye atıfta bulunduğu kısım Şimr b. Zilcevşen'in hanımıyla ilgili kıssadır: “Böyle kılmıştır rivâyet Vâkîdî / Ol belâgat dürlerinin nâkîdi...” sözleriyle olayı nakletmeye başlayan Lâmiî¹⁰⁸, bahsi geçen kısımda diğer herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamaktadır. Doğrudan Kerbelâ olayıyla ilgili verilerin aktarımında değil, Hz. Hüseyin'in kesilmiş başını eşine karşı savunan Şimr'in hanımının menkıbevî hikayesinin

¹⁰³ İrene Mélikoff, “Türk Destan Edebiyatı'nda Kerbelâ Olayı”, *Destan'dan Masal'a Türkoloji Yolculuklarım* (çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos, 2008), 62; Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 75.

¹⁰⁴ *Maktel-i Hüseyin*'in bütün nüshalarında Ebû Mihnef'in isminin yanlış yazılmasından hareketle, Özçelik, haklı olarak bunun müstensih değil, müellif hatası olacağını belirtmektedir. Bk. Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 82.

¹⁰⁵ Aşık Çelebi, *Meşâiru 'ş-şu 'arâ* (thk. Filiz Kılıç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 318; Bekir Belenkuyu, *Lâmiî Çelebi'nin Mesneviciliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018), 61-64; Harun Arslan, *Kitab-ı Maktel-i Âl-i Resûl* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2001), 295.

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, “Vâkîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM yayınları, 2012), 42/474.

¹⁰⁷ Kenan Özçelik, “Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'u”, *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi* (red. Bilal Kemikli, Süleyman Eroğlu, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 278.

¹⁰⁸ Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 117.

anlatılması zamanı Vâkıdî'ye atıfta bulunulması, onun eserinden doğrudan yararlanıldığını göstermeye yeterli değildir. Öte yandan Özçelik'in de belirttiği gibi, bahsi geçen rivayet, ünlü mutasavvıf şair Abdürrahmân Câmî'nin, Lâmiî Çelebî tarafından maktelde genişçe yararlanılan *Şevâhidü'n-nübüvve* eserinde de Vâkıdî'ye atıfta aktarılmaktadır.¹⁰⁹

Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü'ş-şühedâ'*sı etkisinde kaleme alınmış Türkçe maktelerin müelliflerince de çeşitli kaynaklara atıfta bulunulmaktadır. Nitekim, Türkçe maktelerin şaheseri olarak kabul edilen *Hadikatü's-sü'edâ'*sında Muhammed Fuzûlî (ö. 963/1556) şu ifadelere yer vermektedir: “Hâlâ elsine-i ‘arabda mezkûr olan Maktel-i Ebû Mihnef ve Masra‘-ı Tâvusîdür ki, Seyyid Radiyüddîn Ebü'l-Kâsım ‘Alî bin Mûsâ bin Ca‘fer bin Muhammed et-Tâvusî kemâl-i tahkîk u tedkîk ile isnâd-ı mu‘teberden nakl idüp itmâmına ihtimâm itmiş. Ve efvâh-ı ‘Acemde meşhûr olan kitâb-ı Ravzatü'ş-Şühedâdur ki, Hazret-i efsahü'l-mütekellimîn Mevlânâ Hüseyin-i Vâ‘iz tettebbu‘ı tevârîh ü tefâsîr idüp dikkatle yazmağın rivâyetleri derece-i sıhhate yetmiş ve ben hâksârun niyyeti oldur ki, asl-ı te‘lifde *Ravzatü'ş-Şühedâya* iktidâ kılup sâyir kütübe olan nikat-ı garîbeleri mümkün oldukça ana ilâve kılâm ve *Hadikatü's-Sü'edâ'* ile mevsûm idüp on bâb ve bir hâtimedede sûret-i te‘lifine itmâm virem, inşallâhu te‘alâ”.¹¹⁰ Böylece, şiirinin gücü kadar Kerbelâ'da yaşamış olmasının da maktelinin geniş yayılmasında etkisi bulunan Fuzûlî'nin kendi döneminde güvenilir bulunduğu maktel kaynaklarını zikretme gereği duyduğu görülmektedir. Fuzûlî, Ebû Mihnef'in (ö. 157/774) ve İbn Tâvus'un (ö. 664/1266) maktelerini Arapça, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü'ş-şühedâ'*sını ise Farsça olmakla araştırma ve inceleme sonucu güvenilir rivayetlere dayanarak yazıldığını ileri sürer, makteline ana kaynak olarak de *Ravzatü'ş-şühedâ'* yı aldığını belirtir, diğer bazı kaynaklarla da desteklediğini ekler.

3. Türklerin kahramanlık destanlarına rağbeti

Müslüman toplumlarda asırlarca *Maktelü'l-Hüseyin*'lerin yazılmasını etkileyen nedenler sadece Hz. Peygamber'in torununun şehid edilmesinden doğan kederin değil, aynı zamanda Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbelâ'da gösterdiği, şehâdete götüren kahramanlığın da önemli rolü bulunmuştur. Bu sebeple, ilk örnekleri Kerbelâ olayının tarihî bir vaka olarak ele alındığı *Maktelü'l-Hüseyin*'ler, zamanla pekçok destansı unsurun dahil edilmesiyle tarihî-edebî eser özelliği kazanmıştır. Bu süreçte makteller içinde doğduğu ortamın millî ve kültürel şartlarına bağlı olarak yazarın ve dinleyici kitlenin İslam yorumuna uygun unsurlarla donatılmış, içerik ve yorum bakımından

¹⁰⁹ Özçelik, “Lâmiî Çelebî”, 278.

¹¹⁰ Güngör, *Hadîka*, 18.

çeşitlenmiştir. Dönemsel olarak geniş halk kitleleri tarafından okunması hasebiyle müslümanların kültürel hâfızasının oluşumunda önemli rol oynayan makteller, bu özellikleri nedeniyle kahramanlık destanları olarak da görülebilir. Nitekim İslâmî-Türk dönemi destanları arasında *Hz. Ali Cenkleri*, *Hamzanâme*, *Müseyyebnâme*, *Ebû Müslimnâme* gibi kahramanları, konusu ve coğrafyası Türklerle ilgili olmayan destanlar, Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde kısmen veya tamamen Türk kültür ve tarih unsurlarıyla biçimlenmiş *Battal Gazi Destanı*, *Dânişmend Gazi Destanı* ve *Saltuk Gazi Destanı* gibi Türkler tarafından ilgi görmüş ve bir anlamda millileştirilmiştir.¹¹¹ Abdülkadir Karahan'ın da ifade ettiği gibi, kahramanlık hislerine çok bağlı bulunduğu için kahramanların hikayesini seven Türklerin zihinlerinde Ebû Müslim, Seyyid Battal, Dede Korkut hikayelerinin silinmez izler bırakması Türkçe maktel yazarlarınca da değerlendirilmiş, Tüklüğün esas vasıflarından olan mertlik ve cengaverlik duygusunun da psikoloji etkisiyle hemen her maktel bir destan olarak telakkî edilmiştir.¹¹²

Toplum vicdanının sesi olarak millî şuur ve dayanışmayı sağlayan önemli eserlerden olmaları sebebiyle destanlarda canlı tutulan unsurların soylu veya yönetici sınıftan gelen destan kahramanlarının şahsında dile getirilmesinin¹¹³ de etkisiyle Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin çocuğu olan Hz. Hüseyin'in yakınlarının Kerbelâ'da göstermiş oldukları kahramanlığın asırlarca *Maktel-i Hüseyin*'ler Türk halkları arasında sevilerek okunmuştur. Nitekim Türkçe maktellerin içeriğinde eserin bir destan olarak telakkî edildiğinin yazarınca belirtildiğine dair örneklerle rastlanmaktadır. Yûsuf-ı Meddâh'ın on meclise ayırdığı maktelinin bazı meclislerinin sonunda: “Şeb be-hayr olsun size iy dûsitân / Tamam oldu bu evvelki dâsitân / Meclise irdi söz hatm eyledük / Uşbu evvel dâsitani söyledik”,¹¹⁴ “Hatm oldu bu ikinci dâsitân / Yine yarın gelesiz iy dûsitân”,¹¹⁵ “...Uş tamâm oldu yedinci dâsitân / Sekizinci işidün iy dûsitân”¹¹⁶ şeklindeki ifadeleri bunun örneği olarak görülebilir.

İçerik açısından *Maktel-i Hüseyin*'ler değerlendirildiği zaman Hz. Hüseyin başta olmak üzere taraftarlarının Kerbelâ'daki kahramanlıkları üzerinde geniş şekilde durulduğu görülmektedir. Türkçe ilk maktel örneği olarak bilinen

¹¹¹ Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem, “Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı”, *Turkish Studies / Türkoloji Dergisi* V/1 (2006), 98-99.

¹¹² Abdülkadir Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi, 1938-1939), 13-14.

¹¹³ Kazım Yetiş, “Destan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 1994), 9/202.

¹¹⁴ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 142.

¹¹⁵ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 159.

¹¹⁶ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 261.

Yûsuf-ı Meddâh'ın başta olmak üzere,¹¹⁷ Hacı Nûreddîn Efendi'nin¹¹⁸, Lâmiî Çelebi'nin¹¹⁹, Fuzûlî'nin,¹²⁰ Saykalî'nin,¹²¹ Abbaskulu Ağa Bakühanlı'nın¹²² vs. yazarların maktelleri Hz. Hüseyin taraftarlarının kahramanlık destanı olarak nitelendirilebilecek sahnelerle zengindir.

4. Yazarın mağfiret ve dua temennisi

Türkçe maktelerde müelliflerinin Hz. Peygamber'in torununun şehadetini yad eden eserler kaleme almakla kendi günahları için mağfiret dilediklerini, maktel okurlarının kendilerini dua ve hayır temennisiyle anmalarını istedikleri görülmektedir.¹²³ Örneğin, Yûsuf-ı Meddâh münâcat kısmının ardından aşağıdaki beyitlerde kendisinin kusurlarının bağışlanmasını temenni etmektedir: “Dahi şol işkun yolunda viren cân / Olarun hakkıçün yâ Hayy u Sübhân / Anun kim hakkı hatm-ı enbiyâdur / Habibündür Muhammed Mustafadur / Anun ol sevgülü yârenleri-çün / Şeriat üzre kıl yârenleri-çün / Bularun hürmetine bu fakîrün / Müyesser kıl murâdın bu hakîrün / Bilürsin bu zaîfün var murâdı / Dinilmez ger der-ise dilde adı / İlâhî cümlesin eyle müyesser / Bilürsün hâli olmuşdur mükedder / Anun suçlarını afv eyle iy Şâh / Kıyametde dimesün âh u hem vâh”¹²⁴. Müellif eserin sonunda da benzer şekilde duada bulunmaktadır: “...İşidene iy Hûda rahmet kıl / Dinleyeni eydeni bağışlagil / Yâ İlâhî sen ki işbu Meddaha / Rahmet eyle iy Ganî Allâh ana / Gerçi kim anun günâhı çok ola / Rahmetün kadında hergiz yog ola... / Eksügüm çokdur bilürem ben hakîr / Kim kıla da'vâ hunderden ol fakîr / Kendi lutfından meger ehl-i kerem / Urmaya aybın yüzüne ve's-selâm”¹²⁵

Hacı Nûreddîn Efendi maktelindeki aşağıdaki mısralarla yazarı kadar okuyucuları için de Allâh'ın rahmetini dilemektedir: “...Ey gönül deryasına gavvâs olan / Hem ma'ânî gevheri kadrin bilen / Dizelim bir nice dürr-i şâh-vâr / 'Aşkile dinlemeğe cânın uyar / Sıdkile her kim buna tuta kulak / Tengri dergâhında ola özi ak / Dâim Allâh ana rahmet eyleye / Cennet'in nimetleriyle toplaya / Hem şehâdetle gazâmızdan bula / Kim okursa dinlerise şevkile...”¹²⁶. “... Bu kande kim

¹¹⁷ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 182-256.

¹¹⁸ Hacı Nûreddîn Efendi, *Maktel-i Hüseyin*, 54-95.

¹¹⁹ Lâmiî Çelebi, *Maktel*, 106-111.

¹²⁰ Güngör, *Hadîka*, 343-431.

¹²¹ Saykalî, *Ravzatü's-şühedâ*, 424-540.

¹²² Abbaskulu Ağa Bakühanlı, *Riyâzü'l-Kudüs* (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü, D-140), 48a-67a.

¹²³ Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında*, 14.

¹²⁴ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 119.

¹²⁵ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 327.

¹²⁶ Hacı Nûreddîn Efendi, *Maktel-i Hüseyin*, 31-32.

Hüseyin’i yâd idem ben / Anınçün bir kitâb te’lif idem ben / Ana lâyük fesâhat yok dîlimde / Zekâvet kanı aklımda dilimde” sözlerle Hz. Hüseyin’i yâd eden bir eser yazdığını belirten Hacı Nûreddîn Efendi, Süleyman Peygamber’e kendi kararınca hediye götüren karıncanın misalini anlatmasının ardından maktel yazmakla kendi çabasını da buna benzetmektedir: “...Benim dahî buna benzer makâlim / Hüseyin’in Makteli’nde kıl ü kâlim / Umarım ide makbûl kılmaya red / Bu ednâ tuhfeme ol Nesl-i Ahmed / Kamu eksiklerim tuta tamâma / Olam Cennet’de hem-sâye İmâm’a / Civarında anın mesrûr ola cârı / Murâdımı müyesser kıla Sübhân / Bizi yâ Rab bu gafletden halâs it / Mukarreblerle der-gâhında hâss it / İlâhî sen ‘inâyet eyle bize / ‘Atâlar kıl Cinân’da cümlemize / Dahî bu mücrim Nûrû’d-Din bînevâyı / Tevakku’ dâ’imâ eyler ‘atâyı / Olup fiskile ‘isyân dâ’im işim / Yatup gaflet içinde bî-‘akl başım / Hicâbî ref’ idüp kalbî gözünden / Diline vir anın hikmet sözünden / Hüseyin’in âsîtanında siyâh-rû / Odur bir bende-i müdbiri bed-hû / O devlet eşîğinde ol gulâmı / Dinicek didi ol bunca kelâmı...”¹²⁷

Muhammed b. Hüseyin Nişâtî *Ravzatü’ş-şühedâ* çevirisi olan *Şühedânâme* isimli maktelinin giriş kısmında çevirideki amacını “Nâfiz oldı kim, bendeyi-hâksâr, mevâlilerün ayağı toprağı Muhammed bin Hüseyin Kâtib el-meşhûr be-Nişâtî, bu kitabı farsî dilinden türkîye döndere ta, gamu Türk oymağlarınun müsteidlerî ve mevâlîleri mundan faide göreler. Egerçi bu bezâetsiz bendenin kabiliyeti ol gayetde degül idi ki, bu işe meşğul ola, enbiya ve övliya ve şüheda ervahinden medet ve yariliğ isteyüp hanın buyruğı can ile kabul edip bu kitabın tertibine meşğul oldu” sözleriyle açıklayan Muhammed ibn Hüseyin’in maktelinin sonunda da benzer duaya rastlanmaktadır: “Tanrının inayetüne ümid ve Hazret Muhammed’in himayetüne recâ ki, fazli-ehedinin bahşişine cellü celaluhu ve em nevale ve ezmi-şane ve cenab Ahmed’in (s.a.s.) şefâ’at-i miyâminine bir hattı-temâm ve bahr-i mâ lâ kelâm ahiruzzemân mihnet görmişlerinin ruzigarine ki, şehidler şahı için gözleri gıryan ve köküsleri biryan olupdur vasıl ve mütevâsıl olsun. Ve bu kitabı buyurane ve tasnif edene ve yazane ve eşidene ol şehadet şerbeti içenlerinün sevabine ve saadet hal-‘atı giyenlerinün kerametine mahrum koymasın.”¹²⁸

“Her dürr-i eşk kim saçılır zikr-i Âl ile / Seyyâre-i sipihr-i ‘uluvv-i makâmdur / Her medd-i âh kim çekilür Ehl-i Beyt için / Miftâh-ı bâb-ı Ravza-ı Dârü’s-Selâmdur / Şâd olmasın bu vâkı‘adan şâd olan gönül / Bir dem melâl ü gussadan âzâd olan gönül...” sözleriyle Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyt’i için üzülmenin cennete vesile olmasını temenni eden ve Kerbelâ olayına sevinmenin yerilecek bir tavır olduğunu belirten Fuzûlî de Âl-i Abâ’yı yâd etmekle

¹²⁷ Hacı Nûreddîn Efendi, *Maktel-i Hüseyin*, 137-138.

¹²⁸ Nişâtî, *Şühedânâme*, 608.

mağfîret dilemektedir : “...Yâd it Fuzûlî Âl-i ‘Abâ hâlin eyle âh / Kim berk-i âh ilen yakılır hırmen-i günâh...”¹²⁹

Sonuç

Araştırmada içerik açısından değerlendirilen Orta Asya’dan Anadolu’ya kadar geniş coğrafyada kaleme alınmış Türkçe maktellerin yazılış amaçlarıyla ilgili aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Türklerin tasavvuf kültüründe önemli yeri olan, asırlarca Türk toplumların sûfi çevrelerince okunan eserlerden olan *Maktel-i Hüseyin*’ler, sadece Kerbelâ Olayı’nı sebep ve sonuçları açısından ele alan tarihî eser olmanın fevkinde özelliklerine sahip olmuşlar. Müelliflerinin Hz. Peygamber’in sevgili torunu Hz. Hüseyin ve yakınlarının uğradıkları belâlara üzüntülerini dile getirmek, bu duyguları yaşamak ve paylaşmak, nihâî olarak Resûlullâh’ın şefaatine mazhar olmak temennisiyle kaleme aldıkları *Maktel-i Hüseyin*’ler, okundukları çevrelere Ehl-i Beyt sevgisini telkîn eden eserler olmuşlar. Bu yönüyle maktellerin toplumda ideal müslüman imajının oluşturulması açısından da önemli eğitici görevi bulunmuştur. Böylece, maktellerde erkek veya kadın olmasından bağımsız olarak ideal müslüman algısını yansıtan Ehl-i Beyt üyeleri, okunduğu çevrelerce örnek müslüman imajının oluşumuna önemli katkıda bulunmuştur.

2. Genellikle tarihî bir kaynak olan erken dönem Arapça örneklerine benzer kaynak değeri taşımamakla birlikte, Türkçe makteller Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin’in şehâdetine götüren süreci sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tasvir eden tarihî-edebî eserlerdir. Bu sebepten ravi silsilesi başta olmak üzere erken dönem rivayetçi tarih metodolojisinin tekniklerini uygulamaktan uzak olan, fakat zaman zaman bahsi geçen eserlerde ravi, müellif ve eser isimlerine atıfta bulunulması, tarihî-edebî eser olmakla birlikte, Türkçe maktellerin yazarlarınca da böyle bir kaygı taşındığını göstermektedir.

3. Türkçe maktellerin yazılmasında Türklerin kahramanlık destanlarına olan rağbetinin de önemli rolü bulunmuştur. Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbelâ’daki cesaret ve metânetini anlatan *Maktel-i Hüseyin*’ler, gerek Hz. *Ali Cenkleri*, *Hamzanâme*, *Müseyyebnâme*, *Ebû Müslimnâme* gibi kahramanları, konusu ve coğrafyası açısından Türklerle ilgili olmayan, gerekse Anadolu’nun Türkleşmesi sürecinde kısmen veya tamamen Türk kültür ve tarih unsurlarıyla biçimlenmiş *Battal Gazi Destanı*, *Dânişmend Gazi Destanı* ve *Saltuk Gazi Destanı* gibi İslâmî-Türk dönemi destanları gibi, savaşılarak kahramanlık göstermeyi kimliğinin önemli bir özelliği olarak gören Türklerce önemli bulunmuş ve sevilerek okunmuştur.

¹²⁹ Güngör, *Hadîka*, 481-482.

4. Türkçe maktellerin yazılma amaçları arasında müelliflerinin mağfîret dileme ve hayırla anılma temennilerinin de önemli rolü bulunmaktadır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da siyasî amaçlar uğrunda amansızca katledilmesinden duydukları derin üzüntüyü okuyucu kitlesinin de paylaşmasını sağlayan maktel yazarları, Hz. Peygamber'in torununu yâd etmeyi günahlarının bağışlanmasına vesile olarak görmüşler. Aynı şekilde okurlarının Hz. Hüseyin'i yâd etmekle maktel müellifine hayır duada bulunmasını temenni etmesi de yazarların telif amaçlarından olmuştur.

KAYNAKÇA

1. ARSLAN, Harun, *Kitab-ı Maktel-i Al-i Resul* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2001.
2. AŞIK ÇELEBİ, *Meşâiru's-su'arâ* (thk. Filiz Kılıç), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
3. AZİZOVA, Elnura, *Kerbelâ Vak'ası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.
4. BAKÜHANLI, Abbaskulu Ağa, *Riyâzü'l-Kudüs*, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü, D-140. 1a-95a.
5. BELENKUYU, Bekir, *Lâmiî Çelebi'nin Mesneviciliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018.
6. DEMİR, Necati, Erdem, Mehmet Dursun, "Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı", *Turkish Studies / Türkoloji Dergisi* 1/1 (2006), 98-99.
7. EBÛ MIHNEF, Lût b. Yahyâ, *Maktelü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391.
8. FAYDA, Mustafa, "Vâkıdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM yayınları, 2012, 42/471-475.
9. GÜNGÖR, Şeyma, *Fuzulî: Hadikatü's-Sü'eda*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
10. GÜNTHER, Sebastian, "Maqatil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature*, 25 (1994), 192-212.
11. HACI NÜREDDİN EFENDİ, *Maktel-i Hüseyin* (thk. Mehmet Karaarslan), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
12. KARAHAN, Abdülkadir. *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi, 1938-1939.

13. KÂŞİFÎ, Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî, *Ravzatü 'ş-şühedâ* (thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnimi), Tahran: Mu‘în, 1390.
14. LÂMÎÎ ÇELEBÎ, *Maktel-i Âl-i Resûl* (thk. Ertuğrul Ertekin) İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
15. MÉLIKOFF, Irène, “Türk Destan Edebiyatı’nda Kerbela Olayı”, *Destan’dan Masal’a Türkoloji Yolculuklarım* (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Demos, 2008, s. 59-76.
16. NİŞÂTÎ, Muhammed bin Hüseyin, *Şühedânâme* (thk. Möhsün Nağısoylu), Bakü: Elm, 2019.
17. ÖZÇELİK, Kenan, “Lâmiî Çelebi’nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl’ü”, *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, s. 273-279.
18. ÖZÇELİK, Kenan, *Âşık Çelebi: Ravzatü 'ş-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016.
19. ÖZÇELİK, Kenan, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin: İnceleme – Metin – Sözlük*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.
20. SAYKALÎ, Sabir, *Ravzatü 'ş-şühedâ* (thk. Sayfuddin Sayfullah ve Davud Hunziker), Taşkent: Maveraünnehr, 2004.
21. TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Târîhü 't-Taberî: Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), 11 Cilt. Beyrut: Dârü Süveydân, 1967.
22. TURABÎ, Ahmet Hakkı, “Türk Din Musikisinde Kerbelâ Konulu Eserler”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Din Bilimleri)* (Ed. Alim Yıldız), Sivas, 2010, Cilt 3, 261-278.
23. YETİŞ, Kazım, “Destan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM yayınları, 1994, cilt 9, 202-205.
24. YILDIZHAN, Hüseyin, *Nevrûz bin İsâ Adanavî Manzûme-i Kıssa-i Kerbelâ* (İnceleme-Çeviri Yazı-Sözlük-Tıpkıbasım), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kahramanmaraş, 2014.
25. YILMAZ, Mehmet Yalçın, *Türk Din Musikisinde Mersiyeler ve Mersiyehanlar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

**ТЮРКСКИЕ МАГТАЛЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ЦЕЛИ ИХ НАПИСАНИЯ
(XIV-XIX ВВ.)**

РЕЗЮМЕ

Написанные на арабском языке «магталы», представляющие собой самостоятельный жанр, первые образцы которого относятся к VIII веку, повествуют о политически мотивированных убийствах известных личностей в ранние периоды истории ислама. Наиболее распространенными примерами жанра магтал являются произведения «Магтал аль-Хусейн» о жестоком убийстве Хазрата Имама Хусейна, внука Пророка, в 680 году в пустыне Кербела. Образцы «Магтал аль-Хусейн», число которых постепенно возрастало по религиозным, общественным и политическим причинам, со временем стали приобретать то же значение, что и жанр «магтал». Хотя произведения «Магтал аль-Хусейн», написанные на арабском языке в VIII-X вв., имели историческую ценность с точки зрения серии повествования и поминания источников, со временем они потеряли эти свойства и стали историко-литературным жанром. Произведения «Магтал аль-Хусейн», первые образцы которых были написаны на арабском языке, получившие развитие в литературе на языках других мусульманских обществ в основном на персидском и турецком языках, в целом носили характер историко-литературных произведений.

В рамках исследования качественным методом с применением содержательного анализа рассматриваются данные в отношении цели написания тюркоязычных магталов, созданных в период различных политических властей в XIV-XIX веках, в частности, в азербайджанской и анатолийской общетюркской культурной среде. В качестве основных источников исследования выступают магталы Юсифа Маддаха, Яхьи ибн Бахши, Нураддина Эфенди, Лямии Челеби, Джамии-и-Руми, Нишати, Аббасгули ага Бакиханова и, в первую очередь, наиболее известный образец данного жанра на тюркском языке – магтал Физули.

Ключевые слова: магтал, «Магтал аль-Хусейн», магталы на тюркском языке, «Хадикат-ус-суада», «Рийаз ал-Кудс», «Шухаданаме», «Ровзатуш-шухада»

TURKIC MAQTALS IN TERMS OF THEIR PURPOSE OF WRITING (THE 14TH-19TH CENTURIES)

ABSTRACT

The Arabic maqtals, being an independent genre with the first examples dating back to the 8th century, cover the politically driven murders of prominent figures in the early period of the history of Islam. The most common pieces of maqtaal genre are "Maqtaal al-Husayn"s covering the brutal murder of Husayn ibn Ali, the grandson of the Prophet, in the Karbala desert in 680. The number of "Maqtaal al-Husayn"s had been gradually increasing for religious, social and political reasons, and over time they started to acquire the same value as the maqtaal genre. Although "Maqtaal al-Husayn"s, written in Arabic in the 8th-10th centuries, had historical value due to chain of narrators and referring to the sources, they lost these features over time and turned into historico-literary genre. The "Maqtaal al-Husayn"s, the first samples of which were created in Arabic, and advanced in literature of other Muslim societies, mainly in Persian and Turkish, had basically historico-literary nature.

The study is dedicated to the purpose of writing of Turkish maqtals under the reign of various political authorities in the 14th-19th centuries, in particular, in the Azerbaijani and Anatolian common Turkic cultural environment. The data are considered by means of qualitative method involving a content analysis. The primary research sources include maqtals by Yusif Maddah, Yahya bin Bakhshi, Nureddin Efendi, Lamii Celebi, Jami-i-Rumi, Nishati and Abbasgulu Bakikhanov, and the most famous work of this genre in Turkic – maqtaal of Fuzuli – particularly.

Keywords: *maqtaal, "Maqtaal al-Husayn", maqtals in Turkic, "Hadikat us-suada", "Riyaz-ul-Quds", "Shuhadaname", "Rovzatush-shuhada"*

MƏHƏMMƏD ƏMİN SƏDRƏDDİN ŞİRVANİ (v.1036/1627) VƏ ONUN ƏXLAQ FƏLSƏFƏSİ

*f.f.d., dos. Anar Qafarov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu Dinşünaslıq kafedrasının müdiri,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu Etika şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
anargafarov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Bu gün qloballaşma prosesinin elmi-texniki tərəqqi ilə getdikcə geniş vüsət aldığı bir dövrdə, hər bir millətin və xalqın öz mövcudluğunu qoruyaraq bu prosesdə iştirak etməsi üçün hər şeydən əvvəl özünü milli, mədəni və tarixi aspektlərdən tanıması olduqca vacibdir. Bu mənada, dərin tarixi-mədəni köklərə malik olan Azərbaycan xalqının hər bir gənc fərdinin və aliminin üzərinə Azərbaycan mədəni irsinin əsas nümayəndələri olan mütəfəkkirlərin əsərlərini gün üzünə çıxararaq onları tədqiq etmək, xalqa və hətta dünyaya çatdırmaq, qisası, Azərbaycan mədəni irsinə sahib çıxmaq kimi mühüm bir vəzifə düşür. “Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvani (v.1036/1627) və əxlaq fəlsəfəsi” adlı hazırlamış olduğumuz məqalə də məhz belə bir vəzifə şüurunun əsəridir.

Tədqiqatın əsas məqsədi ölkəmizdə, demək olar ki, çox da araşdırılmayan Məhəmməd Əmin Şirvaninin həyatı və elmi xidmətləri haqqındakı həqiqətləri gün üzünə çıxarmaq, onun əxlaq düşüncəsini etikanın əsas problemləri müstəvisində müzakirə obyektinə çevirməkdir.

Məqalə üç əsas tezisi ehtiva edir: 1. Məhəmməd Əmin Şirvaninin, sadəcə, Qafqaz bölgəsində deyil, eyni zamanda, Osmanlı hüdudlarında da öz elmi yanaşma və xidmətləri ilə tanınan bir mütəfəkkirdir. 2. Onun əxlaq düşüncəsi Antik dövr yunan əxlaq fəlsəfəsi, Orta əsr İslam əxlaq fəlsəfəsi, xüsusilə də bu istiqamətdəki fəlsəfəni İslam düşüncəsində daha sistemativ hala gətirən Nəsirəddin Tusinin əxlaq fəlsəfəsinin izlərini daşıyır. 3. Aristotel və Farabidən gələn bir ənənə ilə Məhəmməd Əmin Şirvaninin fəlsəfəsində də siyasət əxlaq fəlsəfəsinin bir problemi kimi müzakirə obyektinə çevirir.

Açar sözlər: Məhəmməd Əmin Şirvani, İslam fəlsəfəsi, əxlaq, nəfs, ailə əxlaqı, siyasət əxlaqı.

Giriş

Şərq fəlsəfəsi əsasında meydana gələn Azərbaycan fəlsəfi fikri bu fəlsəfənin davamı kimi qiymətləndirilməlidir. Burada Azərbaycan dedikdə, məşhur filosof Seyid Hüseyn Nasrın da qeyd etdiyi kimi, təkcə vaxtilə Rusiya İmperiyası tərəfindən sərhədləri çəkilən, XIX əsrdə rusların məğlubiyyətindən sonra İran tərəfindən böyük bir hissəsinin üzərində hökmranlıq edilən əraziləri deyil, eyni zamanda, bu bölgənin şimalından-cənubuna, oradan da İraq və Türkiyə sərhədlərinə qədər uzanan ərazini (Nasr, 2010, s. 122-123.) və Azərbaycan mədəniyyət coğrafiyasını nəzərdə tuturam. Bu ərazidə və mədəniyyət coğrafiyasında Orta əsrlərdən etibarən yüksək sivilizasiyaların mövcud olması mədəniyyətin əsası olan fəlsəfi dünyagörüşünün təşəkkülü və inkişafı üçün də əlverişli şərait yaratmışdır. Bu mənada, Bəhmənyar, Eynəlqəzət Həmədani, Şihabəddin Sührəverdi Məqtul, Nəsirəddin Tusi, Siracəddin Ürməvi, Əkmələddin Naxçıvani və s. kimi dahi filosofların bu torpaqlarda yaşayıb-yaratması təsadüfi deyildir. Bu dahi azərbaycanlı mütəfəkkirlər fəlsəfi, içtimai, siyasi və təbilət elmləri sahəsində qələmə aldıkları qiymətli əsərləri ilə İslam sivilizasiyasına böyük töhfələr vermişlər. Onlar Şərq fəlsəfəsinin, xüsusilə də İslam fəlsəfəsinin təşəkkülü və fəlsəfi fikrin Orta əsrlərdən etibarən Azərbaycanda formalaşma və inkişaf prosesi baxımından tədqiq edilməsi zəruri olan mühüm filosoflardır. Şərq peripatetik irsinin mühüm simaları olan bu filosoflar Aristoteldən etibarən davam edən peripatetik irsi davam etdirməklə yanaşı, yeri gəldikcə özlərinə məxsus fəlsəfi yanaşma tərzləri ilə İslam fəlsəfəsinin müəyyən qədər fərqli istiqamətdə təşəkkül və inkişafına da səbəb olmuşlar. Belə mütəfəkkirlərdən biri də Azərbaycan mədəni irsinin əsas nümayəndələrindən olan Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvanidir.

Bütün bunlar 1918-ci ildə Şərqdə ilk demokratik dövlət olaraq qurulan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin varisi olan Azərbaycan Respublikasının gənc dövlət olmasına baxmayaraq, onun mədəni irsinin tarixi köklərinin əslində çox əvvələ gedib çıxdığını göstərir.

Bu gün qloballaşma prosesinin elmi-texniki tərəqqi ilə getdikcə geniş vüsət aldığı bir dövrdə, hər bir millətin və xalqın öz mövcudluğunu qoruyaraq bu prosesdə iştirak etməsi üçün hər şeydən əvvəl özünü milli, mədəni və tarixi aspektlərdən tanıması olduqca vacibdir. Bu mənada dərin tarixi-mədəni köklərə malik olan Azərbaycan xalqının hər bir gənc fərdinin və aliminin üzərinə Azərbaycan mədəni irsinin əsas nümayəndələri olan mütəfəkkirlərin əsərlərini gün üzünə çıxararaq onları tədqiq etmək, xalqa və hətta dünyaya çatdırmaq, qıyası, Azərbaycan mədəni irsinə sahib çıxmaq kimi mühüm bir vəzifə düşür. “Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvani (v.1036/1627) və əxlaq fəlsəfəsi” adlı hazırlamış olduğumuz məqalə də məhz belə bir vəzifə şüurunun əsəridir.

Tədqiqatın əsas məqsədi ölkəmizdə, demək olar ki, çox da araşdırılmayan Məhəmməd Əmin Şirvaninin həyatı və elmi xidmətləri haqqındakı həqiqətləri gün üzünə çıxarmaq, onun əxlaq düşüncəsini etikanın əsas problemləri müstəvisində müzakirə obyektinə çevirməkdir.

Tədqiqatın tezisində gəlinə, bu məqalə üç əsas tezisi irəli sürür:

1) Məhəmməd Əmin Şirvaninin, sadəcə, Qafqaz bölgəsində deyil, eyni zamanda, Osmanlı hüduqlarında da öz elmi yanaşma və xidmətləri ilə tanınan bir mütəfəkkirdir.

2) Onun əxlaq düşüncəsi Antik dövr yunan əxlaq fəlsəfəsi, Orta əsr İslam əxlaq fəlsəfəsi, xüsusilə də bu istiqamətdəki fəlsəfəni İslam düşüncəsində daha da sistemətik hala gətirən Nəsirəddin Tusinin əxlaq fəlsəfəsinin izlərini daşıyır.

3) Aristotel və Farabidən gələn bir ənənə ilə Məhəmməd Əmin Şirvaninin fəlsəfəsində də siyasət əxlaq fəlsəfəsinin bir problemi kimi müzakirə obyektinə çevirir.

Məhəmməd Əmin Şirvaninin həyat və yaradıcılığı

Şimali Azərbaycanın Şirvan bölgəsində dünyaya gələn Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvani ilk təhsilini təsəvvüfçü olan atası Molla Sədrəddindən, əqaid, məntiq və digər elm sahələrindəki təhsilini isə Əllamə Hüseyn Xalxalidən almışdır. Şirvan bölgəsi Səfəvilərin hakimiyyəti altında keçməsi ilə əvvəlcə Hələbə, sonra da Türkiyənin Diyarbəkr şəhərinə köçən görkəmli mütəfəkkirimiz burada vəzir Nasux Paşanın müəllimi olmuşdur. Əvvəllər şafei məzhəbində ikən, sonradan Hənəfi məzhəbinə keçən Şirvani həmin dövrlərdə Xosrov Paşa mədrəsəsində müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olmuş, lakin sonradan tələbəsi Nasux Paşa sədriəzəm olunca, onunla birlikdə İstanbula getmişdir. Çox dərin düşüncə tərzi və elmi fəaliyyəti ilə İstanbulda I Əhmədin və alimlərin müsbət rəylərini qazanan Şirvani 1621-1627-ci illər arasında müxtəlif mədrəsələrdə müəllim və qazi vəzifələrində işləmişdir. Elə bu illər ərzində, təxminən, 1624-cü ildə elmdə Hələb və Məkkə dərəcələrinə layiq görülərək mükafatlandırılan filosofumuz 15 avqust 1627-ci ildə vəfat etmiş və İstanbul şəhərinin Üsküdar bölgəsində dəfn edilmişdir (Altıntaş, 2010, c. 39, s. 208.).

Filosofun təfsir, hədis, fiqh və kəlam elmlərində olduğu kimi, fəlsəfə sahəsində də bir neçə əsəri mövcuddur. Məsələn, onun “*Şərh alə cihətil-vahdə lil-Fənarı*”¹³⁰, “*Haşiyə alə Haşiyətil-Xalxali alət-Təhzi*”¹³¹, “*Haşiyə alə şərhi*

¹³⁰Əsər Molla Fənarinin məfhum və nəsnələrin ortaq cəhətlərini müzakirə edən risaləsinin şərhindən ibarətdir.

¹³¹ Əsər Taftazaninin *Təhzi*bul-mantık vəl-kəlam adlı əsərinin haşiyəsindən ibarətdir. Əsərin əlyazma nüsxəsi İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Sərəz no: 2264/6) mövcuddur.

*İsaguci li-Husaməddin*¹³², “*Haşiyə aləl-Haşəyətis-suğra lis-Seyyid*”¹³³, “*Talikat alə Haşiyətis-Seyyid aləş-şəmsiyyə*”¹³⁴ adlı əsərləri fəlsəfi mahiyyətdə əsərlər kateqoriyasında qeyd edilə bilər.

Son olaraq onu da qeyd edək ki, nəzəri fəlsəfədən praktiki fəlsəfəyə kimi davam edən silsilə içində, xüsusilə məntiq və əxlaq fəlsəfəsinə dair görüşləri ilə nəzəri cəlb edən Şirvani fəlsəfəyə dair yazmış olduğu əsərləri ilə İslam fəlsəfəsinin təşəkkülündə və bu ənənənin sonrakı nəsllə çatdırılmasında mühüm rol oyanayan filosoflardan biridir.

Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsi

a. Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinin əsas problemləri və terminləri

Hər bir mütəfəkkirin dünyagörüşü, sözsüz ki, müəyyən problem və ya problemlər çərçivəsində formalaşır və müzakirə obyektinə çevrilir. O cümlədən Şirvaninin əxlaq düşüncəsi də etikanın müəyyən problemləri çərçivəsində formalaşmışdır. Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinə dair apardığımız tədqiqatlar nəticəsində belə məlum olur ki, onu əsasən bu suallar maraqlandırmışdır:

- Əxlaq nədir?
- Əxlaq dəyişə bilərmi?
- Əxlaqın mənbəyi nədir?
- Əsas əxlaqi məziyyətlər nələrdir?
- Əxlaqi məziyyətlərə və fəzilətlərə necə sahib olmaq mümkündür?
- Ailə nədir?
- Ailədə riayət edilməsi zəruri olan əxlaq prinsipləri nələrdir?
- Ailə fərdlərinin əsas öhdəlikləri və vəzifələri nələrdir?
- Siyasət nədir?
- Dövlət nədir?
- Dövlətin mövcudluğunu təmin edən amillər nələrdir?
- Siyasətlə əxlaq arasında nə kimi əlaqə var?
- Dövlətin idarə olunmasında hansı əsas əxlaqi məziyyətlərə ehtiyac var?

¹³²Əsərin əlyazma nüsxəsi İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Şəhid Ali Paşa no: 1770/1) mövcuddur.

¹³³Əsər Seyyid Şərif Cürcaninin məntiqə dair haşiyəsinə həsr olunmuşdur. Əsərin əlyazması İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Kasidecizade Süleyman Sırrı no: 706/7) mövcuddur.

¹³⁴Əsər Şəmsəddin Əli b. Ömər əl-Katibinin məntiqə dair risaləsinə Seyyid Şərif Cürcaninin yazdığı haşiyəyə həsr olunmuş qeydlərdən ibarətdir. Əsərin əlyazma nüsxəsi İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Esad Efendi no: 1940) mövcuddur.

- Üstünməziyyətli dövlət nədir?
- İdarəetmədə əsas meyar kimi əxlaq prinsipləri, yoxsa idarəetmə forması nəzərə alınmalıdır?
- Dövlət məmuru olmaq üçün hansı məziyyətlər zəruridir?
- Siyasətin əsas prinsipləri nələrdir?

Yuxarıdakı suallar, demək olar ki, əxlaq fəlsəfəsi tarixində bir çox filosof və mütəfəkkiri düşündürən məsələlər olmuşdur və bu gün də belədir.

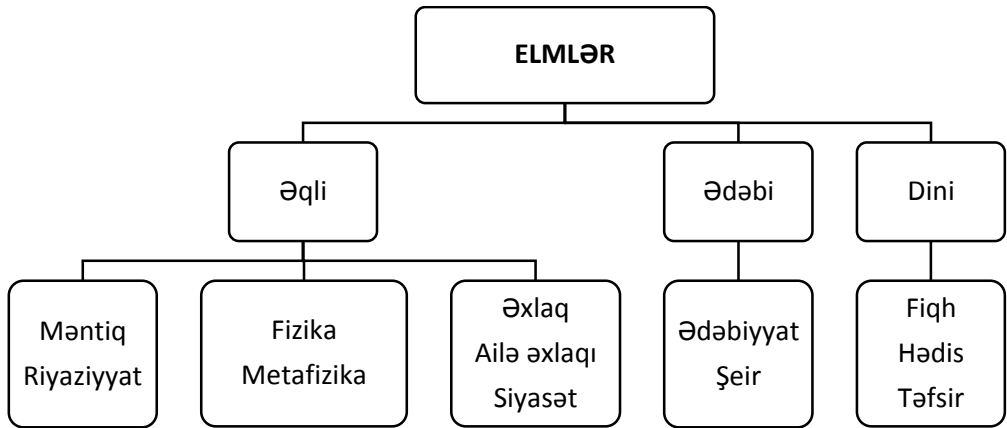
Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsi ilə əlaqədar ağla gələn ən mühüm suallardan biri də onun əxlaq düşüncəsinin əsasını hansı terminlərin təşkil etdiyinə daırdır. Belə bir sual onun əxlaq düşüncəsi haqqında ilkin təsəvvür formalaşdırma baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Terminlərə dair əldə edəcəyimiz bilik və məlumatlar mütəfəkkirin dünyagörüşünün məzmun və mahiyyətinin rahat dərk edilməsini təmin edəcəkdir. Buna görə də Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinin əsas problemlərini müzakirə obyektinə çevirməzdən əvvəl, bu fəlsəfənin təməlini təşkil edən bəzi terminlərə burada qısa şəkildə yer vermənin uyğun olacağını düşünürük.

Hər şeydən əvvəl onu qeyd edək ki, Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinin əsasını təşkil edən terminlər İslam əxlaq fəlsəfəsinin ilkin dövründə müzakirə obyektinə çevrilən məfhumlardır. Müşahidələrimiz onu göstərir ki, əxlaq fəlsəfəsinin terminoloji bazası etibarilə Şirvani xələflərinin təsiri altında qalmışdır. Belə ki, İslam filosoflarında olduğu kimi, onun da əxlaq fəlsəfəsinin əsasını “əxlaq”, “mələkə” (potensiya), “fitri əxlaq və qazanılmış əxlaq”, “insan”, “nəfs” (ağıl, qəzəb, şəhvət qüvvəsi), “nəfsi-əmmarə/nəfsül-bəhimdiyyə”, “nəfsiləvvamə/nəfsus-səbiyyə”, “nəfsi-mütmainnə”, “teorik ağıl” (əl-aklun-nazariyyə), “praktiki ağıl” (əl-aklul aməliyyə), “fəzilət”, “rəzilət” (fəzilətsizlik), “hikmət”, “iffət”, “cəsarət”, “ədalət”, “elm”, “səbir”, “Allah”, “şəriət”, “ilmü tədbiril-mənzil” (evin /ailənin idarə olunması elmi), “əs-siyasətül-mədəniyyə” (siyasət və əxlaq), “mədinə”, “təməddun” (sosiallaşma), “uluvvi-himmət”, “ədələt” və. s. kimi terminlər təşkil edir.

Bu terminlərdən görünür ki, Şirvani Platon və Aristoteldən etibarən davam edən nəfs konsepsiyasını qəbul etməklə yanaşı, Quran mərkəzli nəfs anlayışını və ona dair təsnifatı da mənimsəmişdir. Şirvaninin ağıl ilə əlaqədar istifadə etdiyi terminlərə nəzər salanda isə onun İslam filosofları vasitəsilə Aristotelin ağıl nəzəriyyəsi və ona dair təsnifatın təsiri altında qaldığı görülür. “İlmü tədbiril-mənzil” (evin /ailənin idarə olunması elmi) və “əs-siyasətül-mədəniyyə” kimi terminlər isə praktiki fəlsəfənin İbn Sinada aldığı son şəklinin Tusi və İbn İslam əxlaq filosoflarında olduğu kimi Şirvani tərəfindən də qəbul edildiyinə dair işarələr verir.

b. Əxlaqın elmlərin təsnifatındakı yeri

Elmləri dini, ədəbi və əqli (nəzəri) elmlər şəklində üç qrupda təsnif edən filosof məntiq, fizika, metafizika, riyaziyyat və əxlaq kimi fəlsəfənin sahəsinə daxil olan elmləri əqli elmlər kateqoriyasında dəyərləndirmişdir.¹³⁵ Onun elmlər təsnifatını bir sxem vasitəsilə təfəssilatlı şəkildə aşağıdakı kimi əks etdirmək olar:



Filosofun məntiqə dair yazdığı əsərlərin, ümumiyyətlə, şərh və haşiyə xarakterli əsərlər olduğunu deyə bilərik. Bu mənada əsərlərinə şərh və haşiyə yazdığı müəlliflər arasında Molla Fənari, Taftazani, Şəmsəddin Əli ibn Ömər əl-Katibi və Seyid Şərif Cürcaninin adlarını qeyd etmək olar. İslam fəlsəfəsinin təşəkkülünə dair xidmətləri məntiq sahəsində yazmış olduğu şərh və haşiyələrlə məhdudlaşmayan Şirvani praktik fəlsəfəyə dair əsərləri ilə də ön plana çıxmaqdadır. Bu mənada, onun “*əl-Fəvaidul-haqqaniyyə*” adlı əsəri böyük əhəmiyyət kəsb edir. İbn Miskəveyh və Nəsirəddin Tusi kimi Şirvani də qeyd edilən əsərindən nəzəri fəlsəfənin mövzularına yer verdikdən sonra, praktiki fəlsəfənin tədqiqat mövzuları olan əxlaq və siyasət fəlsəfəsi üzərində durur. Bu mənada, əvvəlcə əxlaq elminin mahiyyəti, əxlaqın definisiyası, fəzilət və fəzilətsizliklər, ailə əxlaqı, siyasət əxlaqı və fəlsəfəsi və s. kimi mövzular Şirvani tərəfindən geniş müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Sələfləri kimi onun fəlsəfəsində də siyasət məsələsi əxlaq fəlsəfəsinin əsas mövzularından biri kimi və əxlaq ilə əlaqəli şəkildə tədqiq olunmuşdur. Belə bir yanaşmaya görə, əxlaq fəlsəfəsinin olduğu kimi, siyasətin də əsas məqsədini təşkil edir. İslam

¹³⁵Bax. Məhəmməd Əmin Şirvani, *əl-Fəvaidul-hakkaniyyə*, Süleymaniyyə Kitabxanası, Amcazadə Hüseyn Paşa 321/1,4a; Raşid Efendi Kitabxanası 600, 5b; Köprülü Kitabxanası, Mehmet Asım Bey 469/1, 4a-4b.

fəlsəfəsində Farabi tərəfindən qəbul edilən bu tendensiya sonrakı dövrlərdə Nəsirəddin Tusi və hətta Osmanlı əxlaq düşüncəsində Kınalızadə Əli Əfəndi və Taşköprizadə tərəfindən də ənənəvi olaraq qəbul edilmişdir (Qafarov, 2011.) Bu tezi məqalənin bundansonrakı bölümünü təşkil edən “Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsi” başlıqlı fəslində müqayisəli şəkildə əsaslandıracağımız üçün burada bu qədərini söyləməklə kifayətlənirik.

c. Terminoloji aspektdən əxlaq və onun mənbəyi

Əxlaq elmini fəzilət və fəzilətsizliklər aspektindən izah edən Şirvaniyə görə, bu elm yaxşı və pisin, fəzilət və fəzilətsizliyin mahiyyətinin nədən ibarət olduğunu, insanın əxlaqi qabiliyyətlərini və onun məsuliyyət daşdığı vəzifələri, fəzilətləri əldə etmə və fəzilətsizliklərdən xilas olma yollarını öyrədən bir elm sahəsidir. Bu mənada, əxlaq elminin mövzusu əsas etibarilə xarakter, mələkə və əxlaqi keyfiyyətlərə bürünən insani nəfs/ruhdur (Şirvani, *Fəvaidul-hakkanıyyə*, Amcazadə 88a; Raşid Efendi 170 b; Mehmet Asım Bey 105b.) Beləliklə, əxlaqın mənbəyi insan nəfsidir.

Şirvaniyə görə, əxlaq insan nəfsindən davranışların rahatlıqla ortaya çıxmasını təmin edən psixoloji qabiliyyət və potensialdır. Sözügedən bu psixoloji qabiliyyətə, sələfləri kimi, Şirvani də “mələkə” deyirdi. Bu, insan nəfsində yerləşən və sürətli şəkildə yox olmayan, ortadan qalxmayan bir məziyyətdir. Adına “əxlaq” deyilən bu məziyyətin **təbii** və **qazanılmış** olmaqla iki növü vardır. Təbii əxlaq adət halına gəlmiş əxlaqdır. Digəri isə adından da məlum olduğu kimi, müəyyən müddət ərzində sonradan qazanılan əxlaqdır. Şirvaniyə görə, təbii əxlaq şəxsin mizacının (fiziki tərkib) əsl fitrətində gizli və xüsusi bir məziyyətə əlverişli olan amildir. Məsələn, isti və quru olan insan mizacı qəzəbə, isti və yaş olan mizac şəhvətə (arzuya), soyuq və yaş olan mizac unutmğa, soyuq və quru olan mizac isə düşüncəsizlik və avamlığa əlverişlidir. Qazanılmış əxlaq isə başlanğıcda insanın öz ixtiyarı ilə bir davranışı davamlı şəkildə nümayiş etdirməsi və onu təkrarlayaraq instinktiv hala gətirməsi ilə, yaxud bir davranışı davamlı şəkildə icra etməklə təşəkkül edib formalaşan əxlaqdır. Qeyd edək ki, qazanılmış əxlaq da eyni ilə fitri əxlaq kimi, hər hansı bir düşüncə fəaliyyəti olmadan müəyyən əxlaqi davranışı insan nəfsindən (ruhundan) rahatlıqla ortaya çıxaracaq bir potensial, bir mələkə ola bilər (Şirvani, Amcazadə 88a; Raşid Efendi 170 b; Asım Bey 105b; krf. Tûsî, 1369, s. 26.) Nəticə etibarilə əxlaq insanda həm fitrətən var olan xarakter potensialı, həm də sonradan qazanılan və insan ruhunun dərinliklərinə kök salan qabiliyyəti ifadə edir.

Əxlaqın mahiyyətinə dair definisiyaya əsasən deyə bilərik ki, əxlaqın dəyişən və dəyişməyən cəhətləri vardır. Onun dəyişməyən cəhəti insanın

dünyaya gəlişi ilə birlikdə gətirdiyi fitri xarakteri, dəyişən tərəfi isə sonradan insanın yaşadığı həyat və təcrübələrlə mənimsədiyi xarakterdir ki, Şirvani buna “qazanılmış əxlaq” deyir. Bu mənada şübhə yoxdur ki, əxlaq elminin insanın əxlaqını dəyişdirmədə həm nəzəri, həm də praktiki faydası vardır. Şirvaninin də qeyd etdiyi kimi, əxlaq elminin nəzəri faydası ondan ibarətdir ki, əxlaq elmi insan nəfsində və ya ruhunda gizli olan xüsusiyyətləri ortaya çıxarır, praktiki faydasına gəlincə, əxlaq elmi insanın yüksək əxlaqi məziyyətləri əldə etməsinə imkan yaradır (Şirvani, Amcazade 88b; Raşid Efendi 171a-171b; Asım Bey 106a).

Əxlaqın fitridir, amma sonradan qazanıla bilən xarakter olması düşüncəsi sələfləri kimi, Şirvaninin fəlsəfəsində də əxlaqın dəyişməsinin mümkün olduğu tendensiyanın qəbul edildiyini deməyə imkan verir. Onun bu mənadakı görüşlərindən belə nəticəyə gəlmək olar ki, Şirvani insan əxlaqının dəyişməsinin mümkün olduğunu düşünür. Əxlaqın dəyişməsinin mümkünlüyü onun fəlsəfəsinə görə, əxlaq elminin dərinədən öyrənilməsi və tətbiq edilməsi ilə düz mütənasibdir (Şirvani, Amcazade 88a; Raşid Efendi 170b-171a; Asım Bey 105b).

Praktik fəlsəfənin təsnifat etibarilə İbn Sinada aldığı son formasını (əxlaq, ailə və siyasət fəlsəfəsi) mənimsədiyi aydın olan Şirvaninin əxlaq elminin və əxlaqın definisiyası, onun mövzusu və əxlaqın psixoloji əsasları kimi mövzularda da İslam əxlaq fəlsəfəsinin mühüm simalarından olan Nəsirəddin Tusinin görüşlərinin təsiri altında qaldığı bariz şəkildə müşahidə olunur. Ehtimal edilə bilər ki, Şirvani özündən əvvəl bu sahədə mühüm əxlaq əsərləri ortaya qoyan Cəlaləddin Dəvvəninin (v. 908/1502) “*Əxlaqi-Cəlalî*”, Kınalızadə Əli Əfəndinin (v. 979/1572) “*Əxlaqi-Alai*” və Mühyi- Gülşəninin (v. 1014/1606) “*Əxlaqi-kiram*” adlı əxlaq əsərləri vasitəsilə Tusinin görüşlərini müəyyən qədər mənimsəmişdir.

Sələflərinin yolu ilə gedən Şirvani insanın əxlaqi davranışlarının psixoloji mənbəyinin nəfs və ya ağıl olduğunu düşünür. Ağıl nəzəri və praktiki olmaqla iki qüvvədən ibarət olduğunu deyən Şirvani insandakı qəzəb və şəhvət qüvvələrini praktik ağıl qüvvələri hesab edir. Ona görə nəzəri ağıl kamilliyi onun əşyanın həqiqətini bilməsi ilə düz mütənasibdir. Praktiki ağıl etibarilə insani nəfsin kamilliyi isə praktiki ağılın nəfsi ifrat və təfritdən qoruması ilə mümkündür ki, əxlaq elmində buna “orta yol” deyilir. Orta yolun təqib edilməsində əsas meyarı məhz nəzəri ağıl təşkil edir. Nəzəri ağıl həqiqətləri idrak edərək nəticələri analiz etmə və yaxşı ilə pisi ayırd etmədə əsas amildir. Bu cəhəti etibarilə nəzəri ağılın Şirvaninin fəlsəfəsində “nəfsi-mutmainnə” və “mələkiyyə” kimi teoloji ifadələrlə adlandırılmasını da təsadüfi hesab etmək olmaz. Nəfsin digər qüvvəsi olan şəhvət qüvvəsi isə insanı faydalı olduğunu düşündüyü şeylərə sövq edən və qidalardan həzz almağı təmin edən əsas

amildir. Nəzəri ağılın bildiyi həqiqətlərin meyar olmadığı bəşəri arzulara şəhvət qüvvəsi insanı, ancaq faydalı deyə zənn etdiyimiz zərərlərə sövq edər. Bu mənada, Şirvaninin şəhvət qüvvəsini həm də dini mətnlərdən iqtibas etdiyi “bəhimi-qüvvə” (heyvani güc) və ya “əmmarə-nəfs” (pis işlərə sövq edən nəfs) kimi terminlərlə adlandırması olduqca məntiqlidir. Bu məntiqlə Şirvani nəfsin üçüncü qüvvəsi olan qəzəb qüvvəsini (ən-nəfsus-səbiyyə) də Qurandan iqtibas etdiyi “kəvvamə-nəfs” (qınayan nəfs) adlandırır. Bütün bunları nəzərə alsaq, Şirvaninin İbn Miskəveyh, Nəsirəddin Tusi, Kınalızadə Ali və digər İslam mütəfəkkirlərinin əxlaq düşüncəsindən kifayət qədər bəhrələndiyini deyə bilərik (Şirvani, Amcazadə 88b; Raşid Efendi 171 b; Asım Bey 106a. müqayisə et. İbn Miskəveyh, 1924, s. 23-24; Tusi, 1369, s. 35-37, 49-59; Kınalızadə, 1248, s. 34-35, 54).

Sələflərinin düşüncələrinə müvafiq olaraq fəzilətlərin meydana gəlməsini insan nəfsində mövcud olan düşünmə, qəzəb və arzu qüvvələrinin ədalət prinsipinə uyğun olan funksionallığı ilə əlaqələndirən Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsində də ədalət həm psixoloji qüvvələr arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsində əsas meyar, həm də bütün fəzilətlərin bir insanda cəmləndiyini ifadə edən son fəzilətdir. Belə demək mümkündür ki, İbn Sina, İbn Miskəveyh və Nəsirəddin Tusinin nəfsin qüvvələri ilə fəzilətlər arasındakı münasibətlərə dair açıqlamaları Şirvani tərəfindən bilavasitə mənimsənilmişdir. Belə ki, Şirvaniyə görə, düşünmə qüvvəsinin mütədil fəaliyyətindən hikmət, şəhvət qüvvəsinin mütədil fəaliyyətindən iffət, qəzəb qüvvəsinin mütədil fəaliyyətindən isə şücaət (cəsarət) fəzilətlər meydana gəlir. Ədalət bu fəzilətləri meydana gətirən nəfsin qüvvələrinin fəaliyyətində əsas meyar olmaqla yanaşı, eyni zamanda, onların məcmu halda bir insanda olmasını ifadə edən ümumi fəzilət statusundadır. Buna əsasən “bir insana ədalətlidir” deyəndə onun, eyni zamanda, hikmətli və ya bilikli, iffətli və cəsarətli olduğunu ifadə etmiş oluruq (Şirvani, Amcazadə 88b; Raşid Efendi 171b-172a; Asım Bey 106a).

Bu fəzilətlərdən hər birinin definisiyası isə belədir: “Hikmət güc miqdarınca həqiqəti olduğu kimi bilməkdir”; “Cəsarət qorxulu işlərə həyəcanlanmadan təşəbbüs etmənin düşüncəyə müvafiq olması üçün fəaliyyətlərdə ağıla tabe olmaqdır”; “İffətin hansı növdən olmasına baxmayaraq, həva və həvəsin köləliyindən və həzlərə xidmət etməkdən xilas olmaq üçün nəfsin heyvani qüvvəsinin insanın düşünən qüvvəsinə boyun əyməsidir. Şəhvət qüvvəsinin ifrat həddi arsızlıq və əxlaqsızlıqdır. Təfrit nöqtəsi isə istəksizlikdir. Yəni, ağılı və şəriətin icazə verdiyi ölçüdə insanın həzzverici şeyləri tələb etmədə yaradılış nöqsanlığına görə deyil, məhz insanın öz seçimi ilə bu mənada nöqsanlı olmasıdır.

Burada əxlaqi fəzilətlərin mənbəyi etibarilə bir məqama da toxunmaq yerinə düşər. Belə ki, Şirvani sələflərindən fərqli olaraq *elm* və *səbir* kimi iki

fəzilətin dörd əsas fəzilətin varlıq səbəbi olduğu fikrini irəli sürür (Şirvani, Amcazadə 89a; Raşid Efendi 172 b; Asım Bey 106b.).

Ədalətin dini məsələlərdəki əhəmiyyətinə toxunan Şirvani bu fəzilətə sahib olan kimsənin Allaha iman məsələsində də təşbeh ilə tatil arasında orta bir yolda olacağını qeyd edir¹³⁶ ki, bu da insanların sağlam tövhid inancına malik olmaları baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

d. Ailədə əxlaq prinsipləri

Praktik fəlsəfənin başlığı altında müzakirə obyektinə çevrilən digər mövzu ailə əxlaqıdır. Şirvaniyə görə bu məsələdə əsas etibarilə ailəni təşkil edən ünsürlərin bir-biri ilə sağlam münasibətlər qurması vacib məsələdir. Eynilə sələfləri kimi, o da hər şeydən əvvəl evə və ailəyə olan ehtiyacı sosial, iqtisadi və mənəvi baxımdan əsaslandırmağa çalışır.

Şirvani də sələfləri kimi, insanın hər şeydən əvvəl bir evə ehtiyacının olduğunu vurğulayır. Ev insanın maddi tələbatlarını təmin edən ərzaqların saxlanılması zərurətindən doğan ehtiyacdır. İnsan mövcudluğunu davam etdirmək üçün qidaya möhtacdır. Qida ehtiyacı isə ancaq əkinçiliklə, məhsulun yığılıb-toplanması və bişirilməsi ilə təmin olunur. Bütün bu işlərin görülməsi, ancaq insanların birgəyaşayışı və bir-birinə kömək etməsi sayəsində mümkündür. Əldə edilən qida vasitələrinin qorunub saxlanması təbii olaraq ev ehtiyacını ortaya çıxarır. Nəticə etibarilə hər bir insanın bir evə malik olması onun təbii haqqıdır.

Digər tərəfdən, insanın təbii olaraq nəslini artmaq arzusunda olan bir varlıq olduğunu nəzərə alsaq, sözsüz ki, insanın həyat yoldaşına və bir ailəyə ehtiyacı olması heç də təsadüfi deyil. Bu da insan fitrətinə uyğun bir tələbatdır. İnsan sosial varlıqdır. O, ömrünü tək və tənha yaşaya bilməz.

Məlumdur ki, ailə, sadəcə, kişi və qadınla məhdudlaşan fenomen deyil. Sözsüz ki, ilk mərhələdə kişi və qadınlardan ibarət olan ailə tərkibi bir müddət sonra uşaqları və hətta ailə xidmətçilərini də ehtiva edəcək şəkildə daha da böyüyür. Bu böyümə təbii olaraq münasibətlər sferasında müxtəlifləşmə və bəzi çətinlikləri özü ilə birlikdə gətirir. Məhz belə məqamda ailədə düzgün və ahəngli münasibətlər sisteminin formalaşması zərurəti yaranır. Bu münasibətlər sistemi Şirvaninin ailə fəlsəfəsində, ümumiyyətlə, iki məqamı özündə ehtiva edir. Həmin məqamlardan biri ailə üzvlərinin iş və vəzifə bölgüsü ilə, digəri

¹³⁶Yəni ədalətli bir insan Allahı başqa varlıqlara bənzətməz və Allahın sifətlərinin olduğu görüşünü mənimsəyər.

əxlaqi davranış və münasibətlərlə əlaqədardır. Ailə münasibətlərinin tənzimlənməsi, Şirvaniyə görə, sənətkarənə şəkildə görülməlidir ki, burada əsas vəzifə ailə başcısı olaraq qeyd edilən kişinin üzərinə düşür. Ailənin idarə edilməsində əsas prinsip vəziyyət və şərtlərdən asılı olaraq işə həvəsləndirmə, qorxutma, mükafatlandırma, cəza, məsuliyyətli iş tapşırma, nəzakət, gülər üz, şəfqət, sərtlik və s. kimi metodlarla tətbiq olunur. Burada mühüm olan amil ailədaxili münasibətlərdə xaosa yol verməmək və ahəngsizliyin minimalizə edilməsidir (Şirvani, Amcazadə 89a-90b; Raşid Efendi 174a-174b; Asım Bey 106b).

Şirvani ailədaxili münasibətləri etik müstəvidə araşdırmaqla yanaşı, iqtisadi müstəvidə də müzakirə obyektinə çevirir. Bu mənada, diqqəti cəlb edən məqamlardan biri iqtisadiyyat ilə əxlaq arasında qurulan əlaqədir. Belə ki, ailədə maddi xərcləmələrdə əxlaq prinsiplərinə riayət edilməli, nə israf, nə də xəsisliyə yol verilməlidir (Yalın, 2013, s. 20.).

e. Siyasət əxlaqı

İslam fəlsəfəsinə görə, siyasət bir şəhərdə birgə yaşayan cəmiyyətin idarə edilməsi ilə bağlı elm sahəsidir. Bu siyasətin adı mədəni siyasətdir (əs-siyasətul-mədəniyyə). Klassik yunan fəlsəfəsinin təsiri ilə Farabinin fəlsəfəsində dilə gətirilən bu fikir Məhəmməd Əmin Şirvani kimi sonrakı mütəfəkkirlər tərəfindən də qəbul edilmişdir. Sələfləri kimi Şirvaninin də siyasət fəlsəfəsinin əsasını “insan mədəni bir varlıqdır” konsepsiyası təşkil edir. Qida, geyim, ev və təlim-tərbiyə kimi bir çox maddi və mənəvi ehtiyaclar insanın cəmiyyət halında yaşamasını zəruri hala gətirir. Sözsüz ki, belə bir məqamda ictimai münasibətlər gündəmə gəlir. İnsanın mədəni varlıq olmasından irəli gələn sosial münasibətlərin ədalət prinsipinə uyğun olaraq tənzimlənməsi sağlam cəmiyyətin təşəkkülü və inkişafı baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu baxımdan, siyasət qiymətli bir sənət olaraq qarşımıza çıxır (Şirvânî, Amcazadə 90a-90b; Raşid Efendi 175b; Asım Bey 108a; müq. et. Aristotel, 1993, s. 7-10; Fərəbi, 1985, s. 117-118; 1986, s. 69-70; Tûsî, 1369, s. 237-239). Belə ki, cəmiyyətdə qarşılıqlı münasibətlər zamanı müxtəlif tələblərdən doğacaq qarşıdurmalar nəzərə alınarsa, bu münasibətlərə nəzarət edəcək bir mexanizmin və ya qurumun olması zəruridir ki, bu da dövlətdir. Bununla yanaşı, cəmiyyətdə nəzarətəddici və tənzimləyici mexanizmi yerinə yetirən dövlət məmurlarının siyasət sənətini mənimsəmələri vacibdir. Bu sənət hər şeydən əvvəl əxlaqi ünsürlər daşıyır. O halda bu sənəti mənimsəyən hər bir məmurun, sözsüz ki, bəzi mühüm əxlaqi keyfiyyətlərə malik olması olduqca əhəmiyyətlidir. Şirvaninin siyasət fəlsəfəsində dövlətin ərdəmli və ərdəmsiz olması məmurun malik olduğu əxlaqi keyfiyyətlərlə düz mütənasibdir. Əxlaqdan yoxsul siyasət müvəffəqiyyətsizliyə məhkumdur ki, bunun nəticəsində cəmiyyətdə sosial

xaos, fəzilətsizlik və zülm hökm sürür. Belə bir cəmiyyətdən ibarət dövlət isə fəzilətsiz dövlət hesab olunur.

Fəzilətli dövlətə gəlincə, bu mənada, Şirvaninin siyasət fəlsəfəsinin iki mühüm məfhumu olan sevgi və dostluq məziyyətləri qarşımıza çıxır. Sosial münasibətlərin dinamikliyi kimi görünən bu iki fəzilət cəmiyyətdə sağlam bəşəri münasibətlərin əsasını təşkil edən əxlaqi şüurun bir növ ifadəsidir. Siyasətin əxlaqla olan dərin münasibəti Şirvaninin dövlət fəlsəfəsində dövlət məmurlarının əxlaqi keyfiyyətinin dövləti idarə formalarından (demokratiya, monarxiya və s. kimi) daha əhəmiyyətli olduğunu ortaya qoyur. Şirvaninin dövlət məmurlarında olmasını zəruri hesab etdiyi əsas əxlaqi məziyyətlər bunlardır:

- 1) Himmət - xalqın mənafeyini daima nəzərə almaq;
- 2) Doğru qərar vermə qabiliyyəti;
- 3) Əzmkarlıq;
- 4) Çətinliklərə sinə gərmək;
- 5) Toxgöz olub, dünya malına tamahkar olmamaq;
- 6) Mübariz olmalı, mövcud vəziyyətlə kifayətlənməmək;
- 7) Cəzaları əfv etmədə gecikməmək;
- 8) Şəfəqli və ədalətli olmaq;
- 9) Elmi və alim cəmiyyətini sevmək;
- 10) Nə çox sərt, nə də çox yumşaq olmaq (Şirvânî, Amcazade 91b; Raşid Efendi 177b-178a; Asım Bey 109b-110 a).

Dövlət məmurlarında olması vacib olan yuxarıdakı prinsiplərlə yanaşı, Şirvaniyə cəmiyyət və dövlət idarəçiliyində ədalətin olub-olmadığını müəyyənləşdirən bəzi ümumi göstəricilərdən də bəhs edir. Həmin göstəricilər aşağıdakılardır:

1. Dövlət rəhbərinin özünü vətəndaşın yerinə qoyması.
2. Ehtiyac içində olan insanlarla rəhbərlik səviyyəsində dərhal görüşülməsi
3. Rəhbərin vaxtının çoxunu fiziki ləzzətlərə ayırmaması.
4. Nəzakətə əsaslanan idarəetmə.
5. Xalqın tələblərinin Allah rızası üçün yerinə yetirilməsi.
6. Hökmdarın Haqq əhlinin söhbətlərinə qoşulması.
7. Rəhbərin nəzakətli və mərhəmətli olması.
8. İşin əhlinə verilməsi.
9. Rəhbərin yanında təcrübəli və əxlaqlı bir yardımçının (vəzirin) seçilmiş olması.
10. Alimlərə xoş münasibət göstərilməsi.

Nəticə

Şirvaniyə görə, əxlaq yaxşı və pisin, fəzilət və fəzilətsizliyin mahiyyətinin nədən ibarət olduğunu, insanın əxlaqi qabiliyyətlərini və onun məsuliyyət daşdığı vəzifələri, fəzilətləri əldə etmə və fəzilətsizliklərdən xilas olma yollarını öyrədən bir elm sahəsidir. Bu mənada, əxlaq elminin mövzusu əsas etibarilə xarakter, mələkə və əxlaqi keyfiyyətlərə bürünən insani nəfs/ruhdur.

Şirvani praktiki fəlsəfənin təsnifat etibarilə İbn Sinada aldığı son formasını (əxlaq, ailə və siyasət fəlsəfəsi) mənimsəmişdir. Belə ki, onun əxlaq elminin və əxlaqın definisiyası, bu elmin obyektı, predmeti və psixoloji əsasları kimi mövzularda İslam əxlaq fəlsəfəsinin mühüm simalarından olan Nəsirəddin Tusinin görüşlərinin təsiri altında qaldığı bariz şəkildə müşahidə olunur. Böyük ehtimalla, Şirvani mühüm əxlaq əsərləri ərsəyə gətirən Cəlaləddin Dəvvəninin (v. 908/1502) “*Əxlaqi- Cəlali*”, Kınalızadə Əli Əfəndinin (v. 979/1572) “*Əxlaqi-Alai*” və Muhyi-Gülşəninin (v. 1014/1606) “*Əxlaqi-kiram*” adlı əxlaq əsərləri vasitəsilə Tusinin görüşlərini müəyyən qədər mənimsəmişdir.

Şirvaninin praktiki fəlsəfənin başlığı altında müzakirə obyektinə çevirdiyi mövzulardan biri də ailə və ailə əxlaqidir. Eynilə sələfləri kimi, o da hər şeydən əvvəl evə və ailəyə olan ehtiyacı sosial, iqtisadi və mənəvi baxımdan əsaslandırılmışdır. Ailə, sadəcə, kişi və qadınla məhdudlaşan bir fenomen olmayıb, uşaqları və hətta xidmətçiləri də ehtiva edəcək bir qurumdur. Buna görə sələfləri kimi Şirvani də ailədə düzgün və ahəngli münasibətlər sisteminin formalaşmasını zəruri hesab edir.

Şirvaninin ailə fəlsəfəsində nəzəri cəlb edən məqamlardan biri onun ailədaxili münasibətləri etik müstəvidə araşdırmaqla yanaşı, iqtisadi müstəvidə də müzakirə obyektinə çevirməsidir. Bu mənada iqtisadiyyat ilə əxlaq arasında sıx əlaqənin olduğunu görürük.

Şirvani də sələfləri kimi, insanın hər şeydən əvvəl bir evə ehtiyacının olduğunu vurğulayır. Ev insanın maddi tələbatlarını təmin edən ərzaqların saxlanması zərurətindən doğan bir ehtiyacdır.

İslam filosoflarında olduğu kimi, Şirvaninin də siyasət fəlsəfənin əsasını “insan mədəni bir varlıqdır” konsepsiyası təşkil edir. Bu konsepsiyaya görə, maddi və mənəvi ehtiyaclar insanın cəmiyyət halında yaşamasını zəruri hala gətirir. Elə isə insan özü-özünə kafi görünən bir varlıq olmayıb, başqalarına möhtacdır. İnsanın mədəni varlıq olmasından irəli gələn sosial münasibətlərin ədalət prinsipinə uyğun surətdə tənzimlənməsi sağlam bir cəmiyyətin təşəkkülü və inkişafı baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu baxımdan, Şirvaniyə görə, siyasət (idarəetmə) ən qiymətli sənətdir. Bu, elə bir sənətdir ki, özlüyündə əxlaqi ünsürləri də ehtiva edir. Buna görə də Şirvani siyasət sənətini mənimsəyən hər bir məmurun mühüm əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmasını əsas şərt

kimi götürür. Onun siyasət fəlsəfəsində dövlətin fəzilətli olması onun məmur sinfinin malik olduğu əxlaqi keyfiyyətlərlə düz mütənasibdir. Şirvaniyə görə, əxlaqdan məhrum olan siyasət müvəffəqiyyətsizliyə məhkumdur. Şirvani müvəffəqiyyətsiz siyasətlə sosial xaos, fəzilətsizlik və zülmü nəzərdə tutur.

ƏDƏBİYYAT

1. Acluni. (1351). *Kəşfu'l-hafa, Məktəbətü'l-Qüdsi*, Qahirə.
2. Akseki, Ahmet Hamdi. (1968). *Ahlak dersleri*, Üçdal Yayınları, İstanbul.
3. Altıntaş Ramazan. (2010). “Şirvani Sadreddinzade” maddəsi. *DİA*. İstanbul. c. 39, s. 208.
4. Aristoteles. (1998). *Nikhomakhos'a etik*, trc.: Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara
5. Aristoteles. (1993). *Politika*, trc.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
6. Cihan, Ahmet Kamil. (2013). “Şirvani'nin ilimlerin tanımı ve meseleleri ile ilgili eseri: əl-Fəvaidü'l- həqqaniyyə”, *The Journal of Acedemical Social Sciences*, Volume 6, Issue 4, April. s. 231-233.
7. Çağrıçı, Mustafa. (1991). *Anahatlarıyla İslam ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul.
8. Durusoy, Ali. (1992). *İbn Sina felsefesi'nde nefis, akıl ve ruh*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul.
9. Erdem, Hüsamedin. (2002). *Ahlak felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya.
10. Farabi. (1993). *Fusulu'n-müntəzəa*, nəşr. Fevzi M. Nəccar, Beyrut.
11. Farabi. (1985). *Kitabü arai əhli'l-mədinəti'l-fazıla*, tah. Elbir Nasri Nadir, Darü'l-Məşriq, Beyrut.
12. Farabi. (1986). *Kitabü's-siyasəti'l-mədəniyyə*, tah. Fəvzi Mitri Neccar, Beyrut.
13. Farabi. (1992). *Kitabu't-tənbiḥ ala səbili's-saadə*, (əl-A'malü'l-Fəlsəfiyyə içində) tah. Cafər al-Yasin, Beyrut.
14. Gafarov Anar. (2011). *Nasiruddin Tusi'nin ahlak felsefesi*, İsam Yay., İstanbul.
15. İbn Miskeveyh. (1924). *Təhziḅü'l-axlaq və tathiru'l a'raq*, tah. İbnu'l Xatib, Matbaatü'l-Mısıriyyə, Qahirə.
16. İbn Sina. (1992). *ən-Nəcat*, tah. Abdurrahman Uməyrə, Daru'l-Cil, Beyrut.

17. İbn Sina. (1911). “Kitabu’s-siyase li-İbn Sina”, Makalatün fəlsəfəatun qadimətun li ba’zi məşahiri fəlasifəti’l-ərəb içində, nəşr. Louis Maaluf, Beyrut.
18. İbn Sina. (2005). Metafizik, trc.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yayınları, İstanbul.
19. İbn Sina. (1953). Uyunü’l-hikmə, nəşr: H. Ziya Ülken, Ankara.
20. İbn Sina. (tarixsiz). Risalə fi aksami’l-ulumi’l-akliyyə, Tis`u rəsail fi’l-hikməti və’t-tabiiyyat içində, 2. Baskı, Darü’l-Arab, Qahirə: s. 104-118.
21. Kınalızade Ali Çelebi. (1248). Ahlak-ı Alai, Bulak Matbaası, Misir.
22. Kınalızade Ali Çelebi. (t.y.). Devlet ve aile ahlakı, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
23. Nasr Seyyid Hüseyin. (2010). “Azərbaycan məktəbi və onun islam fəlsəfəsi ənənəsi ilə əlaqəsi”, *İbnül-Ərəbi və Klassik Azərbaycan Ədəbiyyatı (konfrans materialları məcmuəsi)*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, s. 122-123.
24. Platon. (2001). Devlet. çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, İstanbul.
25. Platon. (1989). Menon, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara.
26. Şirvani Muhammed Emin. əl-Fəvaidu’l-haqqaniyyə, Süleymaniye Kütüphanesi Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1.
27. Şirvani Muhammed Emin. əl-Fəvaidu’l-haqqaniyyə, Raşid Efendi Kütüphanesi 600.
28. Tûsî, Nasîruddîn. (1369). *Ahlâk-ı Nâsirî*, tenkit ve tashih: Ali Rıza Haydari, Mücteba Minovi, 4. baskı, Tahran: Şirket-i Sihami, 1369.
29. Tusi Nasiruddin. (2007). Ahlak-ı Nasiri, trc.: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera yayınları, İstanbul: 2007.
30. Yalın Salih. (2013/1). “Şirvanide ahlak ve siyaset”, *Bilimname*, XXIV, s. 20.

**«МУХАММЕД АМИН САДРАДДИН ШИРВАНИ (УМ. 1036/1627)
И НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ»**

РЕЗЮМЕ

В период, когда глобализация постепенно приобретает все более широкие масштабы в связи с научно-техническим прогрессом, крайне важно, чтобы каждая нация и народ осознали себя с национальной, культурной и исторической точки зрения, чтобы участвовать в этом процессе путем защиты своего существования.

В этом смысле каждый молодой человек и ученый азербайджанского народа, имеющего глубокие исторические и культурные корни, обязан исследовать и изучать произведения мыслителей, являющихся основными представителями культурного наследия Азербайджана, а также доводить их до общественности и даже мира, короче говоря, защищать культурное наследие Азербайджана. Статья «Мухаммед Амин Садрaddin Ширвани (ум. 1036/1627) и его философия нравственности» является результатом осознания этого долга.

Основная цель исследования - изучить факты о биографии Мухаммеда Амина Ширвани и его научных заслугах, которые почти никогда не изучались в нашей стране, сделать его мышление о нравственности предметом обсуждения в контексте основных этических проблем.

Статья содержит три основных тезиса: 1. Мухаммед Амин – мыслитель, которого знают не только на Кавказе, но и в пределах Османской империи благодаря его научному подходу и заслугам; 2. Его мышление о нравственности имеет следы древнегреческой моральной философии, средневековой исламской моральной философии, особенно следы моральной философии Насиреддина Туси, который делает философию еще более систематической в исламской мысли; 3. Следуя традиции Аристотеля и Фараби в философии Мухаммеда Амина Ширвани, политика также превращается в , предмет обсуждения как одна из проблем нравственной философии.

Ключевые слова: Мухаммед Амин Ширвани, Исламская философия, Этика, нафс, семейная этика, Политическая этика.

**MOHAMMED AMIN SADRADDIN SHIRVANI (D.1036 / 1627)
AND HIS ETHICS**

ABSTRACT

As globalization is gradually getting a wide scope with the scientific technical progress, it is crucial for every nation to recognize itself from national, cultural and historical aspect in order to be able to participate in the process of globalization by protecting its existence.

In this sense, it is duty of every young person and scientist of the Azerbaijani people, having profound historical and cultural roots, to explore and to study the works of the main thinkers of the cultural heritage of Azerbaijan and to discover truth related to them and declare them to the public and even to the world, and shortly, to protect the cultural heritage of Azerbaijan. The article "Mohammed Amin Sadraddin Shirvani (d.1036 / 1627) and His Moral Philosophy" is a result of the duty consciousness.

The main purpose of the research is to explore the facts about the Muhammad Amin Shirvani`s biography and his scholarly services, which is almost never studied in our country, to make his ethical thought a subject of discussion in the context of the main ethical problems.

The article contains three main thesis: 1. Mohammed Amin is a thinker who is known not only in the Caucasus, but also in the Ottoman borders with his scientific approach and services; 2. His moral thought has traces of Ancient Greek moral philosophy, the medieval Islamic moral philosophy, especially traces of the moral philosophy of Nasiruddin Tusi who makes the philosophy even more systematic in Islamic thought; 3. With the tradition comes from Aristotle and Farabi, Mohammad Amin Shirvani's philosophy make politics a subject of discussion as a problem of ethics.

Keywords: *Mohammed Amin Shirvani, Islamic philosophy, ethics, household management, political ethics*

İSLAM DİNİNİN AZƏRBAYCAN ŞİFAHİ XALQ DASTANLARININ TƏŞƏKKÜLÜNDƏ ROLU

*fil.f.d., dos. Lalə Bayramova,
AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutu Təhsil şöbəsinin müdiri,
aparıcı elmi işçi
bayramova78@hotmail.com*

XÜLASƏ

Məqalə İslam dininin Azərbaycan şifahi xalq dastanlarının təşəkkülündə roluna həsr olunmuşdur. Məqalə giriş, iki bölüm, nəticə və ədəbiyyat siyahısından ibarətdir. Məqalənin birinci bölümündə Azərbaycan xalq dastanlarının təşəkkülünün tarixi inkişaf dövrü araşdırılır. Məqalənin ikinci bölümündə Azərbaycan şifahi xalq dastanlarında İslam dini motivləri tədqiq və təhlil edilmişdir.

Əsasən, bu məqalədə hər iki bölüm araşdırılaraq, İslam dininin şifahi xalq dastanının təşəkkül prosesində əhəmiyyətli rolu olması sübut olunmuşdur.

Açar sözlər: İslam dini, folklor, xalq dastanları, motiv, obraz, təşəkkül.

Giriş

Dünya xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan xalqının da qədim tarixinin salnaməsi olan şifahi xalq dastanları mövcuddur. Dərin tarixi kökə malik məşhur Azərbaycan dastanları ilkin olaraq şifahi şəkildə mövcud olmuşdur.

Azərbaycanın hələ eramızdan əvvəl ümumtürk məkanının mühüm tərkib hissəsi olması dastanların ideya və məzmununu təşkil edir. VII yüzillikdə İslam dininin yaranması Qafqazın cənub bölgəsində yerləşən Azərbaycanın ədəbi-mədəni həyatına xüsusilə təsir göstərdi. Ağızdan-ağza şifahi şəkildə yüzilliklər boyu süzülüb-gələn qədim dastan nümunələrinin formalaşması məhz İslamın yaranması tarixi dövrünün süzgəcindən keçib zəmanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Bu baxımdan, İslam dini “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”, “Aşıq Qərib”, “Əsli və Kərəm” kimi Azərbaycanın dünya şöhrətli qədim xalq dastanlarının təşəkkülündə əhəmiyyətli rola malikdir.

Azərbaycan şifahi xalq dastanlarının təşəkkülünün tarixi inkişaf dövrü

Azərbaycan dastanının qaynaqları çoxşaxəlidir və əsrlərin dərinliyinə gedən əski kökə malikdir. O, bir tərəfdən, islamıyyətdən əvvəlki türk xalqlarının, o sıradan saqların, hunların, göytürklərin, uyğurların, dastan-epos nümunələrinə yaxınlaşırsa, digər yandan eradan əvvəl X-XI yüzilliklərdən etibarən özünün müstəqil dövləti olan Midiya, Manna, Atropatena, Aran (Alvan) mədəniyyətinə qovuşur.

Deməli, İslam dininin Azərbaycan xalq dastanlarının təşəkkülündə oynadığı rol tarixi faktlara əsaslanır. Dastanlar İslamdan öncə şifahi şəkildə yaranmışdır. Demək, dastanların formalaşmasının əsasını İslam tarixinin fətuhatı təşkil edir. Belə ki, VII əsrdə Ərəbistan yarımadasında intişar edən İslam dininin Azərbaycana gəlişi haqqında görkəmli şərqsünas alim Ziya Bünyadov yazır: “İslam dininin və xilafət ordularının Ərəb yarımadasından kənara çıxması ilk Rəşidi xəlifəsi olan Əbu Bəkrin zamanında olmuşdur. Bu fəaliyyətin əsasının İslam peyğəmbəri Hz. Məhəmməd zamanından başladığını iddia edənlər də var.

629-cu ildə Mütə və 630-cu ildə isə Təbuq döyüşlərindən sonra İslam peyğəmbəri Həzrət Məhəmmədin (s) 630-631-ci illərdə Üsamə ibn Zeydin rəhbərliyi altında Şama göndərmək üçün hazırladığı ordu bunu göstərir. Həzrət Peyğəmbərin (s.a.s.) vəfatından sonra hakimiyyətə gələn xəlifələr də fəthləri eyni istiqamətdə davam etdirmişlər...” (5, s. 90-97).

Tarixdən məlumdur ki, müsəlman ordusu ilk dəfə Ömər ibn Xəttabın xilafəti dövründə Azərbaycana gəlmişdir. İslam ordularının azərbaycanlılarla ilk qarşılıqlı qarşıdurmaları 636-637-ci illərdə Hirənin cənub-şərqində və buraya yaxın olan Qadisıyyədə baş verən döyüş zamanı olmuşdur.

İslam ordularının Azərbaycana ilk yürüşlərinin nə vaxtdan başlanması haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Bu yürüşlərin tarixi 639-643-cü illər arasında göstərilir. Bu vaxta qədər hücumlar daimi olmamış, əsasən, kəşfiyyət məqsədi daşmışdır. Ərəblərin Sasani imperiyasının Xəzərsahili vilayətlərinə, o cümlədən Azərbaycana real hücumu yalnız 642-ci ildə baş verən Nihavənd və Həmədanın fəthindən sonra mümkün olmuşdur (12, s. 16-20).

Daha geniş köçürmə Həzrət Əlinin (ə) xilafəti zamanında – 656-657-ci illərdə baş vermişdir. Bu dövrdə Azərbaycanda vali olan Əşəs ibn Qeysin sözlərinə görə, artıq Azərbaycanda İslam dinini qəbul edən və Quran oxumağa başlayan bir çox insan var idi. Azərbaycana yerləşdirilən ərəb qəbilələrinin əksəriyyəti Yəməndən olub, xüsusilə də Əzd və Kində qəbilələrinə mənsub idilər.

Tarixi faktlardan da göründüyü kimi, İslamdan öncə şifahi şəkildə yaranmış Azərbaycan xalq dastanları İslamın gəlişi ilə dini süjetlərlə zənginləşdirilmiş, islamdansonrakı yüzilliklərdə yazıya alınaraq, günümüzə qədər olan dini və tarixi hadisələrlə dolğunlaşdırılmışdır. Azərbaycanda İslam dini bərqərar olduqdan çox sonrakı yüzilliklərdə dini və tarixi şəxsiyyətlərə dastanlar qoşulmuş və İslam dini motivləri özünəməxsus yer almışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin bu və ya digər tarixi dövrü xalq dastanlarının hər birində bədii şəkildə əks olunmuşdur. Məsələn, «Kitabi-Dədə Qorqud»da X-XI yüzilliklərin, əsasən, irfanla bağlı olan Orta əsr məhəbbət dastanları – “Qurbani”, “Aşıq Qərib – Şahsənəm”, “Əsli-Kərəm”, “Abbas-Gülgəz”, “Şah İsmayıl – Gülzar”, “Tahir – Zöhrə”, “Alıxan – Pəri”, “Arzu – Qəmbər” və qəhrəmanlıq dastanı “Koroğlu”da XI-XVII yüzilliklərin xalqımızın tarixində baş verən tarixi hadisələr təsvir olunmuşdur.

Azərbaycan ədəbiyyatının ən möhtəşəm xalq (ozan) yaradıcılığı hadisəsi olan “Dədə Qorqud” eposu qədim türk oğuz dastan ənənələri əsasında Azərbaycan ərazisində I minilliyin ikinci yarısında formalaşmışdır. “Dədə Qorqud” eposu I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində Azərbaycanda və Anadolunun şərqində geniş yayılaraq ozanların repertuarının əsasını təşkil edir. Dədə Qorqud dastanları XI yüzillikdə “Kitabi-Dədəm Qorqud” adı altında yazıya alınmış, əlimizdə olan nüsxələr isə XVI əsrdə üzü köçürülmüş əlyazmalarıdır. İndiyədək «Kitabi-Dədə Qorqud»un iki əlyazması məlumdur. Bunlardan biri abidəni ilk dəfə tədqiqatə cəlb etmiş alman şərqşünası Fridrix Dits tərəfindən İstanbuldan Almaniyaya aparılmış və Drezden şəhərinin kitabxanasına bağışlanmış bir müqəddimə və on iki boydan (dastandakı ayrı-ayrı əhvalatlar boy adlanır) ibarət olan Drezden nüsxəsi, o biri isə 1950-ci illərdə Vatikanda tapılmış bir müqəddimə və altı boydan ibarət nüsxədir. Ənənəyə görə, dastanların müəllifliyi Dədə Qorquda aid edilir (9, 5-12). Dastanda İslam dininə münasibət onun yazıya alınmasının XI yüzillikdən əvvələ təsadüf etdiyini göstərir.

Tanınmış Azərbaycan dastanı “Koroğlu”nun əsasında XVI-VII yüzilliklərdə Türkiyə və Azərbaycanda baş vermiş Cəlalilər üsyanı dursa da, formalaşma mərhələsində abidəyə əlavə süjetlər, xüsusilə İslam dini motivləri əlavə olunmuşdur.

Azərbaycanda XII yüzillikdə baş vermiş mühüm tarixi hadisələrlə səsləşən “Şah İsmayıl – Taclı bəyim”, “Şah İsmayıl – Gülzar xanım”, “Şah İsmayıl” dastanları Azərbaycan ədəbiyyatında xüsusi şöhrət qazanmışdır. “Şah İsmayıl – Taclı bəyim” və “Şah İsmayıl” dastanlarının prototipi Azərbaycan dilini yaratdığı Səfəvilər dövlətinin rəsmi dövlət dili kimi qəbul edən Şah İsmayıl Xətai (1487-1524) olmuşdur.

Aşıq Qərib tarixi şəxsiyyət olub, XVI əsrdə yaşayıb-yaradıb və Təbriz aşıq məktəbinin görkəmli sənəçilərindən biri imiş. “Aşıq Qərib” dastanının

süjeti Azərbaycan aşiq yaradıcılığında yeni məhəbbət dastanı kimi İslam görüşləri ilə bağlı olan “buta” arxasınca getmə ənənəsi üzərində qurulub.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz tarixi mərhələlərin kəsişməsində İslam dininin zühuru və inkişaf etdirilməsi Azərbaycan dastanlarının formalaşmasında mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir.

İslam dini motivlərinin Azərbaycan şifahi xalq dastan nümunələrində inikası

Azərbaycan şifahi xalq dastan nümunələrində ilk olaraq, İslam dininin təməli olan Allahın varlığı və birliyi əks edilmişdir. “Koroğlu” dastanında şahidi oluruq: “Allahı çağırıb düşürəm yola. Bu dərdi sinəmdə qala qoymaram (10, s.206); Allah yardım edər burada bizə (4, s. 145); “Koroğlu” dastanında da İslam dininin təməli olan Allahın varlığı və birliyi əks olunmuşdur: “Şükür olsun, bir Allaha, bu gələn Eyvaz səsi” (10, s. 343).

Dini mənbələrə görə, Allahın 1001 adı vardır. Allahın adlarından 99-u Əsməül-Hüsna (gözəl adlar) adlandırılıb. Qurani-Kərimin “əl-Əraf” surəsində buyrulur: “Ən gözəl adlar Allahındır. Onu bu adlarla çağırıb dua edin...” (11, s. 145).

İslamdan əvvəl Allah “dost, ağa, başçı” mənasını daşıyan “Mövlə”, “tərif, alqış, mükəmməl” mənasını daşıyan “Sübhan”, “Yaradan” mənasını verən “Yezdan” kimi müxtəlif ad və sifətlərlə xatırlanıb və bu adlar Azərbaycan xalq dastanlarında əks olunub. “Koroğlu” dastanında “Mövlə” adına rast gəlirik: “Aman Mevlam kurtar arslan Beyimi” (11, s. 191); “Yusuf der amanı, Unutma gani Sübhani” (11, s.143).

“Yezdan” fars sözü olub, Zərdüşt dinində Xeyir Allahı adlı Tanrıya verilmiş bir ad olmuş, islamıyyətdən sonra Allah mənasında işlənmişdir. “Daim sığınur gani Yezdana. Bir bölücek şikar almalı Beyler” (4, s. 174); “Gani Yezdana muhtacım, İn Dizdar kızım olasan” (4, s. 193).

Azərbaycan xalq dastanlarında “Allahım, ya Allah” mənalərini ifadə edən İlahi, Allahın sahib, yiyə, ağa, idarə edən, nemət əta edən və s. kimi mənaları bildirən Rəbb, Allah, Tanrı mənalərini verən Xuda, doğru-düzgün mənalərini bildirən Haqq kimi adlarına müraciət olunub: Xudam buyurmasın fərman (1, s. 36).

Professor N.Cəfərov türk epik ənənəsində tək (bir) qəhrəman obrazını Tanrı ideyasının (təkallahlığın formalaşması ilə əlaqələndirərək yazmışdır: «Mükəmməl epos təfəkkürü üçün tək bir Allah (tək bir hökmdar, tək bir qəhrəman!) lazım idi. Ona görə də qədim türk eposunun (müxtəlif mənbələrdə bu və ya digər şəkildə mühafizə olunmuş dastanların) əsas qəhrəmanları «Tanrı» obrazının transformları olan hökmdar-qəhrəmanlardır ki, onların

iradəəsi həmin dastanı yaradan epos təfəkkürünün (xalqın, etnosun, etnik-mədəni sistemin və s.) bilavasitə ifadəsidir (87 s. 220). N.Cəfərov, həmçinin Koroğlunun övladsızlığının (tənhalığının) genetik səbəbini də buna bağlayır: «Koroğlunun ilahi mənşəyi, Tanrı obrazının özünəməxsus transformu olması onun (Koroğlunun) tənhalığının (övladsızlığının) genetik səbəbidir, ancaq həmin səbəb XVII-XVIII əsrlərdə tamamilə arxaıqlaşmış, funksional (cari) məntiqini, poetik semantikasını itirmişdir (7, s.8).

“Koroğlu”nun variantlarında Allahın Haqq adı dəfələrlə çəkilir: Top açılar qalasından, Haqq saxlasın bəlasından (10, s. 412).

Azərbaycan xalq dastanlarında yüz iyirmi dörd min peyğəmbərdən Həzrət Adəm, Həzrət Nuh, Həzrət Musa, xüsusilə İslam peyğəmbəri Məhəmməd (s.ə.s.) adları çəkilir. “Abbas və Gülgəz”, “Qurbani və Pəri” kimi dastanlarda Xızır peyğəmbər anılır. On iki imamlardan – Həzrət Əli, Həzrət Hüseyin, sadəcə, təərrüf olunmur, bu təərrüfün içində yüksək mənəvi dəyərlər təbliğ olunur.

Allahın yer üzündə yaratdığı ilk insan və ilk peyğəmbəri olmuş, Cənnətdən şeytanın hiyləsi ilə buğda yediyinə görə qovulub bu dünyaya gəlmiş və onun nəslindən insan övladı törəmiş Həzrət Adəm haqqında bir çox nümunə mövcuddur. “Koroğlu” dastanından bir nümunəyə diqqət yetirək: “Adəmi Xatəmdən bəri belə qırğın olmamışdı” (10, s. 39). Bu nümunədə Həzrət Adəm və Xatəm – peyğəmbərlərin sonuncusu, möhürü Həzrət Məhəmmədə, yəni birinci və sonuncu peyğəmbərlərə işarə edilir.

Ədalətli padşah və hikmətli bir alim kimi tanınan peyğəmbər Həzrət Süleyman Davud peyğəmbərin oğludur və Quranda adı çəkilən peyğəmbərlərdəndir. O, daha çox quşların dilini bilən, müdrik obraz kimi təqdim olunur. “Koroğlu” dastanının variantlarında da Süleyman peyğəmbər özünəməxsus şəkildə təsvir olunur, onun igidliyindən bəhs edilir: “Geydiyim igid kürküdü, Dünya Süleyman mülküdü” (10, s. 54).

Həzrət Yusif Həzrət Yaqubun ən sevdiyi oğludur. Quranda “Yusif” surəsi tamamilə ona həsr edilmişdir. Yusifin gözəlliyi, quyuya atılması, ondan ötrü atası Yaqub peyğəmbərin ağlamaqdan gözlərinin kor olması, yuxularının çin olması, Züleyxa ilə olan macəraları, zindana atılması, Misirə hökmdarlıq etməsi və s. haqqında olan əfsanələr də diqqət cəlb edir. “Koroğlu” dastanında Həzrət Yusif də yer alır: “Aşiq Cünun baxdı ki, Vallah, bu, bir oğlandı ki, igidlikdə Rüstəm-Zal, gözəllikdə Yusif onun əlinə su tökməyə yaramaz” (8, s. 46).

Allahın Tövrat adlı kitab göndərdiyi, Quranda 136 dəfə adı çəkilən Həzrət Musa Azərbaycan dastanlarında “Sahibi-Tur” sifəti ilə xatırlanır. Azərbaycan ədəbiyyatında Qurani-Kərimin “Əş-Şüəra” surəsindən onun Tur dağında Allahla danışması, əlindəki əsanı yerə atan kimi əsanın bir əjdahaya

çevrilməsi, bu əsa ilə Nil çayını ikiyə bölməsi, Fironu suda boğması, əlini qoy-nuna soxub çıxaran zaman bəmbəyaz işıq saçması və s. kimi möcüzələri götürülmüşdür.

Allahın elçisi, sonuncu peyğəmbər Həzrət Məhəmməd (s.ə.s.) Azərbaycan dastanlarında ən çox adı çəkilən peyğəmbərdir. “Dədə Qorqud” dastanının, hətta müqəddiməsi belə Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) adı ilə başlanır.

XIV əsr tarixçilərindən Aybək əd-Dəvadari və Fəzlullah Rəşidəddin Dədə Qorqudun Məhəmməd peyğəmbər (s.ə.s.) zamanında yaşadığını və türklər tərəfindən elçi sifəti ilə onun yanına göndərildiyini yazmışlar. Dastanın müqəddiməsi də bu fikri təsdiq edir: “Məhəmməd peyğəmbərin zamanına yaxın Bayat boyunda Qorqud ata deyən kişi vardı...” (8, s.172). Oğuzlar döyüşdə Həzrət Məhəmmədi (s.ə.s.) xatırlayır və salavat çevirirlər: “Qazanın bütün bəyləri yetdi, ətrafda yığıldılar. Təmiz suda yuyundular. İki rükət namaz qıldılar. Adı gözəl Məhəmmədə salavat gətirdilər” (8, s. 239). Dastanın “Salur Qazan xanın oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyda” kafirlərin əlində əsir olan Qazan xan söylədiyi şeirdə əsir alındığı zamana qədər müsəlman sərkərdəsi kimi döyüşdüyünü, İslam dininə və Məhəmməd peyğəmbərə (s.ə.s.) xidmət etdiyini söyləyir: “Məhəmmədin dini sevgisinə qılinc vurdum” (8, s. 240).

“Koroğlu” variantlarında sonuncu peyğəmbər, müqəddəs İslam dininin yaradıcısı Həzrət Məhəmmədin adı çəkilən məqamlar da diqqəti cəlb edir: Koroğlu bu qayadan sürünə-sürünə gəldi, baş əydi: “Allahum məsəlli əla Mühəmmədən və ali Mühəmməd” (Allahummə səlli əla Muhəmmədin və ali Muhəmməd: Allahım, Məhəmmədə və onun ailəsinə xeyir-dua göndər) - deyif, Həzrət Əlinin üzünə baxdı. Bu zaman Əlinin gözündə bir damla yaş giləndi. O da salavat çöyürdü, dedi... (8, s. 201).

Yəhudi peyğəmbərlərindən olan Nuh ömrünün uzunluğu, “Nuhun tufanı” adlı məşhur dini rəvayətlə anılan Həzrət Nuhun Quranın “əl-Ənkəbut” surəsinin 14-cü ayəsində doqquz yüz əlli il ömür sürməsi göstərilir: “Biz Nuhu öz tayfasına peyğəmbər göndərdik. Nuh onların arasında min ildən əlli əskik (doqquz yüz əlli il) qaldı. Onlar zülm etdikləri anda tufan onları yaxaladı” (11, s. 389); “Koroğlu” dastanında Nuhun uzun ömür sürməsinə də işarə edilir: Nuh ömür eylədi min doqquz yüz il (10, s.198); Demək, səni tanımayan Nuh peyğəmbərdir ki, onun da sümüyü sürməyə dönüb (10, s.49).

Peyğəmbərlər içərisində yeganə peyğəmbər Xızırdır ki, onun adına folklorun bütün janrlarında rast gəlirik. Qurani-Kərimdə Xızır peyğəmbər və tarixi şəxsiyyət kimi göstərilir. Qurani-Kərimin 18-ci “əl-Kəhf” (“Mağara”) surəsinin 65-ci ayəsində Xızır belə təqdim olunur: “(Musa və Yuşə orada) öz dərgahımızdan mərhəmət (peyğəmbərlik və vəhy), yaxud ilham və kəramət əta etdiyimiz və öz tərəfimizdən elm 136 (qeybə dair bəzi biliklər) öyrətdiyimiz

bəndələrimizdən birini (Xızırı) tapdılar” (12, s. 367). Qurani-Kərimin “əl-Kəhf” surəsində adı çəkilən Həzrət Xızır Şərq dastanlarında qəhrəmanlara hamilik etmək, onlara yol göstərmək, fəlakətləri xəbər vermək və onları təhlükələrdən qurtarmaq kimi funksiyaları yerinə yetirir. “Koroğlu” dastanında Xızıra inam məqamlarından bəzi nümunələrə diqqət yetirək: “Koroğlu” dastanının Urfa rəvayətində Xızır dastan qəhrəmanlarının qoruyucusu, yolgöstəricisi rolunda çıxış edir. Rəvayətdə göstərilir ki, Koroğlunun oğlu Hasan bəy quldurluğa gedərkən yolda Xızıra rast gəlir, ondan xeyir-dua alır. Xızır əlini onun kürəyinə çəkərək güc verir. Bir dəfə də Hasan anasının nəzərinə gəlib atdan yıxılarkən Xızır onu ölümdən qurtarır. Hasan Çinə gedərkən yenə yolda Xızır qarşısına çıxır: “Sen güzəlsin git, muvaffak olursun”, - deyir (3, s. 88). Bu motivə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da rast gəlinir. Dastanın “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu”nda qırx namərdin sözü ilə Dirsə xan oğlu Buğacı oxlayarkən bozətli Xızır İlyas Buğacın köməyinə çatır. Onun dərmanının ana südü və dağ çiçəyi olduğunu söyləyir (8, s. 182). Eyni zamanda, “Aşıq Qərib”, “Əsli və Kərəm” dastanlarında da Xızır motivinə yer verilmişdir. “Aşıq Qərib” dastanında Xızır tufana düşmüş Qəribin köməyinə çatır, onu ağ atının tərkinə alıb mənzilbaşına çatdırır. “Əsli və Kərəm” dastanında da Kərəm və Sofi dağda çovğunda yolunu azarkən Xızır dərviş donunda köməyə gəlir və onları dardan qurtarır.

Azərbaycan dastanlarında Xızır yuxuda dövrün qəhrəmanlarına – haqq aşıqlərinə buta verir. “Abbas və Gülgəz”, “Qurbani və Pəri” dastanlarında aşıqlərə butanı Xızırın yerinə Şahi-Mərdan – Həzrət Əli verir. «Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası» əsərində M.Cəfərli yazır: “Məhəbbət dastanlarında məşuqə ilahi gözəlliyin daşıyıcısı, İlahinin təcəllasıdır. Bu baxımdan dərviş – Xızır, Həzrət Əli aşıqlə-məşuq arasında, əslində, bu dünya ilə o dünya, insanlar dünyası ilə ilahi dünya arasında vasitəçilik edirlər. Bu vasitəçilik dastanda həm birbaşa vasitəçilikdir (bu yolla qəhrəmanlar dünyaya gəlirlər, bir-birləri ilə buta yolu ilə nişanlanırlar), vasitəçilik həm də xilaskarlıq şəklində təzahür edir” (6, s.28).

Buta verilməsi çox hallarda qəhrəmanın yuxuda dərvişin (Xızırın, Həzrət Əlinin, pirin) sirli «eşq şərabi»ni içməklə reallaşır. “Aşıq Qərib” dastanında oxuyuruq: “Rəsul yatmışdı, yuxuda gördü ki, Tiflis şəhərində behişt misallı bir bağdadır, bunun başının üstündə ceyran misallı gözəl bir qız, qaş kaman, gözlər piyalə, burun hindfındığı, sinə Səmərqənd kağızı, məmələr şamama kimi yumurlanıb ipək köynəkdən baş vermişdir, baxanın əqlini aparır. Bu qızın yanında bir dərviş, dərviş qızın əlini Rəsula uzadıb, “Rəsul, bu qız tiflisli Sənanın qızı Şahsənəmdir, bunu sənə buta verirəm, çox çəkməz, bir-birinizə çatarsınız”, - deyib çəkildi” (2, s. 167-202).

“Novruz və Qəndab” dastanının ekspozisiyasında Novruza buta verən də nurani dərvişdir, yəni Xızırdır. Elə buna görə də Novruz dərvişə batdığı an

həmin dərvişi köməyə çağırır: "...Novruzun ağzından söz qurtarmamış Xıdır İlyas dərviş paltarında hazır olub Novruza dedi: "Gözünü yum! Novruz gözünü yumdu, bir zaman gözünü açıb özünü dəryadan kənarında gördü..." (3, s.74).

Azərbaycan dastanlarında İslam dininin adət və ənənələrinin, namaz, qurban, həcc kimi Allahın buyurduğu fərz ibadətlərinin adları çəkilir. "Dədə Qorqud" boylarında rast gəldiyimiz qurban kəsmək, nəzir-niyaz paylamaq, körpü saldırmaq motivlərinə "Qurbani", "Leyli-Məcnun", "Alı xan və Pəri", "Lətif şah" dastanlarında da müraciət olunur.

Dastanlarda Allaha inanc, peyğəmbərlərə sevgidən başqa, Quranın ayrı-ayrı surələrinə istinad edilir. Məsələn olaraq, "Qazlıq qoca Oğlu Yeynək boyu"nda Yeynəyin Tanrıya minacatı Qurani-Kərimin "İxlas" surəsinin təfsiri ilə həyata keçirilir: "Ucalardan ucasan, kimsə bilməz necəsən, əziz Allah! Anadan doğulmadın, Sən atadan olmadın, heç kimin malını yemədin, kimsəyə güc etmədin. Hər yerdə əhədsən, Allahu səmədsən" (8, s. 264). Burada Qurani-Kərimin "İxlas" surəsinin bütün ayələri bir-bir təkrarlanmışdır. Qurani-Kərimdə "İxlas" surəsinə izləyək: "Bağışlayan və mehriban Allahın adı ilə. De ki, odur yeganə Allah. (O) Allah ehtiyacsızdır. Doğmayıb, doğulmayıb. Və ona tay olan biri yoxdur (11, s. 648).

Nümunələrdə qiblə, Kəbə, hacı, Bismillah, Vallah, İnşallah, əcəl, fələk, kəlməyi-şəhadət, abdəst kimi başqa ünsürlərə də işarə edilir. Məsələn olaraq, əsərin qəhrəmanlarından Basatın kəlməyi-şəhadət gətirməsi ilə bir möcüzə olur. Təpəgözün onu öldürmək üçün oğurladığı xəzinənin divarları aşır və o, xilas olur: "Basat "La İlahə İlləlləh, Məhəmmədən Rəsulullah", – dedi. Dedi, həmin vaxt günbəz aralandı, yeddi yerdən qapı açıldı. Basat qapıların birindən çıxdı" (8, s. 271).

"Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək" boyunda Beyrək Bayburd qalasındakı əsarətdən xilas olduqdan sonra, oradakı dostlarını qurtarmaq üçün Oğuz bəyləri ilə birlikdə Bayburda qayıdır. "Qalın Oğuz bəyləri atlandılar. Çaparaq Bayburd hasarına çatdılar. Kafirlər də bunları qarşıladılar. Qalın Oğuz bəyləri təmiz suda abdəst aldılar. Ağ alınlarını yerə qoydular. İki rükət namaz qıldılar. Adı gözəl Məhəmmədi yad etdilər" (8, s. 223).

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının "Giriş" hissəsində bir abzasla Dədə Qorqudun dilindən Allahın adı ilə başlanğıc, Həzrət Məhəmməd, Həzrət Əbu Bəkr, Həzrət Əli və oğulları, Həzrət Osman, Məkkə kimi müqəddəs yerlər və digər dini dəyərlər xatırlanır: "Bismillahir-rəhmanir-rəhim və bihi nəstəin; Tanrı dostu, din sərvəri Muhəmməd görklü. Muhəmmədin sağ yanında namaz qılan Əbu Bəkir Sıddıq görklü. Kılıç çaldı, din açdı, şahı-mərdan Əli görklü. Əlinin oğulları, Peyğəmbər nəvalələri, Kərbəla yazısında yezidilər əlində şəhid oldu, Həsən ilə Hüseyin iki qardaş bile görklü" (4, s.35).

Nəticə

Azərbaycan şifahi xalq dastanlarının hər biri Azərbaycan xalqının tarixi salnaməsidir. İslam dininin zühurundan öncə yaranmış şifahi xalq dastanları İslam dini yarandıqdan sonra dini motivlərlə zənginləşdirilmiş və mənsub olduğu müsəlman ölkəsi Azərbaycanın dini mənsubiyyətinə və adət-ənənələrinə, yaşayış tərzinə uyğunlaşdırılmışdır. Allah-Taalanın sifətləri vəsf edilir, onun böyüklüyü, qüdrət və əzəməti insanların qəlbində özünə yer etməsi poetik bir şəkildə ifadə olunur. Dastanlarda Allaha inanc, peyğəmbərlərə sevgidən başqa, Quranın ayrı-ayrı surələrinə istinad edilir. Müqəddəs Məkkə və Mədinə şəhərləri anılır. Qiyamət günündə dünyadakı haqların sorulacağı inancı açıq-aydın təqdim olunur. Eyni zamanda, huri, pəri, cin, şeytan kimi mücərrəd varlıqlar xatırlanır. Qiblə, Kəbə, hacı, Bismillah, Vallah, İnşallah, əcəl, fələk, kəlməyi-şəhadət, abdəst kimi başqa ünsürlərə də işarə edilir. Xeyir və şər mələklərinin vəzifələrindən, cənnət və cəhənnəmdən danışılır.

Ümumiyyətlə, İslam dini intişar etdikdən sonra, Azərbaycanda ta qədimdə şifahi şəkildə yaranmış dastan irsinin təşəkkülündə əhəmiyyətli rola malik olmuşdur. İslam mənəviyyatının, milli-əxlaqi dəyərlərin zəngin qaynağı olan şifahi xalq dastan nümunələrinin hamısını tək-tək izləsək, İslam dininin təsirinin əyani şəkildə şahidi olarıq. Bir sözlə, dinindən, irqindən asılı olmaya-raq, Azərbaycan dastanları ilə dərinədən tanış olan hər bir şəxs dastanların gözü ilə İslam dininə xüsusi rəğbətini oyanacağı şübhəsizdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B. Kitabı-Dədə Qorqud və İslam Dini, Bakı, Ozan, 1997
2. Aşıq Qərib dastanı – Azərbaycan məhəbbət dastanları. B., «Elm», 1979.
3. Babayeva X. Ə. Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində): monoqrafiya, Bakı, 2013
4. Boratav P.N. Koroğlu destanı. İstanbul, Adam, 1984.
5. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı, Şərq - Qərb, 2007.
6. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı, «Elm», 2000
7. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, «Maarif», 1999.
8. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Öndər, 2004.
9. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1981.
10. Koroğlu (Tərtib edəni: M. Təhmasib). Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1949.
11. Qurani-Kərim (Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z. Bünyadov, V. Məmmədəliyev). Bakı, Azəməşr, 1991.
12. Vəlixanlı N. Ərəb xilafəti və Azərbaycan. Azərnəşr, 1993.

д-р филос. по филол., доц. Лала Байрамова

РОЛЬ ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИИ В РАЗВИТИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО НАРОДНОГО ЭПОСА

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена роли исламской религии в формировании азербайджанского народного эпоса. Статья состоит из вступления, двух частей, заключения и списка литературы. В первой части статьи исследуется период исторического формирования в Азербайджане народного эпоса. Во второй части исследуются и анализируются мотивы исламской религии в азербайджанском устном народном эпосе.

По существу, в обеих частях приходим к заключению, что исламская религия сыграла значимую роль в процессе формирования устного народного эпоса.

Ключевые слова: исламская религия, фольклор, народный эпос, мотив, образ, формирование.

Assoc. Prof. Lala Bayramova

THE ROLE OF THE ISLAMIC RELIGION IN THE FORMING OF AZERBAIJANI FOLK EPICS

ABSTRACT

The article is dedicated to the role of Islam in the formation of Azerbaijani folk epics. The article consists of an introduction, two chapters, a conclusion and literature list. The first part of the article investigates the period of historical development of the formation of Azerbaijani folk epics. The second part of the article examines and analyzes Islamic religious motifs in Azerbaijani folk epics.

In particular, the paper examines both parts and determines the significant role of Islam in the formation of folk epic.

Keywords: Islam religion, folklore, folk epic, motive, image, formation

XƏZƏR XAQANLIĞINDA İSLAMIN YAYILMASI

*t.f.d., dos. Fərda Əsədov,
AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu
asadovfm@hotmail.com*

XÜLASƏ

Yeddinci əsrin ortalarından X əsrin ortalarına qədər Avrasiya məkanında beynəlxalq ticarət yollarına nəzarət etmiş qüdrətli dövlət Xəzər xaqanlığı olmuşdu. Xəzərlərin, təxminən, VIII əsrin sonlarında – IX əsrin əvvəllərində Yəhudiliyi qəbul etməsi haqqında məlumatları ərəb, Bizans və Avropa mənbələrində, eləcə də ibrani dilində bizə çatmış Xəzər hökmdarının məktubunda tapmaq olur. Yəhudi dininin Xəzər cəmiyyətində nə qədər geniş yayılması məsələsi Xəzər araşdırmalarında mübahisəli problem olaraq qalır. Bununla belə bizim etibarlı ərəb müəlliflərimiz VIII yüzilliyin II rübündə Xəzər xaqanının İslamı qəbul etməsi haqqında da bizə xəbər verirlər. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Xəzər xaqanının İslamın qəbul edilməsi ölkənin tam dağılması təhlükəsi qarşısında məcburi addımı olmuşdur. Ərəblərin ölkəni tərk etdikdən sonra İslamın xəzərlərin arasında yayılması baş verməmişdir, bir qədər sonra isə Yəhudilik qəbul edilmişdir. Eyni zamanda, İbn Xordadbeh, əl-Bələzuri, əl-İstaxri, İbn Fadlan, İbn əl-Fəqih, əl-Məsudi kimi IX-X əsrlər ərəb tarixçi coğrafiyaşünas və səyyahların xəbərləri əsasında belə qənaətə gəlmək olur ki, artıq IX əsrin ortalarında Xəzər cəmiyyətinin müxtəlif təbəqələrdə, o cümlədən hakim xaqan ailəsində İslam yayılmaqda idi. Xəzər paytaxtı İtil şəhərində 10 minə qədər müsəlman yaşayırdı, burada 30 məscid və İslam şəriəti məhkəməsi fəaliyyət göstərmiş, müsəlmanların məsələlərinə baxan xüsusi yüksəkrütbəli məmur olmuşdur. Ehtimal etmək olar ki, Xəzər ölkəsində müsəlmanları himayə edən Bağdad hökuməti olmuşdur və İslamı qəbul etmiş xəzərlərin xeyli sayda Azərbaycanda yerləşdirilməsi ərəblərin məqsədyönlü siyasəti olmuşdur. Beləliklə, ərəb işğalından sonra Azərbaycanda türk əhalisinin artması və eyni zamanda, İslamın yayılmasında xəzərlərin əhəmiyyətli rolu olmuşdur.

Açar sözlər: xəzərlər, İslam, Yəhudilik, Azərbaycan, Xəzər xaqanı, islamlaşma.

Giriş

Xəzər xaqanlığı üç əsr ərzində (650 – 969-cu illər) Bizans və ərəb xilafəti ilə Çindən Avropaya, eləcə də Şərqi Avropadan Yaxın Şərqə uzanan ticarət yollarına nəzarət uğrunda kəskin rəqabət aparmış qüdrətli dövlət idi. Xəzərlərin tarixi dünyadakı dinlərarası əlaqələrin böyük məsələləri, nəhəng imperiyaların siyasəti və taleləri, bir sıra müasir xalqların Erkən orta əsrlər dövründə dövlətçiliklərinin yaranması və inkişaf prosesləri ilə bağlıdır. Təqribən, VIII əsrin sonu – IX əsrin əvvəllərində Xəzər elitasının bir hissəsi Yəhudiliyi qəbul etdi (Dunlop, 1954). Yəhudiliyin qəbul edilməsi və bunun arxasınca Xəzər dövləti siyasətinin dəyişilməsinin Şərqi Avropa (əşkinazi) yəhudi icmalarının formalaşması tarixinə aidiyyəti var. Tədqiqatçıların bir qismi bu hadisəni əşkinazi-yəhudilərin mənşəyi məsələsi ilə əlaqələndirirlər (Kutschera, 1909; Poliak, 1943; Koestler, 1976; Brook, 2006; Sand, 2009).

Öz qüdrətinin ən yüksək zirvəsində olduğu zamanlarda Xəzər imperiyası Şərqdə Aral dənizindən tutmuş, Qərbdə Dnepr çayı hövzəsində geniş əraziyə nəzarət edirdi. Qara dəniz ətrafı və Xəzər dəniz ətrafı çöllər, Qafqaz, Volqa çayının orta və aşağı axarları boyu ərazilər onun hüduqları daxilində idi (Ромашов, 2001, s. 219; Golden, 2007b, s. 7). Xəzərlərin Yəhudiliyi qəbul etməsi haqqında ərəbdilli və başqa mənbələrdə məlumatların olmasına baxmayaraq (Al-Istakhri, 1927, Chekin, 1997), onlar yəhudi dünyası və onun tarixi ilə üzvi əlaqədə olmamışlar. Belə ki, onların dövlət və cəmiyyət təcrübəsi Xəzər xaqanlığının yaranması və çiçəklənməsi dövründə yəhudi dünyasında qələbə çalmış rəbbanilik təliminin müddəaları ilə uyğun gəlmirdi. Yəhudi əqidəsi ideoloqlarının və Orta əsrlər yəhudi ədəbiyyatının Xəzər elitasının Yəhudiliyi qəbul etməsinə münasibətində etimadsızlıq vardı. İkinci Dünya müharibəsindən sonra, beynəlxalq münasibətlər sistemində köklü dəyişikliklər başladıqda, həmçinin global iqtisadi, maliyyə, siyasi və humanitar institutlar meydana çıxdıqda xəzərlərin tarixinə maraq əhəmiyyətli dərəcədə artdı. Dünya elmində və beynəlxalq ictimai fikirdə bu halın yaranma səbəblərinin ayrıca və ardıcıl xüsusi tədqiqatlara ehtiyacı var. Burada qeyd etmək kifayətdir ki, xəzərlərin tarixinə və onların Yəhudiliyi qəbul etməsinə dair elmi və ictimai diqqət artmağa başladı.

Ərəb mənbələrinin xəzərlərin İslamı qəbul etməsi haqqında xəbərləri

Ərəb müəlliflərinin heç də hamısı xəzərlərin Yəhudiliyi qəbul etməsi haqqında xəbərlər verməmişdir. Bəzi mötəbər mənbələrimiz, məsələn, tarixi əsərlər müəllifləri əl-Bəlezuri, ət-Tabari və əl-Yaqubi bu haqda bir söz demir.

Bununla yanaşı, bütün ərəb müəllifləri ərəblərin xəzərlərlə qanlı döyüşləri, ərəblərin böyük çətinliklə xəzərlərin müqavimətini qıraraq Şimala doğru irəliləməsi, bəzən geri çəkilməsi haqqında bizə bəhs edirlər. Ərəblərin və xəzərlərin Cənubi Qafqaz üzərində hökmranlıq üstündə mübarizəsi Əməvi xəlifələri zamanında (661-750), xüsusilə şiddətli olmuşdur. Bu baxımdan, 737-ci ildə Mərvan bin Məhəmmədin¹³⁷ xəzərlərə qarşı yürüşü dönüş anı hesab olunur. Ərəblər Xəzər ərazilərinin dərinliklərinə qədər irəliləməyə, onların qoşunlarına sarsıdıcı zərbə endirməyə, hətta xaqana müsəlmanlığı qəbul etdirməyə nail oldular (al-Kufi, 1991, c. 3, s. 254-255). Bu da doğrudur ki, demək olar, bütün tədqiqatçılar xaqanın İslama keçməsinə formal və qısamüddətli hesab edir, ərəb qoşunlarının gedişindən sonra öz əhəmiyyətini itirdiyini bildirirlər (Golden, 1992, s. 236; Golden, 2007a, s. 137; Dunlop, 1954, s. 84-85; Артамонов, 1965, s. 222, 224, 226). Bu məlumatı, demək olar ki, eyni zaman kəsimində baş vermiş, xəlifə Hişamın (723-743) Mərkəzi Asiyada türkeş xaqanının yanındakı səfirliyi barədə əhvalatla müqayisə edərkən belə qənaətə gəlmək olur ki, xaqan üçün İslamı qəbul etmək praktik olaraq yalnız üç şərtə əməl etməsi demək idi: İslam ölkələrinin sərhədlərində müharibəyə moratoriya qoyulması, müsəlman əhaliyə qarşı yürüşlərin dayandırılması, eləcə də öz ölkəsi daxilində islamın təbliğinə imkan yaradılması idi (Асадов, 2016, s. 43-45). Bizim mənbələrin məlumatlarından görüldüyü kimi, Xəzər dövlətində məhz elə bu üç şərt yerinə yetirilmişdir. Xəzər-ərəb münasibətlərinin sonrakı inkişafı bunu deməyə əsas verir ki, 737-ci il hadisələri Xəzər dövlətinin daxili və xarici siyasətinə uzunmüddətli təsir göstərmişdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, hələ VIII əsrin sonlarından davam etmiş lokal toqquşmalar istisna olmaqla, Xəzər dövləti və Ərəb xilafəti bundan sonra sülh münasibətləri və İpək Yolunda faydalı beynəlxalq ticarətin təşkili üzrə əməkdaşlıq dövrünə keçmişlər.

İbn Xordadbeh bu ticarət əməliyyatlarının geniş miqyas almasına sübut kimi, öz müasiri və dostu şair əl-Buxturinin Xəzər ölkəsində ticarət tərəfdaşları olan müsəlman tacirlərin Bağdadda xüsusi hörmət və izzətə malik olmaları barədə sözlərini bizə yadigar saxlamışdır. Elə həmin İbn Xordadbehin məlumatları əsasında təsdiq etmək olar ki, ərəb və xəzərlərin beynəlxalq ticarət sahəsində əməkdaşlığı şimaldan cənuba – Yaxın Şərqi bazarlarına marşrutu aktivləşdirmişdir. Mallar yalnız Xəzər dənizinin qərb sahilləri boyunca uzanan ənənəvi quru yolları ilə deyil, həm də Xəzər ölkəsinin Şimali Xəzəryanı sahil məntəqələrindən Curcan vilayətinin Cənubi Xəzəryanı ərazilərindəki limanlara su yolları ilə daşınırdı (İbn Khordadbeh, 1967, s. 124; Ibn al-Faqih, 1885, s. 298). Xəzərlərin və ərəblərin nəzarət etdikləri beynəlxalq ticarət marşrutlarında

¹³⁷Sonuncu Əməvi xəlifəsi 744-750-ci illərdə hökmranlıq etmişdir.

xəzər və müsəlman tacirlər, eləcə də gəmiləri Xəzər dənizindəki yollarda xidmət göstərən tacir ruslarla birgə əməliyyatlar həyata keçirirdilər.¹³⁸

Digər tərədən isə bəzi tədqiqatçılar Xəzər ölkəsində dini durum və din siyasətini təsvir edərkən, "...İslam Xəzər ölkəsində daha az populyarlığa malik idi" nəticəyə gəlməyi mümkün görmüşlər (Плетнева, 1999, s. 214). Bu kimi fikirlərin əksinə, məlumdur ki, Xəzər xaqanının qoşunlarının vurucu gücünü müsəlman qvardiyası təşkil edir, xaqanlığın paytaxtında 10 min müsəlman yaşayır, 30 məscid fəaliyyət göstərir, həmçinin müsəlman tacirləri alınan ticarət vergilərinin ödənişi zamanı tam fəaliyyət azadlığına malik idilər (al-Istakhri, 1961, s. 129).

921-ci ildə xüsusi missiya ilə bolqar hökmdarı *Eltiberin* yanına yollanmış Əhməd ibn Fədlan qeyd edir ki, Xəzər ölkəsində müsəlmanların işləri ilə ayrıca məmur məşğul olur və o, bu haqda birbaşa xaqanın özünə məruzə edirdi (Togan, 1939b, s. 45). Xaqanın yanında müsəlman-vəzir xüsusi təsirə malik idi. Əl-Məsudi onlardan birinin – Əhməd ibn Kuyanın adını qeyd edib (Golden, 2007a, s. 138). Əl-İstəxrinin məlumatına görə isə xaqanın ailəsində müsəlmanlar da olmuşdur (al-Istakhri, 1961, s. 131). Müsəlmanlardan ibarət Xəzər qvardiyası xidmət şərtlərinə görə müsəlman hökmdarlara qarşı vuruşmurdu (Golden, 2007a, s. 138). Haqqında dəfələrlə söhbət açılan əl-İstəxri qeyd edir ki, xəzərlər yəhudi, xristian və müsəlman idilər, ancaq onlar arasında müsəlman və xristianlar yəhudilərdən daha çox idi (al-Istakhri, 1927, s. 220).

Türk xalqlarının İslamı qəbul etməsi tarixində xəzərlərin rolu

Xəzər ölkəsində İslamın yayılması ilə bağlı göstərilən faktlar kifayət edir ki, türk xalqları arasında Xəzər xaqanlığının rolu barədə məsələ qoyaq. Adətən, belə hesab olunur ki, türk köçəri xalqların Müsəlman dünyasına daxil olması Mərkəzi Asiya türklərinin islamlaşması nəticəsində baş vermiş və İslamı qəbul etmiş ilk müstəqil türk hökmdarı Qaraxanilər sülaləsinin nümayəndəsi Əbd əl-Kərim Satuk Buğra xan (955-ci ildə vəfat edib) olmuşdur (Бартольд, 1964, s. 506; Нуртазина, 2011). Bu məlumat kifayət qədər əfsanə xarakteri daşısa da, Mərkəzi Asiya türklərinin folklorunda geniş yayılmışdır. Çoxsaylı türk xalqlarının 960-cı ildə İslamı qəbul etmələri barədə İbn əl-Əsirin məlumatını, adətən, Satuk Buğra xanın təbələrinə aid edirlər (Бартольд, 1964., s. 506).

Xəzər türkləri arasında İslamın yayılmasına gəlinə, demək lazımdır ki, bu barədə məlumatlar görüldüyü kimi, daha erkən dövrlərə aiddir. Xəzər

¹³⁸Xəzər-ərəb ticarət əlaqələri ilə bağlı məsələlərin araşdırılması və ərəb mənbələrinə müvafiq istinadlara bu əsərlərdə tam təfsilatı ilə rast gəlmək olar (Асадов, 2011; Асадов, 2012a; Асадов, 2015a; Asadov, 2016 c).

xaqanları soyundan olan müsəlman haqqında bizə hekayə qoymuş əl-İstəxri 957-ci ildə vəfat etmişdir. Bu, o anlama gələ bilər ki, Xəzər hakim ailəsinin İslamı qəbul etmiş nümayəndəsi daha əvvəllər yaşamasa belə, Satuk Buğra xanın müasiri olmuşdur. Bununla birlikdə, Xəzər xaqanının 637-ci ildə İslamı qəbul etməsi haqqında tədqiqatçılar arasında hələ də etimadsızlıq yaradan məlumatdan başqa, əlimizdə xəzərlərin İslamı daha erkən çağlarda qəbul etdiyi barədə digər məlumatlar da mövcuddur.

732-ci ildə Məslamə bin Əbd əl-Malik xəzərləri Dərbənddən tamamilə vurub-çıxarmağa nail olur. Bu istedadlı sərkərdə və dövlət xadimi ərəb ekspansiyasının müvəffəqiyyətinin əhalinin müsəlmanlaşdırılmasından asılı olduğunu düzgün qiymətləndirmişdi. O, Dərbəndi şəhər məhəllələrinə bölmüş, onların dördündə ərəb döyüşçülərini yerləşdirmiş və rəvayətə görə, hər bir məhəllədə ayrıca məscid tikdirmişdi. Həmin dövrdə Dərbənddə xəzərlərin min civarında ev təsərrüfatı (*buyut*) vardı. Məslamə qoşunlarının Dərbəndi ələ keçirməsi ilə bağlı bəzi detallar bunu deməyə əsas verir ki, onların bir hissəsi şəhərdə qala bilərdi, çünki Xəzər qarnizonunun geri çəkilməsi, yəqin ki, ərəblərlə razılıq nəticəsində həyata keçirilmişdir. Mühasirədəkilərin çıxıb-getməsi üçün ərəblər istehkamlardan geri çəkilmişdilər. Şəhərdə ərəblərlə əməkdaşlığa və yeni dinə könüllü meyil edənlər də vardı. Onlardan biri şəhər istehkamlarının necə alınması üçün Məslaməyə məsləhət vermiş və ehtimal ki, xəzərlərlə danışıqlarda vasitəçilik də etmişdi (al-Kufi, c.3, s. 249-250). Xəzərlərin məskunlaşdıqları məhəllədə də məscid tikilmişdi (Brook, 2006, s. 180). Beləliklə, Dərbənd bütün Qafqazın, o cümlədən qafqazlı köçəri xəzərlərin müsəlmanlaşdırılmasının mərkəzinə çevrildi.

Müsəlman xəzərlərin Azərbaycanda məskunlaşması

Müsəlman xəzərlər sərhəddəki Dərbənddən cənubda – Azərbaycanın digər şəhərlərində də məskunlaşdılar. Xəzər ərəzilərini dərinliklərinə ən erkən reydlərin birində (722-723-cü illər) ərəb sərkərdəsi əl-Cərrah ibn Abdullah əl-Həkəmi bir neçə günlük mühasirədən sonra xəzərlərin *Bazqu*¹³⁹ şəhəri ilə sülh müqaviləsi bağladı və onun əhalisinin bir hissəsini “rustak Qəbələ”yə köçürdü (al-Kufi, c. 3, s. 219).¹⁴⁰ D.Danlop buranı qəti şəkildə Qəbələ şəhərinin ətrafı

¹³⁹Bizim istifadə etdiyimiz əl-Kufi nəşrində belə göstərilib. İbn əl-Əsirdə *Yarqu* variantı qeyd olunub. Yəqin ki, daha düzgünü *Tarqu* variantıdır, bunu Mahaçkala yaxınlığındakı Tarki ilə eyniləşdirirlər – Bax: (Dunlop, 1954, s. 64, qeyd 32).

¹⁴⁰Mətnə: rustak *Qil-a*. Qəbələ sözünün yazılışından yalnız ikinci kök samitin altındakı yeganə əlavə nöqtə ilə fərqlənir. Diakritik nöqtələrin qoyuluşundakı səhv əlyazmalarının üzünün köçürülməsində adi haldır.

hesab edir və xatırladır ki, Qəbələ qədimlərdən xəzərlərlə məskun olmuşdur (Dunlop, 1954, s. 64).

İslamı qəbul etmiş xəzərlərin Azərbaycanda məskunlaşması haqqında həmin dövrə aid növbəti məlumat əl-Bəlazirinin Mərvan bin Məhəmmədin yuxarıda haqqında bəhs edilən yürüşü (737-ci il) ilə bağlı qeydidir. Mərvan və xaqan belə şərtləşmişdilər ki, Xəzər ölkəsində İslam dininin yayılması üçün şərait yaradılacaq. Məlumdur ki, Mərvan bu xəzərlərin İslamı qəbul etmiş bir hissəsindən kimlərisə özü ilə götürmüş və Şabranla Samur çayı arasında yerləşdirmişdir (al-Beladsori, 1866, s. 208).

Xilafətin erkən tarixi üzrə bizim mötəbər mənbəmiz əl-Balazuri məlumat verir ki, Abbasi sərkərdəsi Buğa əl-Kəbir 240-cı ildə (854-cü ildə) Azərbaycanın şimal-qərbindəki dağılmış Şəmkur¹⁴¹ şəhərini bərpa etdirdi və "...İslama sadıqlıqları səbəbindən qaçıb onun himayəsinə sığınmış xəzərləri" orada məskunlaşdırdı (al-Beladsori, 1866, s. 203). Buğanın özü haqqında belə bir əsaslı fikir də var ki, o, mənşəcə xəzərlərdən olmuş, onları himayə etmiş və göründüyü kimi, onları Azərbaycanda məskunlaşdırmışdır (Golden, 2001, s. 21; Golden, 2004, s. 281).

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd edə bilərik ki, xəzərlərin Yəhudiliyi barədə ərəb mənbələrinin məlumatlarına baxmayaraq, onlarda həm də Xəzər ölkəsi əhalisi arasında İslamın yayılması və tədricən üstünlük təşkil etməsi barədə coxlu bilgilər var. Müsəlmanlar tacir zümərəsinin nümayəndələri, xəzər qoşunlarının hücum dəstələri, hətta xaqan ailəsinin nümayəndələri idi. Xəzər ölkəsində məscidlər və müsəlman məhkəməsi fəaliyyət göstərirdi. Xaqanın ayrıca müsəlman müşaviri vardı və o, müsəlman icmasının problemləri barədə xaqana məruzə edir, onların nəzərdən keçirilməsi və həlli üçün səy göstərirdi. Ərəblər də öz tərəflərindən müsəlman xəzərləri təşviq edir, çox güman ki, özlərinin ticarət əməliyyatlarını xəzər müsəlmanları ilə aparmağa üstünlük verirdilər. Xəzərlərin müsəlmanlaşmasına xəzər döyüşçülərinin xəlifə qvardiyasına cəlb edilməsi də böyük ölçüdə imkan yaradırdı. Ərəblər xəzər müsəlmanlarını Azərbaycan ərazisində yerləşdirirdilər. Köçürülənlərin sayı onminlərlə ölçülürdü. Bu, əhalisi bir neçə yüz min olan ölkə üçün elə də az rəqəm deyildi. Beləliklə, xəzər-müsəlmanların hərəkətverici qüvvə kimi fəal iştirakı ilə Azərbaycanın türk və İslam mədəniyyəti ölkəsinə cevrilməsi prosesləri bir-biri ilə uzlaşırdı.

¹⁴¹Azərbaycanda müasir şəhər və rayon mərkəzi – Şəmkir.

ƏDƏBİYYAT

1. Al-Beladsori, Imamo Ahmed ibn Yahja ibn Djabir. (1866). *Liber expugnationis regionum* (M. J. d. Goeje Ed.). Lugduni Batavorum: E.J. Brill.
2. Al-Istakhri, Abu Ishak Ibrahim ibn Muhammad. (1927). *Kitab Masalik al-Mamalik*. Leiden: E.J.Brill.
3. Al-Kufi, Abu Muhammad Ahmad ibn A^ctham. (1991). *Kitab al-Futuh*. Edt. A. Shari Vol. 3: *Dar al-adwa^c li at-taba^ca wa an-nashr va at-tauzi^c*.
4. Asadov, Farda. (2016). Reinstatement of the long-distance international trade after the Arab conquest: Khazar-Arab partnership on Silk Road in IX-X centuries. / *Acta Via Serica, I* (Inaugural issue, winter), pp. 33-50.
5. Əsədov, F.M. (2018). *Xəzərlər və Azərbaycan*. Bakı, Elm və Təhsil.
6. Brook, Kevin Alan. (2006). *The Jews of Khazaria* (2nd ed.). Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
7. Chekin, L. S. 1997. Christian of Stavelot and the Conversion of Gog and Magog. A Study of Ninth Century Reference to Judaism among the Khazars. *Russia Mediaevalis*, Bd. IX., 13-34.
8. Dunlop, D.M. . (1954). *The History of the Jewish Khazars*. Princeton: Princeton University Press.
9. Golden, P. B. (2001). Some Notes on the Comitatus in Medieval Eurasia With Special Reference to the Khazars. *Russian History*, 28, 1, 153-153.
10. Golden, Peter B. (1992). *An introduction to the history of the Turkic peoples: ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
11. Golden, Peter B. (2004). Khazar Turkic Ghulâms in Caliphal Service. *Journal Asiatique*, 292(1-2), 279-309.
12. Golden, Peter B. (2007a). *The Conversion of the Khazars to Judaism*. / Edited Haggai B. Shammai. Andrash Rona-Tash, Peter.B.Golden. *The World of the Khazars*. Leiden: Brill, pp. 123-162.
13. Golden, Peter B. (2007a). *The Conversion of the Khazars to Judaism*. / Edited Haggai B. Shammai. Andrash Rona-Tash, Peter.B.Golden. *The World of the Khazars*. Leiden: Brill, pp. 123-162.
14. Golden, Peter B. (2007b). *Khazar Studies: achievements and perspectives*. / P. B. Golden, H. Ben-Shammai and A. Rona-Tas (Eds.). *The World of the Khazars: New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute*. Leiden: Brill, pp. 7-57.

15. Ibn al-Faqih, Ahmad ibn Muhammad al-Hamadhani. (1885). *Compendium libri kitab al-boldan : auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhani, quod edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje. Edt M. J. d. Goeje. Lugduni-Batavorum: E. J. Brill.*
16. Ibn Khordadbeh, Abu al-Kasim Ubaydallah Ibn Abdallah. (1967). *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik. Ed. M. J. d. Goeje. Editio secunda (photomechanice iterata). Lugduni Batavorum: E.J. Brill.*
17. Koestler, Arthur. (1976). *The thirteenth tribe: the Khazar Empire and its heritage. London: Hutchinson.*
18. Kutschera, Hugo. (1909). *Die Chasaren, historische studie; ein nachlass (2. aufl. ed.). Wien: A. Holzhausen.*
19. Poliak, Abraham. (1943). *Khazaria - Toldot mamlacha Yehudit BeEropa. Tel Aviv.*
20. Sand, Shlomo. (2009). *The invention of the Jewish people (English ed.). London; New York: Verso.*
21. Togan, Zaki Validi. (1939). Appendix "Rihlat Ibn Fadlan": Arabic text of Meshhed manuscript copied, compared with the text by Yakut al-Hamavi and published by Zaki Validi Togan / Ibn Fadlan's Reisebericht. Leipzig: F.A.Brockhaus, pp. 1-45.
22. Артамонов, М.И. (1962). *История Хазар. Ленинград: Эрмитаж.*
23. Асадов, Ф. (2016). *Тюркское население Кавказской Албании в сасанидский период (V – VII вв.). // Transcaucasica (3), сс. 29-43.*
24. Асадов, Ф. М. (2012а). *Хазария, Византия и Арабский халифат в борьбе за контроль над торговыми путями Евразии в IX-X вв. // Кавказ и глобализация, 6(4), 159-172.*
25. Асадов, Ф.М. (2011). *Сведения арабских авторов Ибн Хордадбега и ал-Масуди о транскаспийских торговых операциях хазар и русов в IX- X вв. // Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu "Elmi Araşdırmalar", X., сс. 315-321.*
26. Асадов, Фарда. (2015а). *Купцы и товары Хазарского каганата на торговых маршрутах Шелкового пути в VIII-IX вв. // XƏBƏRLƏR, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, İctimai elmlər seriyası(3), 143-153.*
27. Бартольд, В.В. (1964). *Богра-хан. / Б.Г.Гафуров (Ред.), В.В.Бартольд, Сочинения т. II (2), сс. 506-508). Москва: Восточная Литература.*
28. Нуртазина, Н.Д. (2011). *Сатук Богра Хан и распространение ислама в государстве Караханидов. // Вестник КазНУ. Вебсайт: articlekz.com. website: <https://articlekz.com/article/7344>*

29. Плетнева, С.А. (1999). Очерки хазарской археологии. Москва, Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим.
30. Ромашов, С.А. (2001). Историческая География Хазарского Каганата. Глава 1-2. // Archivum Eurasiae Medii Aevi, 11, 219-338.

д-р филос. по ист., доц. Фарда Асадов

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В ХАЗАРСКОМ КАГАНАТЕ

РЕЗЮМЕ

С середины VII века до середины X века могущественное государство - Хазарский каганат контролировал международные торговые пути в Евразии. Многие арабские, византийские и даже западноевропейские источники, а также письмо хазарского царя, которое дошло до нас на иврите, указывают на историю принятия иудаизма хазарами в конце восьмого века или в начале девятого века. Вопрос о распространении иудаизма в Хазарском обществе остается спорным вопросом в исследованиях о хазарах. Однако в то же время наши надежные арабские авторы свидетельствуют о переходе хазарского кагана в ислам во второй четверти VIII века. По мнению некоторых исследователей, хазарский каган был вынужден выбрать обращение в ислам, чтобы избежать разрушительного поражения. И после ухода арабов ислам не распространился среди хазар, и через некоторое время был принят иудаизм. Однако, на основании сведений арабских историков, географов и путешественников IX-X веков, таких как Ибн Хордадбех, ал-Бальзури, ал-Истахри, Ибн Фадлан, Ибн ал-Факих, ал-Масуди, можно сделать вывод, что в середине 9-го века ислам распространился среди различных слоёв населения, в том числе в семье правящего кагана. В столице Хазара Итиле проживало около 10 000 мусульман, здесь функционировало 30 мечетей, исламский шариатский суд, и специальный высокопоставленный чиновник занимался вопросами мусульман. Можно предположить, что Багдадское правительство покровительствовало хазарским мусульманам на Каспии и размещение в Азербайджане хазаров, принявших ислам, было целенаправленной политикой арабов. Таким образом, после арабской оккупации хазары сыграли важную роль в увеличении тюркского населения в Азербайджане, а также распространении ислама в стране.

Ключевые слова: хазары, ислам, иудаизм, Азербайджан, хазарский каган, исламизация.

THE SPREAD OF ISLAM IN THE KHAZAR KHAGANATE

ABSTRACT

The Khazar Turks controlled the western section of international trade routes in the Central Eurasia over three centuries, from the middle of the 7th century to the mid-X century, and successfully competed with the great empires of the time, the Arab Caliphate and the Byzantine. Many Arabic, Byzantine and even Western European sources, as well as a letter from the Khazar king which reached us in Hebrew, indicate to the story of the acceptance of Judaism by Khazars in the late eighth century, or the beginning of the ninth century. The issue of the spread of Judaism from the ruling elite to the broader groups of Khazar population remains a controversial issue in the Khazar studies. However, at the same time our reliable Arabic writers tell us about the Khazar Khagan's conversion to Islam in the second quarter of the VIIIth century. According to some researchers, Khazar khagan was forced to choose conversion to Islam in order to avoid devastative defeat. And after the withdrawal of Arabs, Islam did not spread among the Khazars, and in a some while Judaism was adopted. However, according to the information provided by the Arab historians, geographers and travelers of IX-X centuries, such as Ibn Hordadbeh, Al-Balzuri, Al-Istahri, Ibn Fadlan, Ibn al-Faqih, al-Masudi, it is possible to conclude that in the middle of the 9th century there were representatives of many different groups, including a member of the ruling Khagan family, who were converted to Islam. There were about 10,000 Muslims living in the capital of the Khazars. Thirty mosques were built, the Islamic Sharia Court was established, and a special high-ranking official was dealing with the issues of Muslims. Arabs have patronised the Khazar Muslims in the Caspian and have pursued a policy of placing them in large numbers in Azerbaijan. Thus, the Khazars played an important role in increasing the Turkish population in Azerbaijan and at the same time spreading of Islam in the country.

Keywords: *Khazars, Islam, Judaism, Azerbaijan, Khazar Khagan, Islamization*

AXUND MİR MƏHƏMMƏD KƏRİM BAKUVİNİN DİNİ VƏHDƏT ANLAYIŞI VƏ TƏMSİLETMƏ TƏCRÜBƏSİ

*i.f.d., dos. Məmmədəli Babəşli,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi,
AMEA akad. Z.Bünyadov adına
Şərqsünəslıq İnstitutu Şərq-Qərb şöbəsinin müdiri
mammadalibabasli@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Məqələdə mənsub olduğumuz İslam dininin birlik və bərabərlik içində yaşamağa, firqə və qruplara bölünməyə böyük əhəmiyyət verməsi vurğulanır. Həmçinin azərbaycanlı din xadimi və müfəssir Axund Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin dinin vəhdəti təbliği istiqamətində fəaliyyəti təhlil edilir. Bakuvinin elmi-dini fəaliyyətinin ən məhsuldar dövrünün təsadüf etdiyi keçən əsrin əvvəllərində cəhalətə, mövhumata, fanatizmə və xurafata qarşı apardığı ardıcıl mübarizənin mahiyyəti, üsulları araşdırılır. Yaşadığı dövrün tarixi şəraitini dərindən dərk etməmiş və günümüzdə də aktual olan məsələlərin həllində yararlanmaq üçün alimin təmsil etmə təcrübəsi nəzərdən keçirilir.

Yazıda İslam ümmətinin zəifləməsinə səbəb olan lüzumsuz ixtilaflara və təfriqəyə imkan verməmək üçün dini şüur səviyyəsində özünüdərkətmənin təmini üçün məqsədyönlü maariflənmənin aparılmasının vacib olduğu vurğulanır. Fərqliliklərin ayıran amil kimi deyil, zənginlik olaraq qəbul edilməsinin vacib və mümkün olduğuna diqqət çəkilir.

Açar sözlər: Bakuvi, İslam vəhdəti, təbliğ metodları, təmsil təcrübəsi.

Giriş

Məlum olduğu kimi, insan özünəməxsus milli, dini, əxlaqi dəyərlərə, adət-ənənəyə sahib olan, keçmişə xatırlayan və gələcək barədə narahatlıq keçirən yeganə canlıdır. Digər canlılara nisbətən körpəlik dövrü uzun sürən, böyüklərin himayəsinə daha çox ehtiyac duyan insan yetkinlik yaşına çatdıqdan sonra da yenə icma halında yaşamağa məcburdur. Bioloji varlıq olaraq yaradılmış insan cəmiyyətdə yaşaması, digər həmcinsləri ilə müxtəlif sosial əlaqələrə girməsi səbəbindən həm də sosial varlıqdır. Fitrətində bioloji və sosial cəhətləri vəhdət şəklində birləşdirən insanın ictimai mahiyyəti toplumda və digər insanlarla ünsiyyətdə özünü daha çox büruzə verir. Bu da təsadüfi deyil,

çünki ən gözəl surətdə yaradılmış insan bilavasitə elm, kamal, fəhm, şüur, ağıl, fərasət, nitq və idrak ilə digər canlılardan fərqlənir [9,3/637]. Bu səbəbdən, ortaq qayğıları və gələcəyi bölüşən insanların bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətdə olmaları inkarolunmaz zərurətdir. Xüsusilə insanların eyni səviyyədə deyil, yaradılışdan gələn güclü-zəif, varlı-kasıb, kişi-qadın kimi bir çox fərqli xüsusiyyətlərlə malik olmaları bu zərurəti qaçılmaz edir. Sözügedən həyati zərurət insanları və toplumları birgə yaşayışın məntiqi nəticəsi olan birlikdə hərəkət etməyə, bölünməməyə, qarşılıqlı yardımlaşmağa sövq edir. Bu da adətən, hər bir fərdin “gözəl xüsusiyyətlər, elm və kamal əldə etməklə batinini tə-mizləyib, bunlarla bəzənib, həqiqi insan olması” [9,3/637] və “yaradılmışı sevmək Yaradandan ötrü” prinsipi ilə hərəkət etməsi nəticəsində mümkündür.

Etiraf etmək lazımdır ki, insanlar anadangəlmə irq, cinsiyyət və bənzər fərdi bioloji fərqliliklərlə yanaşı, toplum olaraq tarixi inkişaf prosesində sonradan qazandıqları bir sıra mədəni fərqliliklərə də sahib olurlar. Tarixi təcrübə göstərir ki, mədəni fərqliliklər də insanlar arasında qeyri-bərabərliyə və toplumlar arasında münaqişələrə səbəb olur. Halbuki müasir mədəniyyət anlayışı prizmasından nəzər saldıığımız zaman, fərqliliklərin təfriqə və münaqişə səbəb olması əvəzinə, birləşməyə və yardımlaşmağa vəsilə olması daha məqsədəuyğundur.

I. İslam dinində birlik anlayışı və təfriqədən çəkinmək zərurəti

Yer üzündəki müxtəlif irq, millət, dil və adət-ənənələri ayrılıq səbəbi kimi deyil, fərqlilik və zənginlik kimi qəbul edən dinimiz də israrla bu həqiqətdən xəbərdar edir. Qurani-Kərim “**Ey insanlar! Sizi tək bir şəxsdən (Adəmdən) xəlf edən, ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun!**” [15,4:1] bəyanı ilə insanların hamısının eyni fitrətdə və tək bir candan yaradıldığını məlum edir. Başqa bir ayədə “**Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq**” [15,49:13] bütün insanların eyni nəsilədən və soy baxımından bərabər olduqları xəbər verilir. Ayədə ifadə edildiyi kimi, müxtəlif xalqlara və qəbilələrə bölünməsinin hikməti isə insanların bir-birini xarakter və qabiliyyət baxımından daha yaxından tanımaları zərurəti ilə izah olunur. Bunun da məntiqi nəticəsi olaraq, bir-biri ilə dostluq münasibətləri qurmalarının və möhtac olduqları işlərdə qarşılıqlı şəkildə yardımlaşmalarının mümkün olacağı ifadə edilir.

Əslində, yuxarıda keçən ayələr soy baxımından üstünlüyə malik olmalarını nəticəsində insanların soyla, dünya malı ilə fəxr etmələrinin məntiqsiz olduğunu xatırlatmış olur. Həmçinin Allahın insanın xarici görünüşünə və var-

dövlətinə deyil, qəlbinə və əməllərinə baxacağı gerçəyinə işarə edir. Allah yanında ən şərəfli və dəyərlı olmanın yeganə meyarının da ancaq sayğı, iman və itaəti ehtiva edən təqva baxımından üstün olmaqla, pis əməllərdən ən çox çəkinməklə ölçüldüyü elan olunur. Bu da Allah-Taalanın əmr və qadağalarına təzim edib hörmət etmək, məxlu-quna qarşı şəfqətli və mehriban olub insaf və mürüvvətlə hərəkət etmək, qəlbi hər bir xəbis xüsusiyyətdən təmizləməklə [16,3/360] mümkündür.

Təsadüfi deyildir ki, insan üçün imandan sonra sidqlə yanaşı, əhəmiyyət kəsb edən iki sifətdən biri bilavasitə təsanüd, yəni bir-birini dəstəkləmək, bir-birinə arxa olmaqdır. Bu üzdən, birlik və bərabərlik mənasına gələn “vəhdət” İslam dinində ən vacib məsələlərin və əmin-amanlığın, qarşılıqlı yardımlaşmanın əsas amillərindən biridir. Allah-Taalanın möminləri müvəffəq etməsi üçün eyni müstəqim cizgidə birləşmənin təzahürü olan vifaq (razılıq) və bu birliyin insan ruhunda təbiət halına gəlməsinin nəticəsi olan ittifaq (həmfikirilik) şərti vacibdir. Buna görə də İslam dini dünya və axirət həyatında xoşbəxtlik əldə etməyin Allahın Kitabına və Peyğəmbərin sünnesinə sarılmaqla, Quran əxlaqı ilə əxlaqlanmaqla mümkün oldu-ğunu ifadə edir. İnsanın ehtiyacı olduğu halda, sırf Allahın razılığı üçün başqalarının ehtiyacını qarşılamaı, birlik və bərabərlik prinsiplərinə sadıq qalmaqla mümkün olduğu təsdiq edir. Buna görə də Allah-Taala “Ali-İmran” surəsində **“Hamılıqla Allahın ipinə (dininə, Qurana) möhkəm sarılın və (firqələrə bölünüb bir-birinizdən) ayrılmayın!”** [15,3:103] bəyanı ilə birlik və bərabərliyin əhəmiyyətinə diqqəti cəlb edir. Möminləri birlik, həmrəylik, qarşılıqlı razılıq, hörmət və sevgi müstəvisində birləşməyə dəvət edir. Daha sonra da **“Allahın sizə verdiyi nemətini xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən O sizin qəblərinizi (İslam ilə) bir-ləşdirdi və Onun neməti sayəsində bir-birinizlə qardaş oldunuz”** şəklində davam edən ayədə təkrar firqələrə bölünməklə ixtilafa düşməyin və bir-birinə düşmən kəsilməyin zərəri ifadə olunur. Müfəssirlərin ortaq qənaətinə görə, sonuncu ayədə islamıyyətə qədər illərlə savaşımlarına rəğmən tövhid inancının qəblələrə hakim kəsilməsi və Həzrət Peyğəmbərin mükəmməl şəkildə tətbiqi sayəsində aralarındakı ədavətə son verərək bir-biriləri ilə dost olan Mədinə əhlindən (ənsardan) bəhs olunur. Daha dəqiq ifadə etsək, İslamla şərəflənməmişdən əvvəl qəzəb, kin, həsəd və düşmənlik, əsrlik qan davası səbəbindən bir-birinin qanını tökmüş, yurdunu talamış, var-dövlətini qarət etmiş əvs və xəzrəc qəbilələrinin durumu xatırladılır. Sözügedən səbəblərdən bir-biri ilə anlaşı bilməyən, hətta İslama daxil olana qədər aralarında qanlı Buəs savaşı baş vermiş bu iki qəbilə Allah və Rəsulullah sevgisi ilə tək vücut və əmin-amanlıq şəraitində yaşayan örnək bir toplum halına gəlmişdir. Hicrətdən sonra təsis edilən “mühacir-ənsar” qardaşlığı nəticəsində qəbilə təəssübkeşliyini, kölə-ağa ayrı-seçkiliyini əsas alan bütperəst bir topluluqdan inancından asılı

olmayaraq, inananların qardaşlığını, qorunub yaşadılmasını vacib sayan ideal bir toplum təsis edilmişdir. Allah Rəsulu (s.ə.s.) Mədinəyə hicrət etdikdən sonra orada məskunlaşmış yəhudi və xristian qəbilələri ilə müsəlmanların birlikdə yaşamalarının imkansız olmadığı sübuta yetirilmişdir.

Bu səbəbdən də nemətin qədrinin bilinməsinin vacibliyi, bunun da ancaq birlik və bərabərliyin qorunub-saxlanması ilə əldə edildiyi bir daha xatırladılmış olur. Bunun üçün firqələrə ayrılıb ixtilaf edənlərin aqibətindən ibrət almaq zərurəti bəyan edilməklə “(Allah tərəfindən) **açıq-aydın dəlillər gəldikdən sonra, bir-birindən ayrılan və ixtilaf törədən şəxslər kimi olmayın! Onlar böyük bir əzaba düçar olacaqlar**” [15,3:105] bütün möminlərə Allah-Taalanın ipinə (İslama) möhkəm yapışmaq, İslama daxil olandan sonra ayrılıb-dağılmamaq təlqin edilir. Başqa bir ayədə bölünüb firqə-firqə olmamaq xüsusu bəyan edilir: “(Ya Peyğəmbər!) Allah **“Dini doğru-dürüst tutun (qoruyub saxlayın), onda ayrılığa düşməyin!”** – deyə Nuha tövsiyə etdiyini, sənə vəhy buyurduğunu, İbrahimə, Musaya və İsayə tövsiyə etdiyini dində sizin üçün də qanuni etdi” [15, 42:13]. Həmçinin möminlərin yaxşı əməldə, bağışlamaqda və təqvada bir-birinə yardım etmələri, günahda, düşmənçilikdə və intiqam almaqda yardılaşmamaları zərurəti xatırladılır: **“Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstər-məyin. Allahdan qorxun**” [15,5:2]. Fərdlərinin birlik və bərabərlik içində olan, yaxşı işlərdə yardılaşan bir topluluğun da dünyanın bütün çətinliklərini aşı biləcəyinə təminat verilir. İctimai həyatda əmin-amanlığın, rifahın bərqərar olması və uğur qazanmağın yeganə yolunun birlik və bərabərlikdən keçdiyi bəyan olunur.

Digər tərəfdən, nifaq və ittifaqın həmişə qoruna bilməməsi, insanlar arasında müəyyən ixtilafların baş vermə ehtimalı da unudulmamalıdır. İnsan təbiəti etibarilə bu qəbildən hallara meyil edə biləcək bir varlıqdır. Ona görə də birlik və bərabərliyin hakim olmadığı bir şəraitdə ixtilaf və nifaqın qaçılmaz olduğu labüddür. Təsadüfi deyil ki, hansısa bir cəmiyyətin birliyini sarsıtmaq, onun üzərində hökmranlıq etmək istəyən güclər, adətən, cəmiyyətin üzvləri arasında təfriqə və nifrət toxumu səpərlər. Ayrılıq və nifaq girdabına düşmüş, qarşılıqlı etimadsızlıq və düşmən duyğularından xilas ola bilməyən bir cəmiyyətin nəinki əmin-amanlığı, hətta varlığı təhlükə altına düşür. Bu səbəbdən, təfriqəyə, çəkişməyə və anlaşılmazlığa düşmək və yaxud bunlara səbəb olmaq topluluğa qarşı edilmiş ən böyük haqsızlıq hesab olunur. İslam dini mənsublarını istər ayrı-ayrı fərdlərə, istərsə də topluma zərər verəcək hər cür söz və davranışdan çəkindirir. Sadəcə, müsəlmanın dilindən və əlindən başqalarının zərər görməməsi şərtini ortaya qoymaqla kifayət-lənmir. Allah Rəsulunun (s.ə.s.) da bəyan etdiyi kimi, **“Bir-birinizə nifrət etməyin, bir-birinizə həsəd aparmayın, bir-birinizdən üz çevirməyin. Ey Allahın bəndələri,**

qardaş olun!” [10, s.154] ölçüsünü ortaya qoyur. İslam Peyğəmbərinin (s.ə.s.) bəyan etdiyi kimi, “möminlər bir-birini sevməklə, bir-birinə mərhəmət və şəfqət göstər-məkdə eynilə orqanlarından biri xəstələnəndə digər orqanların da yuxusuzluq və yüksək hərarətlə bu ağrını bölüşən bir bədənə bənzəyir” [10, s.127] gerçəyini iqrar edir. “Özünüz üçün istədiyinizi qardaşınız üçün istəmədikcə (həqiqi mənada) iman etmiş olmazsınız” [10, s.153] bəyanı ilə məsələnin nə dərəcədə böyük əhəmiyyət daşdığını vurğulayır. Bununla belə, yardım etməyin, şəfqətlə rəftar etməyin, Allah üçün sevməyin, həyatın çətin və xoş anlarında birlik və bərabərlik içində olmağın, vəhdət ruhunun insana qazandırdığı qiymətin bilinməməsi də danılmazdır.

İslam tarixinin sonrakı mərhələlərinin də göstərdiyi kimi, tövhid inancına istinad edən birlik və bərabərlik ruhundan uzaqlaşan, ən təməl ortaq məsələlərdə belə birləşə bilməyən topluluqlar tənəzzülə məhkum olmuşlardır. Bunun da başlıca səbəbi Qurani-Kərimin “**Allah və Onun Peyğəmbərinə itaət edin. Bir-birinizlə çəkişməyin, yoxsa qorxub zəifləyər və gücdən düşərsiniz. Səbir edin, çünki Allah səbir edənlərdir!**” [15,8:46] ilahi bəyanına əməl edilməməsi olmuşdur. Bu səbəbdən dinimiz ümumən insanların, o cümlədən möminlərin bir-birlərinə qarşı üstünlük iddia etmələrinin, kin-küdurət güdmələrinin, ədavət bəsləmələrinin qətiyyəən doğru olmadığını vurğulayır. Möminlərin bir-birlərinə qarşı düşmənçilik bəsləmələrinin məqbul olmadığını, onların qardaşlıq bağı ilə bağlı olduqlarını və buna uyğun davranmalarının vacibliyini təlqin edən dinimiz anlaşılmaazlıqların aradan qaldırılması yollarını da göstərir. Belə ki, möminlərdən iki dəstə bir-biri ilə savaşırsa, digər möminlərin dərhal onları barışdırmaları tələb olunur. Tək Allaha, eyni Kitaba və Peyğəmbərə inanan, qibleyə üz tutan insanlar arasında ixtilaf baş verdi-yi zaman onları barışdırmağın vacib olduğunu və günahların bağışlanmasına vəsilə ola biləcəyini xatırladır: “**Həqiqətən, möminlər (dində) qardaşdırlar. Buna görə də (aralarında bir mübahisə düşsə) iki qardaşınızın arasını düzəldin və Allahdan qorxun ki, bəlkə (əvvəlki günahlarınız bağışlanıb) rəhm olunasanız!**” [15,49:10]. Ümmətin arasında savaş olmasının qarşısının alınması məqsədlə əvvəlcə sülhlə aranı düzəltməyin vacib olduğu, sülhün mümkün olmadığı təqdirdə isə Allahın əmrinə (itaətinə) qayıdana qədər təcavüzkarə qarşı gücdən istifadə edilməsinin caiz olduğu qeyd edilir. Savaşın sülhlə, bəzən də güc vasitəsilə dəf edildiyi təqdirdə, hər iki dəstənin arasının ədalətlə düzəldilməsinin və insafla hərəkət edilməsinin vacibliyi vurğulanır. Bu səbəbdən, dinimiz haqlı olaraq Allah üçün sevməyi əməllərin ən fəzilətli hesab edir. Hətta iki şəxsin arasını düzəltmək oruc, namaz və sədəqədən daha fəzilətli bir əməl olaraq qəbul edilir.

II. Bakuvinin dini vəhdət anlayışının mahiyyəti və əhəmiyyəti

Görkəmli müfəssir, mütərəqqi din xadimi, mütərcim və fədakar maarifçi Axund Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin (1853-1938) elmi, dini və ictimai fəaliyyətində dövrü üçün həyati əhəmiyyət kəsb edən dini vəhdət anlayışı əsas yer tuturdu. Bu da təsadüfi deyildi, çünki Bakuvinin əhli-beyt mənsubiyyəti, aldığı mükəmməl dini təhsil, yetişdiyi ailə mühiti, şəxsiyyət bütövlüyü amilləri bunu həm mümkündür, həm də zəruri edirdi. Digər tərəfdən, imperiya tərkibində xammal əlavəsi olaraq görülən Azərbaycan xalqının düçar olduğu məhrumiyətlər və alimin fəaliyyət göstərdiyi dövrün sosial-mədəni şəraiti də bunu tələb edirdi. Çar Rusiyasının müstəmləkəçilik planlarının qurbanına çevrilmiş Azərbaycanda xalqın cəhalət içində saxlanması, onun milli və mənəvi dəyərlərindən məqsədyönlü şəkildə uzaqlaşdırılması siyasəti tam gücü ilə davam edirdi [16, s.6]. “Parçala və hökm sür” siyasətini həyata keçirən imperiyanın XIX əsrdə yaratdığı sünni və şiə din təsisatları soydaşlarımızın həm Qafqaz müsəlmanları ilə, həm də daxildə dini birliyinə qarşı atılmış məqsədyönlü addım idi.

Çarizm Azərbaycanın milli-mədəni irəliləyişinə əsla maraq göstərmir və hər vaxtları dini dirçəlişin və inkişafın qarşısını alırdı. Milli mədəniyyətin bütün sahələri və ilk növbədə, mətbuat kəskin məhdudiyətlərə məruz qalırdı [18, s.11]. Milli tərəqqi naminə ziyalılar, mütərəqqi din xadimləri və cəmiyyət-pərvər sərvət sahibləri tərəfindən irəli sürülən təşəbbüslər bir qayda olaraq şübhə ilə qarşılıdır və ciddi maneələrlə üzləşirdi. Düşünülüb şəkildə xalqımızın dini vəhdət şüuru sarsılıdır, milli və dini kimliyi aşağılanır, tarixən mövcud olmuş ixtilafı daha da dərinləşdirməklə İslamın iki təriqəti bir-birinə qarşı qoyulurdu. Bu təhlükəni görən maarifçi-demokrat ziyalılar və mütərəqqi din xadimləri xalqımızı imperiyanın cidd-cəhdlə himayə etdiyi məzhəbçilik bəlasından xilas etmək üçün yollar axtarırdılar. Bilərəkdən və ya bilməyərək-dən imperiyanın dağıdıcı siyasətinə alət olan məzhəbçilik tərəfdarlarının hücumlarına rəğmən vahid İslam ruhani idarəsi adı altında birliyə nail olmaq üçün toplantılar keçirir, müzakirələr aparırdılar.

Bakuvinin də fəal iştirakı ilə keçirilən bəhs olunan toplantıların əsas məqsədi tövhid anlayışı başda olmaqla, dinin təməl hökmlərindən, Quran əxlaqından uzaqlaşmış insanları doğru yola çəkmək idi. Qeyd etmək lazımdır ki, din xadimi kimi praktiki hüquqi və ictimai fəaliyyətlə yanaşı, Bakuvi dini maarifçilik fəaliyyətini qələmə aldığı Qurani-Kərimin “Kəşf əl-həqayıq ən nükət əl-ayati vəd-də-qayıq” (“Ayələrin məna və incəlikləriylə həqiqətlərinin açıqlanması”) adlı təfsirində də uğurla davam etdirmişdir. Müfəssir alim öz təfsiri ilə XX əsrin astanasında müsəlman ictimaiyyətinin yaralarını sağaltmağa, mənəvi böhrana yol açan təfriqə, nifaq, cəhalət və xürafatın qarşısını almağa, müsəlmanları Quran həqiqətləri ətrafında sıx birləşməyə çağırırdı

[9,1/12]. İslam ümmətinin neçə yerə bölünüb-parçalanmasından bəhs edərkən, “Ey müsəlmanlar, bir göz açıb dünyanın halına fikir verib, mücədiləni tərک edib hamınız “Bütün müsəlmanlar qardaşdır” ayəsinin hikmətamiz məzmununun şərtinə görə bir-birinizlə qardaş kimi rəftar edin” [9,1/312] müraciəti ilə birliyi və ittihadı əmr edən İslam dininin məlum prinsipini təkrar edirdi. “Maidə” surəsinin 54-cü ayəsinin təfsirində “Haqq-Taalanın Qurani-Şərifində vəsf etdiyi gözəl əməllərə və gözəl vəsflərə sahib olan din və millət qardaşlarımız bir-birlərinə mülayimlik və təvazökarlıq izhar edib, öz canı və ruhu kimi bilib, ittihad və ittifaqa rəğbət və həvəs etməklə İslam dininə rəvnəq və rəvac verib yer üzünü İslamın nuru ilə nurlandırdılar” [9,1/329] qənaətini açıqlayırdı. Eyni zamanda, birlik bə bərabərliyi yüksək səviyyədə təmsil etmiş keçmiş topluluqları misal göstərəkən möminlərdən hər hansı bir qrupun sözügedən gözəl vəsfləri itirdiyi və təvazökarlıqdan uzaqlaşdığı təqdirdə onun yerinə din qardaşlarına qarşı mülayim davranan, Allahı sevən və Allah tərəfindən sevilən bir topluluğun gətiriləcəyi gerçəyini xatırladırdı. “Əfsus, keçən günlərimizə, keçən sədaqət və ittihad dövrümüzə, Allah-Taalanın Qurani-Şərifində vəsf etdiyi dindar və təvazökar əcdadlarımıza, hanı indi o şəxslər və o şəxslərdə olan gözəl xüsusiyyətlər, dindarlıq, millətpərəstlik, sədaqət, ittihad, ittifaq və qeyrət, indi onun əksidir”[9,1/329-330] sözləri ilə də müsəlmanların pərişan vəziyyəti təsvir edirdi.

Bakuvinin ən böyük ideali cahanşümul dinimizə xələl gətirən bölücülü-yə son qoymaq, milli və dini birliyə nail olmaq idi. Qurani-Kərimin israrla müsəlmanları ittihad və ittifaqa, birliyə çağırtdığını vurğulayaraq, “müsəlman qardaşların şiə-sünni davasını bir kənara qoyub bir kitab, bir din, bir peyğəmbər və bir məzhəbdə ittifaq etmələri” [9,1/484] vaxtının çoxdan gəlib-çatdığını qeyd edirdi. Müsəlmanlar arasında ixtilaf və ayrılıq salmağın böyük vəbal olduğuna görə nifaqı tərک edib İslam birliyini seçərək bir olmalarını təlqin edirdi. İslam Peyğəmbərinin (s.ə.s.) Mədinəyə hicrət etdikdən sonra müsəlmanları bir-birlərinə qardaş elan etməsinin özündən sonra da ümmətinin arasında bu gözəl adətin davam etdirilməsinə yönəlik örnək təcrübə olaraq dəyərləndirirdi. Müsəlmanların Qurana və hədislərə diqqət etməyərək, ittifaq və ittihadı təmin edən belə bir əzəmətli əmri tərک etməsindən, bir-birinə qarşı kin və ədavət bəsləyən dəstələrə bölünməsindən ürək ağrısı ilə bəhs edirdi. “Ömürlərinin əksəriyyətini bir-birlərinin məzhəbini tənqid və məhv etməklə keçirib, hər biri özündən olmayanı küfr və zındıqlıqla ittihad etməyi Allah-Taala yanında böyük əcr və savab hesab edirlər”, – [9,2/66] deyərək lüzumsuz təəssübkeşlikdən doğan cəhəlatə işarə edirdi. “Halbuki İslama görə, Şərqdə bir müsəlmana zərər dəysə, Qərbdə olan müsəlman gərək ondan ötrü mütəəssir olub, gücü çatan yardımını əsirgəməsin” [9,2/66] çağırışı ilə öz mənsublarına insaf və ittihadı əmr edən dinimizin nifaq və nifrəti qadağan etməsini yada

salırdı. Cəhalət və nifaqdan meydana gələn rəzalət və zəlalətin Allaha itaətdən çıxmağın əlaməti olaraq səciyyələndirirdi. Yaşadığı coğrafiyadan asılı olmayaraq bütün müsəlmanların birləşərək tək vücud halına gəlmələrini tövsiyə edir, din ayrı-seçkiliyinin doğru-duğu qaranlıqları aydınlatmağa çalışırdı.

Müfəssir alim Quranın həmişəyaşar düsturlarından, hədislərdən, səhabənin həyatından ibrət alınmasını tövsiyə edərkən, müsəlmanların mövcud vəziyyətinin daha yaxşı anlaşılması üçün başqa millətlərlə müqayisə etməyə də üstünlük verirdi. Başqa millətlərdən fərqli olaraq islam ümmətinin arasında ixtilaf, ədavət və nifaqın daha çox yayıldığını qeyd edirdi. “Başqa millətlərin dinlərində ixtilaf olsa da, başqa millətlərə qarşı birlik içində olurlar. İslam ümmətinin içində olan nifaq, müsəlmanların bir-birlərinə qarşı olan həsəd və ədavətləri onları günbəgün zəiflədib, başqa millətlərin nəzərlərində həqir və zəlil edibdir” [9,1/199] fikri ilə təfri-qənin fəsadlarına diqqəti cəlb edirdi. Başqa millətlər dünyəvi bilikləri mənimsə-mələri sayəsində inkişaf edərkən “yer üzündə olan millətlərin arasında elm və bilik nuru artdıqca, tərəqqi tapdıqca bizim ümmətimizin arasında yalan, xurafət, batil sözlər artıb rəvac tapır” [9,1/157] ifadələri ilə müsəlmanların gerilik səbəblərini açırdı.

Yer üzünün xəlifəsi olaraq yaradılmış insanların həmrəylik, birlik və bərabərlik şəraitində yaşamalarının vacibliyinə ürəkdən inanan Bakuvi cəhalət, mövhumat və xurafatı ən ciddi problem olaraq görürdü. Ən başlıcası, Bakuvi, sadəcə, problemləri təsbit etməklə kifayətlənmir, nəticə ilə bərabər səbəbləri də göstərirdi. Həyatı boyu və fəaliyyətində İslamın təməl mənbələrini, prinsiplərini rəhbər tutan alim bidətlərdən, təhriflərdən arınmış İslam əqidəsinin şüurlara hakim kəsil-məsinə çalışırdı. Cəmiyyətdə gerçək din dəyərlərinin təsdiqi uğrunda aramsız mü-barizə aparır və insanları Allaha şəriq qoşmaqdan, din bütpərəstliyindən çəkindirirdi. Moizələrində, elmi yaradıcılığının zirvəsi olan təfsirində, praktik dini fəaliyyətində dindəşlarını yaşadıkları kimi inanmaq yerinə, inandıqları kimi yaşamağa dəvət edirdi. Quran ayələrindən, hədisi-şəriflərdən coxsaylı dəlillər və baş vermiş hadisələrdən misallar gətirərək, ibrət alınması üçün insanların diqqətini məzhəbçilik fəsadlarına cəlb edirdi. Bunu da dünyəvi mənfəətləri səbəbindən Quran həqiqətlərini insanlardan gizlədən qondarma din xadimlərinin fəaliyyətinin nəticəsi olaraq görürdü: “İslam ümmətinin arasında ixtilaf zühur edəndən bəri hər bir qrup və onların rəhbərləri və ruhanilər dinə zidd olan iddialarını dəstəkləmək üçün yalan hədislər uydurub, xalqın zəhnini o yalanlarla doldurub, o yalanlara inandırıb, o yalanlar da sanki həqiqət imiş kimi onların arasında yayılıbdır” [9,1/19]. Həmçinin “Ali-İmran” surəsində “**Allah yanında (haqq olan) din, əlbəttə, İslamdır**” məalındakı ayəni təfsir edərkən yazırdı: “İslam ümmətinin bir neçə qrupa parçalanması, bir-birlərini təkfir etmələri, bunların hamısı zahirdə alim, batində və həqiqətdə cahildən bəzər və nadan şəxslərin hakimiyyət arzusundan meydana gəlir.

Qurani-Şərifi və hədisləri istədikləri kimi yozub, cənnəti istədiklərinə bağışlayıb, onun əvəzində xalqın qəlblərini özlərinə meyil etdirib, onların nəzərində adil imam surətində gö-rünərlər. Qurani-Şərifin ayələri onların xəbis əməllərinə zidd olduğuna görə, Quranın tabe olunması vacib olan ehkamlarını gizlədib, öz şəxsi məqsədlərinə nail olmaqdan ötrü uydurma rəvayətlərə yönəlib, Quran ayələrini gizlədib, unuttururlar” [9,1/170]. Beləliklə, “əl-əmr bil-məruf, və nəhy anil-munkər” fəzlərini yerinə yetirmədiklərini, hətta xalqdan rüşvət alıb pak şəriət ehkamını dəyişdirdiklərini ifadə edirdi. Dini ehkamlara aqah olmalarına rəğmən dindən dünyəvi məqsədləri üçün sui-istifadə edənlərə qarşı bərişmaz mövqe tuturdu. Xüsusilə bu məsələdə ifrata varan, insanları tövhid və haqq zəminində birliyə çağırmaq əvəzinə, xalqın arasına fəsad toxumları səpən cahil mollaları qınayırdı.

Özünü alim kimi göstərənlərin yazılarının İslam ümmətini başqa millətlərin nəzərində insafsız, zalım və fəsadçı kimi göstərməsinə, hətta onların “İslamın əsası zülm və fəsad üzərinə qurulub” demələrinə, İslama həqarətlə baxmalarına səbəb olduğunu qeyd edirdi [9,1/17]. Bir tərəfdən, dini fanatizmi qamçılıyır, mövhumat qalıqlarına qarşı çıxaraq, müsəlmanları haqq yolunda birləşməyə və düzgünlüyə çağırırdı [13,s.255]. Digər tərəfdən, ancaq ciblərini güdən müxtəlif yalançı və riyakar din xadimlərinə dünyəvi məsuliyyəti və hesab gününü xatırladırdı. İslamın prinsiplərinin əksinə hərəkət edərək müsəlmanların arasına nifaq salanların özlərinə müsəlman demələrini iftira və böhtan hesab edirdi. Bu səbəbdən, “Fəcr” surəsinin 17-ci ayəsini təfsir edərkən “İslam ümməti ittifaq edib, müxtəlif rəy sahiblərinin rəylərini və müftilərin müxtəlif fətvalarını tərək edib, bir kənara qoyub, bütün-lüklə ancaq Qurani-Şərifə sarılıb, birlik içində olsalar nə yaxşı olar” [9,3/619] təmənnisini dilə gətirirdi. Bu yolla İslamın ilk dövrlərində olan əzəmətli günlərin təkrarını, yeni bir dirçəlişi mümkün hesab edirdi. Türk alimi Feti Ahmet Polat da haqlı olaraq yaşadığı dönəm üçün alimin bu birləşdirici mövqeyinin son dərəcə önəmli olduğunu vurğulayır [21, s.79].

III. Bakunun təbliğ metodları və təmsil etmə təcrübəsi

Bakivi Qurani-Kərim tərək edildiyi vaxtdan etibarən müsəlmanlar arasında cəhalətin geniş yayıldığına inandığı üçün haqlı olaraq çıxış yolunu da onun uca mətləblərinə vaqif olmaqdan keçdiyini düşünürdü. Alimin “Qurani-Şərifi özünə rəhbər edən, onun nuru ilə hidayət tapan heç kimdən heç vaxt insaf və mürüvvətin ziddinə bir əməl meydana gəlməz” [9,1/16-17] təsbiti buna dəlalət edirdi. 1907-ci ilin aprelin 15-də “Mövludu-nəbəvi” münasibətilə Bakı “Ünas” məktəbinin zalında keçirilən təntənəli məclis zamanı etdiyi tarixi

çıxışında da sözügedən fikrini davam etdirir: “Bu elm, bu mərifət Quran vasitəsilə bizə təbliğ olunub. Bəs bizim də nicatımız, bizim də cəhalət və rəzalətdən qurtarmağımız fəqət Quranın vasitəsi ilə olar” [4, s.244]. Bu səbəbdən də Allah-Taalanın sözlərindən ibrət alınmasını, İslam Peyğəmbərinin əmrlərinə əməl edilməsini, insaniyyət xüsusiyyətlərinə sahib olub insanlıq aləminə daxil olmağın vacibliyini xatırladırdı. Ana dilimizdə “Kəşfül-həqayiq” təfsirini yazmağın da məhz “türkdilli müsəlmanlar Quranın mənasını öz dillərində oxuyub dərk etsinlər ki, Qurana xilaf olan yalan sözlərə qulaq asmasınlar” [9,1/322] zərurəti ilə əsaslandırır.

Bakuvi dini və elmi bir-birindən ayırmadan Allahın Kitabının və kainat kitabının birlikdə oxunmasının, müsəlmanların “elm cənnətini qazanıb, cəhalətin yandırıcı odundan çəkinmələrinin” vacibliyini vurğulayırdı [9,1/216]. Müsəlmanların əllərində olan mütəmadi şəkildə cəhaləti tənqid, elmi təşviq edən Quran kimi möhtəşəm bir qaynağı sadəcə ölümlərə aid etmələrinin doğru olmadığını ifadə edirdi.

Dünya və axirət səadətini elmlə mümkün olduğuna, elmin öz sahibinə ancaq şərafət gətirdiyinə inanır, Quranın ayələrini elmin ucalığına və elmin sahibinin fəzilətinə dəlil olaraq göstərirdi. İnsandan əmələ gələn hər bir xətanın onun cəhalətindən qay-naqlandığına görə hər bir dövrdə hansı elmlər və sənətlər yayılıbsa, o elmi öyrənməyin vacibliyini təbliğ edirdi. “Bu günün qılıncı və bəzəyi elmdir” [9,1/264] deyərək yaşadığı dövrün vurub-yıxmaq, zor və qüvvət zamanı olmadığını, din və ümmətin tərəqqisinin elmlə mümkün olduğunu bəyan edirdi. Ancaq cəhaləti dəf edib elmə sahib olan millətlərin tərəqqi edəcəklərini və üstünlük qazanacaqlarını vurğulayırdı. Cəhalətdən xilas olmaqdan bəhs edərkən isə mütləq mənada ata-babaları təqlid etməkdən uzaqlaşmağı, onların yanlış adət-ənənələrini tərk etməyi şərt qoyurdu. Elmin nuru ilə gedənlərin zülmət və cəhalət vadisindən xilas olub, maarif aləminin zirvələrində məskun olduqlarını təlqin edirdi [9, 1/21]. Elmi biliklərə yiyələnməyin vacib olmasından bəhs edərkən əhalinin böyük əksəriyyətindən və bir sıra din xadimlərindən fərqli olaraq qadınların da elm öyrənmələrini vacib sayırdı [9,1/230]. Qarağüruhçuların hiddətinə səbəb olsa da, şəxsi nümunə göstərərək iki qızını böyük mesənət Hacı Zeynalabdin Tağıyevin təşəbbüsü ilə açılmış qız məktəbinə verməsi bir daha onun qadınların maariflənməsinə verdiyi önəmi göstərirdi.

Bakuvinin təbliğ metodları arasında diqqətçəkən digər bir cəhət bütün çıxışlarında və əsərlərində mövcud vəziyyət üçün din xadimlərinin məsuliyyət daşıdıqlarını bariz şəkildə bəyan etməsi ilə əlaqədardır. “Ali-İmran” surəsinin “(Ya Rəsulum!) **Allah kitab əhlindən: “Siz onu (kitabda olanları) gizlətməyib, insanlar üçün aydınlaşdırmalısınız!” – deyər əhd aldığı zaman onlar bu əhdə arxa çevirdilər və onu az bir qiymətə satdılar**” [15,3:187] məalındakı ayəni təfsir edərkən İslam alimlərinin də haqq olan sözü xalqa bəyan

etmələrinin, dünyəvi məqsədlərə, kiminsə ümid və arzusuna görə və ya “təqiyə” edib xalqdan qorx-duqları üçün haqqı gizlətməsinlər” ölçüsünü ortaya qoyurdu [9,1/228]. Bununla da alim dini ehkamlara agah olan şəxsin İslamın ən böyük əsası sayılan xeyri əmr, şəri qadağan etməsinin vacibliyini xatırladırdı. “Kim adını alim qoyub Quranın aşkar və gözəl olan ehkamını və Peyğəmbərin buyurduğu haqq sözləri gizlədib xalqa deməsə, ya da onların xilafını desə, o şəxs İslamın düşmənidir” [9,1/198] deməkdən çəkinmirdi. Xüsusilə alimlər arasında bəsirətli, din və ümmətin dərdini çəkən şəxslərin bu kimi məqsədləri əsla düşünmədən, özlərinə ziyan olsa da, haqqı bəyan etmələri baxımından məsuliyyət daşdıqlarını xatırladırdı. Din xadimlərinin tənbellik və tərəfgirlik etməmələrini, nəfsani arzularından imtina edərək Allahın hökmünü xalqa çatdırmalarının vacib olduğunu qeyd edirdi. “Məxluqatın fəsadı üləmā-dandır. Möhtərəm Peyğəmbərimiz buyurub: “Nə zaman ki alim fəsad edər, aləm fəsad edər”. Bu söz haqq peyğəmbər sözüdür. Üləmā gərək öz içindəki ixtilafı son verib söz və əməllərini Allah-Taaladan ötrü etsin” [9,1/332] ifadələri ilə üləmanın birlik və bərabərlik içində olmalarının, sözləri ilə əməllərinin uyğun gəlməsinin vacibliyinə diqqət çəkirdi.

Din və millətə elmdən artıq heç bir şeyin fayda verməyəcəyinə əmin olduğuna görə cəhalət dərdinə düşər olanların xəstəliyini təsbit edib, müalicə etmək üçün zəmanəyə uyğun mərifətli tərbiyəçilərə ehtiyac olduğuna inanırdı. Milli yüksəlişin yeganə yolunun elmdən keçdiyini bəyan edərək dövrünün mütərəqqi din xadimləri, maarifçi ziyalıları, xeyriyyəçi sərvət sahibləri ilə birlikdə maarifçilik təşəbbüslərini dəstəkləyirdi [16, s.8]. Sadəcə, dəstəkləməklə kifayətlənmir, digər din xadimlərinin, ziyalıların və zəngin insanların da bu qəbildən təşəbbüslərə qoşulmalarının vacibliyini dönə-dönə xatırladır və tələb edirdi. Bakı müsəlmanlarının dördüncü ictimiasında etdiyi çıxışda ictimai məsələlərdə gördüyü biganələri “Sizdən heç müsəlmanlıq iyisi gəlmiyor, budurmu məscidə (cameyə) yığılan camaat? Məgər gərək deyildimi ki, şimdi burada adam adam üstündə oturaydı? Hanı sizin mollalarınız? Hanı sizin rəisləriniz? Hanı sizin oxumuşlarınız? Hər kəsə bir söz deyirsən, cavabında deyir: “Baş tutmaz!”. Hər kəsi çağırırsan, deyir qorxuram” [14] ifadələri ilə dilə gətirirdi.

Bakuvinin İslam dininin ehkamlarının müsəlmanlara olduğu kimi çatdırılması məsələsində göstərdiyi həssaslığı insanların mənsub olduqları dini layiqincə təmsil etmələri xüsusunda prinsipial mövqeyində də görmək mümkündür. Onun bu məsələdəki qətiyyətli mövqeyi nəticəsində həmin dövrdə Bakıda geniş yayılmış soyğunçuluq və qətl hadisələrinin qarşısını almaq məqsədilə 1904-cü ildə bir cəmiyyət qurulmuşdu. Həmin dövrdə oğurluq, günün-günortaçağı atışma, dərəbəylik adi hal almış, hətta Bakı qoçuları şəhərin mərkəzində xüsusi kontorlar açaraq, pulla adam öldürmək üçün sifarişlər qəbul edirdilər [1,

s. 40]. Bakuvi ilə yanaşı, H.Z.Tağıyev, İsa bəy Hacinski, Axund Molla Ruhulla, ziyalılardan Əhməd bəy Ağayev, Mustafa bəy Əlibəyov daxil olmaqla təşkilatçıları, əsasən, ruhanilər və ziyalılardan ibarət olan bu cəmiyyətin digər məqsədi dini fanatizmin qarşısını almaq idi. Təsis iclası son dərəcə maraqlı keçmiş cəmiyyət Bakuvinin təklifi ilə “Hidayət” məclisi adlandırılmışdır. Belə ki, əvvəlcə Bakuvinin təklifinə görə, 10 üzvdən hər biri məclisin qərarlarını sözsüz yerinə yetirəcəyi barədə Qurana and içmişlər. Sonra isə o, Məclis üzvlərinə aralarındakı umu-küsünü, nifaqı unutmaq haqqında and içdirmişdi. Axırda da bunların hamısına məscidlərdə camaatı toplayıb bəd əməllərdən uzaq olacaqları barədə and içdirməyi tövsiyə etmişdir [16, s. 6].

İslam dininin ədalət anlayışını əyani şəkildə nümayiş etdirən və fəaliyyət göstərdiyi müddət ərzində ciddi uğur qazanmış cəmiyyət prinsipial mövqeyi ilə güclünün deyil, haqlının mənafeyini müdafiə etdiyini sübuta yetirmişdir. Qohum-əqrəbaları, qonşuları və ya həmyerliləri tərəfindən himayə edilmələri nəticəsində cəzasız qalan, günahsız qan tökməyi adət halına gətirmiş qoluzorluların və qoçuların ölümlə təhdid etmələrinə rəğmən özbaşnalıqların qarşısı alınmışdır. Nahaq yerə öz soydaşlarının qanını tökmüş canilərə qarşı son dərəcə sərt mövqe tutan məclis xüsusi qərarla general-qubernator qarşısında qətl üstündə tutulan şəxslərin zaminə buraxılmaması barədə vəsatət qaldırmışdır [16, s.6]. Məclisin fəaliyyəti o dərəcədə uğurlu olmuşdu ki, bəd əməl sahibləri ya öz işlərindən əl çəkir, ya da şəhərdən tamamilə çıxıb gedirdilər. Bir qrup ziyalı və ruhani, o cümlədən Əhməd bəy və Fətəli xan general-qubernatora ünvanladığı müraciətdə yazırdı ki, “Üç ayın müddətində “Hidayət” məclisi şəhərin və şəhərin uyezdini bilmərra rahat və sakit etməyə nail oldu” [16, s. 6].

Cəmiyyət İslam dininin prinsiplərinə uyğun olmayan və İslam vəhdətinə xələl gətirən “şaxsey-vaxsey” kimi dini zərərli adətlərə qarşı da birmənalı mövqe ortaya qoymuşdur. Şəhərin əyan və əşrəfi tərəfindən imzalanmış cəmiyyətin camaata müraciətində bu qəbildən dini mərasimlərin müsəlmanlara zərərdən başqa bir şey vermədiyi açıq qeyd edilmişdir [1, s. 41]. Müraciət şəhərin fanatik dindarları tərəfindən qəzəblə qarşılanmışdı. Qərara gəlmişdilər ki, hətta cəmiyyətin sədri Bakuvinin və katibi Mustafa bəy Əlibəyovun başı kəsilsin. Qəzəblənmiş kütlə Bakuvinin evinin qapısına od vurub yandırmış, Əlibəyov isə günlərlə evdən bayıra çıxa bilməmişdir [1, s.41]. Təəssüflər olsun ki, cəmiyyətin ömrü çox uzun olmamış, bəzi adamların sonradan cəmiyyətə soxulub öz şəxsi məqsədləri üçün yararlandıqlarına görə bələdiyyə rəisi məclisi bağlatmışdır. Buna rəğmən cəmiyyət insanların diqqətini bəd əməllərə qarşı mübarizənin gərəkliliyinə cəlb etməyə, qətl və cinayətlərin qarşısının alınmasının mümkün ola biləcəyinə dair inam yaratmağa nail olmuşdur.

Nəhayət, Bakuvinin təbliğ metodları və təmsil etmə təcrübəsində günümüz üçün son dərəcə aktual olan bir məqamı qeyd etmək yerinə düşərdi. Bakuvi, sadəcə, İslam dininin saflığının qorunması istiqamətində təbliğat aparmamış və maarifçilik fəaliyyəti göstərməmişdir. Küfr, zındıqlıq ittihamları, hətta ölüm təhdidləri qarşısında geri addım atmamış, milli və dini birlik ideyalarının bərqərar olması üçün həqiqətləri bəyan etməkdən çəkinməmişdir. Soydaşlarının dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərə yiyələnmələrinin vacib olduğunu bəyan etməklə və təhsil ocaqlarının açılmasını təşviq etməklə kifayətlənməmişdir. Bilavasitə özü də şəxsən istedadlı gənclərin təhsilinə maddi dəstək vermiş və xeyriyyəçiliyin təşviq edilməsi baxımından örnək olmuşdur. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının ilk prezidenti Mirəsədulla Mirqasımov, Azərbaycanın ilk təyyarəçi qadını Züleyxa Seyidməmmədova kimi gənclərə təhsil almaları üçün maddi yardım göstərmişdir. Görkəmli şairimiz Mirzə Ələkbər Sabir 1910-cu ilin fevralında Şamaxıdan Bakıya köçəndə məhz Bakuvinin təqdimatı ilə Balaxanıdakı “Nicat” məktəbinə müəllim təyin olunması onun Azərbaycan xalqının milli sərvəti olan ziyalılara dəstəyinə ən bariz nümunədir.

Nəticə

Qeyd etmək lazımdır ki, Bakuvi şəxsi həyatında olduğu kimi, elmi və praktiki fəaliyyətində də dinimizin əmrlərinə riayət etməyi və qadağalarından çəkinməyi ardıcıl şəkildə təbliğ və təmsil etmişdir. Yaşadığımız coğrafiyanın mürəkkəb siyasi, etnik və dini şəraiti səbəbindən hər vəchlə xalqımızın dini birliyini qorumağa çalışmışdır. Təzyiqlərə, təhdidlərə rəğmən dinimizin saflığına xələl gəlməməsi üçün mümkün olan bütün vasitələrdən istifadə etmişdir. Həyatı boyunca müqəddəs dinimizi yanlış anlayanları və yozanları çəkirdirməyə çalışmış, onlara doğru yol göstərmişdir. Zühd, vəra və təqva dairəsində keçən həyatı, elmi potensialı və mötədil dünyagörüşü ilə müasirləri və gələcək nəsillər üçün örnək olmuşdur. Bu səbəbdən də şüurlu həyatı boyu müsəlmanları saflığa, xeyirxahlığa və düzgün yola dəvət edən Bakuvinin ümumbəşəri problemlərin həllinə dair fikirləri, məzhəb anlaşılmazlıqlarının səbəbləri və çıxış yolları kimi birlik və vəhdət çağırışları həm də müasir dövrün tələbidir [9,1/5]. Bu baxımdan, Bakuvi və onun kimi başqa üləmələrimizin irsini öyrənmək, onların göstərdikləri qüsurlardan xilas olmaq, milli və dini birliyimizi təmin etmək aktual vəzifə olaraq qarşıda durur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycanın ilk qeyri-hökumət təşkilatları, achiqkitab.az, Bakı-2013, 49 səh.
2. Babaşlı M. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli oyanış və maarifçilik hərəkatı. Qafqaz Araşdırmaları Mərkəzinin toplusu, May 2004, s.43-52.
3. Babaşlı M. “Axund Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə əl-Bakuvinin həyat və yaradıcılığı”, “Dövlət və din” ictimai fikir toplusu, mart 2008, s.164-171.
4. Babaşlı M. Axund Mir Məhəmməd Kərim ağa Mircəfərzadə əl-Bakuvi. İçərişəhər milli-mədəni varlığını qoruyub yaşadan tarixi məkan toplusu, İçərişəhər Dövlət Tarix-Memarlıq Qoruğu İdarəsinin nəşri, Bakı-2012, s.246-251.
5. Babaşlı M. “Axund Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvinin ərəb dilindən tərcümə tari-xindəki yeri və rolu”, İpək yolu, №2, 2015, s.122-127.
6. Bünyadov Z. “Qırmızı terror”, Bakı., “Azərənəşr”, 1993, s.274-280.
7. Fərhadov Ə. “Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvi və maarifçilik”, Bakı Universitetinin Xəbərləri, Humanitar elmlər seriyası №2, 2012, s.175-181.
8. Fərhadov Ə. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi və "Kəşfül-həqayiq" //Dövlət və din, №-1, Bakı, 2015, s.87-96.
9. Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi. “Kəşfül-həqa-yiq an nukətil-ayati vəd-dəqayiq” (“Ayələrin mənə və incəlikləriylə həqiqətlərinin açıqlanma-sı”), 3 cilddə, Bakı, “İpəkyolu”, 2014
10. Hədislərlə İslam. Sərlövhəli hədislər. Bakı, “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2017, 840 s.
11. Hüseyinli R. Azərbaycan ruhaniliyi (xanlıqlar çağından sovet işğalınadək olandövrədə). Bakı: “Kür” nəşriyyatı, 2002, 266 s.
12. İlkin Q. “Bakının üç üləması”, Şəxsiyyət, Bakı., “Şur”, 1995, s.46-56.
13. İlkin Q. Bakı və bakılılar (üçüncü nəşri). Bakı, “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2006, 384 səh.
14. “İrşad” qəzeti. 8 oktyabr 1906-cı il, №234
15. Qurani-Kərim məali (Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəli-yev), Bakı, “İpəkyolu”, 2007.
16. Məhərrəmov N., Babaşov M. “Qafqaz müsəlmanlarının atası”, “Ədəbiyyat” qəzeti, 8 fevral 1991, № 6 (2453), s.6.
17. Mir Muhammed Kerim Baküvî, Gerçeğin Doğuşu-Alevî Kur'an Tefsiri, (Tahkik, tahrif, tahlil ve Türkiye Türçesi'ne aktararak hazırlayan: Ahmet Dolunay), Merkür Yayınları, I. baskı, İstan-bul 2000, I-III B

18. Seyidzadə D. Azərbaycan XX əsrin əvvəllərində: müstəqilliyə aparan yollar. Azərbaycan Respublikası "Kitab" cəmiyyəti, Bakı, 1998, 187 s.
19. Süleymanov M. Oxuduqlarım, eşitdiklərim, gördüklərim, Bakı, Azər-nşr, 1987, 320 səh.
20. Süleymanov M. Azərbaycan milyonçuları: Hacı Zeynalabdin Tağıyev, Bakı: Gənclik. 1996. 96 səh.
21. Fethi Ahmet Polat. "Yirminci Yüz Yıl Sonrasında Azerbaycan'da Yapılan Kur'an Tercüme-leri-I". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 /16 (May 2003), s.75-98

д-р филос. по теол., доц. Мамедали Бабашлы

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЕДИНСТВА И ПРАКТИКА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АХУНДА МИР МУХАММЕДА КЕРИМА БАКУВИ

РЕЗЮМЕ

В данной статье подчеркивается большое значение, придаваемое Исламом, приверженцами которого мы являемся, к призыву людям не разделяться на группы и секты, а проживать в единстве и солидарности. Здесь анализируется деятельность азербайджанского религиозного деятеля и толкователя Корана Ахунда Мир Мухаммеда Керима Бакуви в свете пропаганды идей религиозного единства. В статье дается анализ сущности и методов последовательной борьбы Бакуви, самый плодотворный период научно-религиозной деятельности которого приходится на начало прошлого столетия, против невежества, фанатизма и религиозных суеверий. Целью данной статьи является глубокое изучение исторического состояния периода, в котором жил ученый, и использование его опыта и практики представления в разрешении текущих проблем, актуальных для современной эпохи.

В статье подчеркивается важность целенаправленного просвещения для обеспечения религиозного сознания, а также недопущения неуместных разногласий и расхождений, которые привели бы к ослаблению исламской уммы. Также сделан акцент на необходимость и возможность принятия различий не как фактора разобщения, а наоборот всеобхватывающего духовного богатства.

***Ключевые слова:** Бакуви, исламское единство, методы пропаганды, практика представления.*

**THE CONCEPT OF RELIGIOUS UNITY AND TAMSIL
EXPERIENCE OF AKHUND MIR MUHAMMED KARIM BAKUVI**

ABSTRACT

In the present article, it is emphasized that Islam attaches particular significance to living equally in unity and opposes the idea of sects and groups. The article analyzes Azerbaijani religious figure and tafseer scholar Akhund Mir Mohammad Karim Bakuvi's activity in the promotion of religious unity. The essence and methods of Bakuvi's consistent struggle against ignorance and religious fanaticism at the beginning of the last century, which coincided with the most productive period of his scholarly and religious activity are investigated.

The results of the study emphasize that purposeful educational activities are essential to ensure self-awareness and religious consciousness to prevent unnecessary divisions that weaken the Islamic Ummah. Differences should be accepted as rich varieties rather than a distinguishing factor.

***Keywords:** Bakuvi, Islamic unity, calling methods, practice of representation*

NAXÇIVANIN GÖRKƏMLİ İSLAM ALİMLƏRİ

*f.f.d., dos. Səbuhi İbrahimov,
AMEA Naxçıvan Bölməsi Əlyazmalar Fondu,
Əlyazmaların kataloqlaşdırılması şöbəsinin müdiri
s.ibrahimov71@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə Naxçıvanın görkəmli İslam alimlərinin həyatı və elmi yaradıcılığı ilə bağlı araşdırmalar aparılmış, onların dəyərli əsərləri barədə məlumat verilmişdir. Həmçinin aparılmış axtarışlar xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinin tarixi köklərindən ətraflı məlumat verməklə nüfuzlu şəxslərin Azərbaycan xalqının milli ideologiyasında yaratdığı mühüm və əvəzedilməz bir sahəni ətraflı təənnüm etmişdir.

Naxçıvanın görkəmli İslam alimləri tək-cə bölgə üçün deyil, bütün Şərq dünyası üçün əvəzolunmaz şəxsiyyətlərdir.

Açar sözlər: Naxçıvan, İslam, görkəmli, müctəhid, alim, din.

Giriş

Məqalədə Naxçıvanın görkəmli İslam alimlərinin həyatı və elmi yaradıcılığı ilə bağlı araşdırmalar aparılmış, onların dəyərli əsərləri barədə məlumatlar verilmişdir. Həmçinin aparılmış axtarışlar xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinin tarixi köklərindən ətraflı məlumat verməklə, nüfuzlu şəxslərin Azərbaycan xalqının milli ideologiyasında yaratdığı mühüm və əvəzedilməz bir sahəni ətraflı təənnüm etmişdir.

Bu, bir həqiqətdir ki, Naxçıvanın görkəmli İslam alimləri nəinki bölgə üçün, həmçinin bütün Şərq aləmi üçün əvəzedilməz simalara çevrilmişdir. Doğma Vətənimiz olan Azərbaycan milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, hər bir xalqın, millətin nümayəndəsi üçün əziz və doğmadır. Xalqımız öz milli mədəniyyəti ilə digərlərinə örnək ola biləcək bir çox keyfiyyətlərə malikdir. O cümlədən islami dəyərləri, mənəvi amilləri, dini-əxlaqi dəyərləri olduğu kimi, həm də digər müsbət keyfiyyətli prinsiplərə malik olan ən qədim xalqdır. Tarixi mənbələrə əsaslanaraq aparılan araşdırmalarda məhz Naxçıvanın görkəmli İslam alimlərinin Şərq aləmində rolu və yeri təhlil edilmiş, onların həyat və yaradıcılığı haqqında müəyyən məlumatlar əldə edilmişdir.

İlk dəfə Azərbaycan dilində yazan Naxçıvan alimləri

XV əsrdə Azərbaycan dilində yazıb-yaratmış Naxçıvanın görkəmli İslam alimi Məhəmməd Hinduşah Naxçıvani, XVII əsrdə İbrahim Ordubadi, Mirzə Sadiq Ordubadi, Naci Ordubadi kimi bütün Yaxın və Orta Şərq ölkələrində geniş şöhrət qazanmış görkəmli şəxsiyyətlərin həyatı, ictimai-siyasi, elmi və ədəbi fəaliyyəti milli-mənəvi dəyərlərimizin səciyyəvi xüsusiyyətlərini əks etdirir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Naxçıvanın görkəmli İslam alimləri Azərbaycanda təşəkkül tapmış intibah dünya mədəniyyəti tarixinin ən parlaq görkəmli nümayəndələrinə çevrilməklə yanaşı, həm də xalqımızın çox böyük mənəvi uğurlarının nəticəsi kimi özlərinə yer almışlar.

Qədim insan məskəni olan Naxçıvanda əlyazma mətnləri müəyyən elm mərkəzlərində, ədəbi məclislərdə və rəsmi idarələrdə yaradılmışdır. Mənəvi-mədəni irsin qorunub saxlanması təsviri incəsənətin, kalliqrafiyanın, poeziyanın qiymətləndirilməsi deməkdir. “Feodal zadəganlar təsviri incəsənəti, kalliqrafiyanı, poeziyanı, musiqini və vokal-rəqs incəsənətini qiymətləndirmişlər” (6, s. 4).

Naxçıvan alimlərinin əlyazma əsərlərinin saxlanıldığı yerlər

Naxçıvanda yaranan kitablar və əlyazma mətnləri təkcə ölkə ərazisində deyil, dünyanın mühüm şəhərləri olan London, Paris, Nyu-York, Kempric, Drezden, Vatikan, Belqrad, Praqa, Moskva, Sankt Peterburq, Daşkənd, Tiflis, Qahirə, Dəməşq, Bağdad, Tehran, İstanbul, Kəraçi, Kabul, Dehlidə belə saxlanılır. Təkcə Nəsrəddin Tusinin “...ərəb və fars dillərində yazdığı elmi və bədii əsərlərin 2400-dən artıq əlyazma nüsxəsi dünyanın 75 şəhərinin kitabxana və muzeylərinə yayılmışdır” (2, s. 198). Həmin əlyazmalar Avropa, Asiya, Amerika və Afrika qitələrindəki şərqşünas alimlərin tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Naxçıvanda yaradılmış bütün əlyazma kitabları Naxçıvanın və ümumiyyətlə, Azərbaycan kitabları hesab edilir. Bu kitabların dünyanın hansı kitab xəzinəsində saxlanılmasının heç bir fərqi yoxdur – kitabın yaradıcısı azərbaycanlı sənətkarlardır, deməli, bu məhsul da ilk növbədə, Azərbaycan əlyazma kitabı kimi qəbul edilməlidir. Bu bərdə mərhum mətnşünas alim, Azərbaycanda əlyazma kitablarının inkişafında böyük xidmətləri olan professor C.V.Qəhrəmanovun fikirləri diqqətəlayiqdir: “...Bunları azərbaycanlıların özləri köçürüb-yayıb, yaşatdığı üçün onlar hamısı Azərbaycan kitab tarixinə daxil olmuşlar!” (3, s. 8).

Hələ Orta əsrlərdə Naxçıvanda qələmə alınmış “Gərşasnamə” Naxçıvana dair əlyazmaların ilkin mənbəyi kimi qiymətləndirilir. Güman etmək olar ki, “Gərşasnamə” epopeyası təkcə Azərbaycan üçün deyil, həm də bütün Şərq dünyası üçün çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. “Yazıya alınma yerindən çıxış etdikdə, artıq qəti demək mümkündür ki, bu əlyazma ən qədim Azərbaycan

kitabı sayıla bilər” (3, s. 64). “Bu qədim əlyazma əsəri haqqında hələ K.İ.Çaykinin 1934-cü ildə verdiyi məlumatda da rastlaşırıq” (7, s. 121-124).

Azərbaycanın ictimai-siyasi, ədəbi-fəlsəfi fikir tarixində naxçıvanlı ziyalıların, elm-sənət adamlarının xüsusi yeri var. Naxçıvanın mənəvi-mədəni irsinin zənginləşməsində görkəmli İslam alimlərinin böyük xidmətləri danılmazdır. Mənəvi cəhətdən insanları maarifləndirən görkəmli elm-sənət adamları Naxçıvanın müqəddəs islami dəyərlərə sahib olduqlarından xəbər verir.

Müctəhidlik rütbəsi qazanmış Naxçıvan alimləri

“Ayətullah Şeyx Məhəmmədəli ibn Hacı Xudadad Naxçıvani hicri-qəməri tarixi ilə XIV (XIX-XX; 1848-1914) əsrin fəzilətli fəqihlərindən biri olmuşdur. «Əhsanül-vədiyyə» əsərinin müəllifi onun haqqında qeydlərdə göstərir ki, Ayətullah Şeyx Məhəmmədəli ibn Hacı Xudadad (ibn Hacı Xudadad – Hacı Allahverdi oğlu) Naxçıvani arif, fəqih, fazil, hədis nəql edən və başqa-başqa elmlərə malik olan nüfuzlu şəxslərdən biri olmuşdur. Ayətullah Şeyx Məhəmmədəli ibn Hacı Xudadad Naxçıvani bütün Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın, Gürcüstanın, İrəvanın və digər müsəlman ölkələrinin mərəceyi-təqlidi olmuşdur” (8, s. 242).

Dini baxımdan “Ayətullah” və “Müctəhid” titullarının verilməsi o zaman mümkün olur ki, 40-dan artıq elmi mükəmməl bilib mənimsəyəndən sonra o elmləri yetərincə təfsir edib şərh edə bilsin. “Ayətullah” sözünün lüğəti mənası isə “Allahın nişanəsi, din xadimlərinə verilən ləqəb” (4, s. 17) deməkdir. “Müctəhid” sözünün lüğəti mənası isə “Şiə aləmində dini qanunları, ehkamları təfsir və şərh edən baş ruhani” (4, s. 452) deməkdir.

“Naxçıvanın tanınmış alimlərindən, dövrünün fiqh elminə sahib olan müctəhidi, zəka sahibi, fəzilətli insanı, böyük təfəkkürə malik, güclüyaddaşlı, hafizəli, lətifürəkli, səliqəli və gözəl əxlaq sahibi Ayətullah-ül-üzma Şeyx Əbül-Qasim Ordubadi kimi dəyərli ziyalı olmuşdur” (5, s. 86). O, 1857-ci ildə Naxçıvanın gözəl guşəsi hesab edilən Ordubad şəhərində dünyaya göz açmışdır. 1870-ci ildə Təbriz şəhərinə gedərək dini təhsil almağa başlamışdır. İbtidai təhsilini oranın görkəmli alimlərindən almışdır. Ondan sonra təhsilini davam etdirmək üçün İraqın Nəcəfi-Əşrəf şəhərinə gedir və ali təhsil ocağına daxil olur. Oxuduğu ali məktəb ocağında böyük alimlərin, o cümlədən Ayətullah Fazil İrəvani, Şeyx Məhəmməd Hüseyn Kazimi, Axund Xorasani kimi məşhurların elmindən kifayət qədər bəhrələnməmişdir. Nəhayət, illərlə zəhmətə qatlaşıb yüksək elm sahibi olmaq arzusuna çatmışdır. “Tez bir zamanda o, oranın tanınmış müctəhidlərinin rəğbətini qazanır və Ayətullah Şeyx Zeynal Abidin Mazandarani, Mövla Lütfullah Mazandarani, Şeyx

Məhəmməd Taha Nəcəfi, Fazil Şərəbyani kimi alimlərin ictihad icazəsini alır” (8, s. 239).

Şərq aləminə müxtəlif sahələr üzrə çoxlu alim və mütəfəkkirlərlə yanaşı, müqəddəs mənəvi saflıq istiqamətində çalışan müctəhidlərin də yetişib əhəmiyyətli dərəcədə fəaliyyət göstərmələri böyük tarixi faktır. Məhz Ə.Q.Ordubadi də bu böyük şəxsiyyətlərdən olmuşdur. O, təhsilini başa çatdırdıqdan sonra, 1891-ci ildə öz vəzifəsini yerinə yetirmək üçün vətənə qayıdır və ondan dərslər almaq üçün çoxlu tələbəsi olur. Ə.Q.Ordubadi tədris etməyi özünün əsas vəzifələrindən biri hesab edərək fəaliyyətə başlayır.

“Şeyx Əbül-Qasim ibn Məhəmmədtəqi ibn Məhəmmədqasim Ordubadi böyük alim və müctəhid idi. Müxtəlif elmlərdə məharətli olmuş və çox ədəbli əxlaqlı idi. Şəriət məsələlərinə ciddi yanaşır və mütaliə etməkdə fərqlənirdi” (1, s. 234).

Şərq dünyasının tanınmış simalarından olan dəyərli alim Ayətullah-ül-üzma Şeyx Əbül-Qasim Ordubadi 1916-cı ildə “ikinci dəfə İmam Rza əleyhissalamın müqəddəs ziyarətinə gedərkən Həmədan şəhərində 60 yaşında ömrünü sona vuraraq dünyasını dəyişir və orada dəfn olunur. Bir neçə il keçdikdən sonra, oğlu Ayətullah Ağamirzə Məhəmmədəli Ordubadinin köməkliyi ilə cənazə Nəcəfi-Əşrəf şəhərinə gətirilmiş və müqəddəs alimlər qəbiristanlığında torpağa verilmişdir” (8, s. 240).

Dünyaya çoxlu sayda nüfuzlu ziyalı bəxş edən Ordubad torpağının yetirmələrindən biri də görkəmli əllamə Ayətullah Hacı Mirzə Məhəmmədəli Gərəvi Ordubadidir. O, hicri-qəməri tarixi ilə 1312-ci il (1891) rəcəb ayının 11-də Ordubad şəhərində dünyaya gəlmişdir. “Bu elm adamı Əbül-Qasim Ordubadinin oğlu əllamə Ayətullah Hacı Mirzə Məhəmmədəli Gərəvi Ordubadidir. O, fəqih, şair və görkəmli din xadimi olmuşdur. Dörd yaşında olarkən atası Ordubadi ilə Nəcəfi-Əşrəf şəhərinə köçərək orada qalmışdır” (8, s. 342).

M.Ğ.Ordubadi cavanlığının ilk çağlarından etibarən din elmləri ilə yanaşı, dünyəvi elmlərlə də məşğul olmuşdur, orta və ali təhsilini Nəcəfi-Əşrəf şəhərinin alimlərindən aldıqdan sonra, atasının, habelə tanınmış müctəhidlər Şəriət İsfahani, Mirzə Əliağa Şirazi olmaqla bir çox alimin üsul və fiqh dərslərində iştirak etmişdir. Uzunmüddətli təhsilin gərgin çağlarından sonra atası kimi şərəfli ictihad məqamına çatır. Böyük Şərq alimlərindən – Ayətullah-ül-üzma Naini, Ayətullah Mirzə Əliağa Şirazi, Ayətullah Əbdül Kərim Hairi Yəzdi, Ayətullah Mühəqqiq Rza Əbul Məcid İsfahani, Ayətullah Seyid Həsən Sədr və Ayətullah Məhəmməd Baqir Bircəndidən ictihad icazəsi alır. “İslam aləmində tanınan Ordubadi, həmçinin Suriya, Livan, İraq və İran alimlərindən rəvayət təhqiq edib yazmaq, hədisləri toplamaq icazəsini almışdır” (1, s. 235).

M.Ğ.Ordubadi öz əsrinin məşhur şairləri və ədibləri tərəfindən kitablarda “dəyərli alim, mütəfəkkir, ədib, şair və görkəmli alim kimi təqdim edilmiş, tarixçilərin qələmlərində son dərəcə yüksək qiymətləndirilmişdir” (8, s. 342).

Böyük şəxsiyyətlər M.Ğ.Ordubadi haqqında kifayət qədər mənalı və məzmunlu sözlərini ifadə etmişlər. Onun ən yaxın dostlarından biri olan mərhum Ayətullah Ağa Bozrg Tehrani deyir: “Ordubadi dəyərli alim, mömin şəxsiyyət və zəmanəsinin misilsiz ədiblərindən biri idi... Çıxış edərkən sözlərinin cazibədarlığı və şirinliyi insanı cəzb edir, ruhuna təsir edirdi. Son dərəcədə təvazökar olan bu alim dünyanın aldadıcı var-dövlətindən üz çevirərək pərhiszkarlıq, elm öyrənmək və şəri vəzifəsini yerinə yetirməklə məşğul olurdu” (1, s. 236-237).

Şərq aləminin nüfuzlu Naxçıvan alimlərinin həyat və yaradıcılığı olduqca zəngin və maraqlı bir sahəni əhatə edir. Tədqiqat zamanı aydın olmuşdur ki, dövrünün nüfuzlu şəxslərdən biri də müctəhid Ayətullah Hacı Şeyx Məhəmmədsərif Ordubadi – Nəcəfidir. Məhəmmədsərif Ordubadi Naxçıvanın görkəmli elm nümayəndəsi, dövrünün sayılıb seçilə bilən şəxsiyyəti, müctəhidi, məharətli yaradıcılıq qabiliyyətinə malik olan alimi olmuşdur.

O, 1861-ci ildə Naxçıvanın gözəl guşəsi Ordubad şəhərində öz nüfuzu ilə tanınan Şeyx Əhmədin ailəsində dünyaya göz açmışdır. Dindar ailədə böyüyən Ordubadi gənc vaxtlarında təhsil almaq üçün Nəcəfi-Əşrəfə səfər edir. Nəcəfi-Əşrəf alimlərinin dərslərindən kifayət qədər bəhrələnərək yüksək elmi nailiyyətlər əldə etmişdir. Məhz bu baxımdan da onun yaxın dostlarından olan Ayətullah Məhəmməd Hadi Əmini öz dərin xatirələrini belə xatırlayır: “Alim, müctəhid, fəzilətli, mühəqqiq, pərhiszkar, abid, gözəl xasiyyətli Ayətullah Ordubadi bir çox elmləri mənimsəmişdir...” (1, s. 240).

Məhəmmədsərif Ordubadi bir çox elm sahəsi ilə yanaşı, dəqiq elmlərlə də məşğul olmuşdur. Onun əlyazma əsərlərindən biri “İrşadül-yəqin fi elmi ədadi rəmza” adı ilə bütün Şərq aləmində məşhur olmuşdur.

Həyatını yalnız elmə, sənətə, yaradıcılığa sərf edən həmyerlimiz, Naxçıvanın nüfuzlu alimi müctəhid Ayətullah Hacı Şeyx Məhəmmədsərif Ordubadi 1941-ci ildə Nəcəfi-Əşrəf şəhərində ailə həyatı qurmadan dünyasını dəyişmişdir.

Naxçıvanın görkəmli elm-sənət adamları sırasında özünə layiqli yer tutan Şeyx Məhəmməd Qasim Ordubadi olmuşdur. O da müctəhid Ayətullah Hacı Şeyx Məhəmmədsərif Ordubadi kimi böyük rütbəyə çatmış və bütün ömrünü yaradıcılıq aləminə həsr etmişdir. Təəssüflər olsun ki, onun haqqında daha geniş məlumat əldə etmək mümkün olmadı.

Digər görkəmli şəxslərdən biri də Ayətullah Hacı Şeyx Möhsün Naxçıvani olmuşdur. “Mərhum Naxçıvaninin oğlu Ayətullah Hacı Şeyx Möhsün Naxçıvani də Nəcəfi-Əşrəfdə və Müqəddəs Məşhəddə məşhur alimlərdən biri olub” (1, s. 216).

Ayətullah Hacı Şeyx Möhsün Naxçıvani 1897-ci ildə dünyaya göz açmış, yaşadığı dövrün çalışqan və səy göstərən dəyərli alimlərindən olmuşdur. Atası Məhəmmədəli Naxçıvani Nəcəfi-Əşrəf şəhərinin tanınmış alimlərindən

olmuşdur. O, ibtidai təhsilini öz atasından və müxtəlif alimlərdən, ali təhsilini isə Nəcəfi-Əşrəf şəhərinin məşhur alimlərindən almışdır. Şərqi nüfuzlu Naxçıvan alimi elmi ictimaiyyətə yetişdikdən sonra, ali təhsil ocağında müəyyən elmləri tədris etməyə başlayır, çoxlu tələbə yetişdirir. Müasirləri bu görkəmli alimə gözəlxlaqlı, zahid, dünya malına meyil göstərməyən şəxs kimi rəğbət göstərmişlər. O, mənalı ömrünün çoxunu elmə, sənətə və ibadətə sərf etmişdir. Ayətullah Hacı Şeyx Möhsün Naxçıvani ömrünün 67 yaşında 1963-cü ildə Məşhəd şəhərində dünyasını dəyişərək, İmam Rza əleyhissalamın hərəmində torpağa tapşırılmışdır.

Naxçıvanın digər İslam alimi öz zəmanəsinin məşhur alimi, ədəbiyyatşünası və xətibisi olmuş Mövlə Məhəmməd Naxçıvanidir. İstedad və bacarığı ilə gözəl nitq söyləməklə insanların mənəvi aləminə təsiri olmuş naxçıvanlı alim Mövlə Məhəmməd Naxçıvani 1852-ci ildə Naxçıvan şəhərində dünyaya gəlmişdir.

Nəcəfi-Əşrəf mədrəsəsində təhsilini uğurla başa çatdıran M.Naxçıvani rus imperiyasının hakimiyyətinin sonlarında doğma vətəni Naxçıvana qayıdır. “1920-ci ildə Oktyabr inqilabından sonra bolşeviklər Azərbaycana hücum edir. Mövlə Məhəmməd Naxçıvani bir dəstə alim və ariflə birlikdə Cənubi Azərbaycana köçür, Marağa şəhərində məskunlaşır” (1, s. 218).

Ömrünü elmə bağlayan alim Marağa şəhərində həyatını davam etdirməyə məcbur olur. Yaradıcılıq aləminin vurğunu olan M.Naxçıvani 1940-cü ildə dünyasını dəyişərək Marağa şəhərinin “Müctəhidlər” qəbiristanlığında dəfn edilir.

Naxçıvan torpağı Ayətullah Hacı Seyid Əli Naxçıvaninin simasında digər yetirməsini də elm aləminə təqdim etmişdir. O, zəmanəsinin yüksək mərtəbəli alimlərindən və fəqihlərindən olmuşdur. S.Ə.Naxçıvani 1834-cü ildə Naxçıvan şəhərində dünyaya göz açmış, ilk təhsilini atası Seyid Sadiq Ağadan almışdır. Atası Seyid Sadiq Ağa Naxçıvanın sözükeçən mömin və dindar seyidlərindən idi. İbtidai təhsilini Naxçıvanda mədrəsədə aldıqdan sonra, Nəcəfi-Əşrəf şəhərinə ali təhsil almaq üçün yola düşür. Nəcəfi-Əşrəf şəhərində ali təhsilini uğurla başa vurur və oranın tanınmış alimlərindən Ayətullah Mirzə Həbubullah Rəşti, Hacı Mirzə Hüseyn Xəlili və Mirzə Məhəmməd Həsən Mamaqaninin üsul və fiqh xaric dərslərində iştirak etmişdir. Şərq aləmində böyük nüfuzla malik olan Ayətullah Mamaqanidən dərs aldığına görə, onun ən yaxın dostlarından birinə çevrilir, bu da öz növbəsində Naxçıvaninin yaradıcılığına müsbət təsir etməyə bilməzdi. Tez bir zamanda bəhrəsini verən S.Ə.Naxçıvani dünya çirkinliklərindən uzaq olmuş, nəticədə isə əsl böyük arif, əxlaq və mənəviyyat sahibi olmuşdur. Bu təsirlərin yaranması onu irfani duyğulara aparıb çıxarmışdır və tez bir zamanda o, Mövlə Hüseynqulu Həmədaninin birinci dərəcəli irfani şagirdlərindən olmuşdur. Uzun müddət bu böyük arif

və alimin dərslərində iştirak etmiş, ondan irfani elmlərin köklərini və nəfs ilə mübarizə yollarını öyrənmiş və əxlaqda yüksək mənəvi mərtəbələrə çatmışdır.

Görkəmli alim 1903-cü ildə xəstəliyə düşər olur və 7 il xəstəlikdən əziyyət çəkir. Alim 1910-cu ildə ömrünün müdrük çağında 77 yaşında dünyasını dəyişərək əbədi aləmə qovuşur.

“İslam aləminə çoxlu alimlər təqdim edən Naxçıvanda dini şəxsiyyətlərdən biri də Seyyid Mürtəza Naxçıvani – Nəcəfidir” (1, s. 220). Naxçıvani nəinki dini elmləri, bütün elm sahələrinin vurğunu olmuşdur. Elmi göstəricisi, bacarığı, səmimiyyəti, nüfuzu, əxlaqi və mənəvi təmizliyi ilə seçilən Şərq alimləri sırasında özünəməxsus yeri olan Seyyid Mürtəza Naxçıvani 1914-cü ildə Naxçıvan şəhərində dünyaya gəlmişdir.

Seyid Mürtəza Naxçıvani elmi bilikləri daha da artırmaq məqsədilə Ayətullah Seyid Əbdülhəqq Şirazinin yüksək səviyyəli dərslərində iştirak etmiş və ictihad məqamına çatmışdır.

Mənalı elmi axtarışlar yolu keçən həmyerlimiz 1991-ci ildə ömrünü başa vurub əbədi aləmə qovuşur. Onu böyük ehtiramla, Nəcəfi-Əşrəf şəhərində Kumeylin hərəminin həyatində torpağa tapşırılmışlar.

Dünya elminin və mədəniyyətinin beşiyi hesab edilən Naxçıvan öz zəngin yaradıcı şəxsləri ilə ictimai mühitin ayrılmaz bir parçasıdır. Naxçıvanilər sülaləsinə mənsub olan görkəmli filosof Ayətullah Hacı İmamqulu Naxçıvani tarixin şərəf lövhəsində əbədi yaşar layiqli vətəndaşına çevrilmişdir. Zəmanəsinin tanınmış alimi, filosofu, arif və məruflarından olan Naxçıvani Şərq aləmində öz füsunkar bacarığı ilə şöhrət tapmışdır. Kəramət sahibi olmaqla o, ilk təhsilini başa vurduqdan sonra daxilindən baş qaldıran müqəddəs mənəviyyət hissi onu nüfuzlu alimlər sırasına çəkir. Dövrünün məşhur alimlərindən bəhrələnərək mənəvi məqama və əxlaqi mərtəbələrə çatır.

Ayətullah Şeyx Əbdüssəməd Naxçıvani zəmanəsinin dəyərli alimi, filosofu və yaradıcı şəxslərindən biri olmuşdur. O, dünyanın ilk şəhərsalma mədəniyyətinin mərkəzi hesab edilən Naxçıvan torpağında dünyaya göz açmışdır. İlk təhsilini atası Ayətullah Hacı Məhəmmədəli Naxçıvanidən almış və ali təhsilini Nəcəfi-Əşrəfdə davam etdirərək müctəhidlik mərtəbəsinə qədər yüksəlmişdir. Təəssüflər olsun ki, Ə.S.Naxçıvani haqqında geniş məlumat əldə edə bilmədik və onun zəngin yaradıcılıq aləmi ilə tanışlıq az oldu. Buna baxmayaraq Şərqin nüfuzlu Naxçıvan aliminin qısa və mənalı həyatı tarixi qaynaqlarda qeyd edilmişdir. “XIX əsrdə yaşayan alim, özünün bəzi dini fəaliyyətləri ilə tanınıb. Böyük İslam alimi Mühəqqiq Hillinin «Şəraiyul-İslam» kitabını öz gözəl xətti ilə kitab şəklində yazır. Bundan əlavə, bu kitaba özünün haşiyəsini də əlavə edir” (1, s. 224).

Naxçıvanın görkəmli İslam alimlərindən biri də tanınmış elm xadimi Ayətullah Seyid Mustafa Naxçıvanidir. O, Şərqin qabaqcıl mütəfəkkirlərindən biri olmuş, öz elmi ixtiraları ilə bərabər, dəyərli tələbələr yetişdirmişdir. 1859-

cu ildə könüloxşayan qədim Naxçıvan şəhərində dünyaya göz açan S.M.Naxçıvani uşaqlıq illərindən elmə və sənətə yiyələnmək arzusunda olmuşdur. Bu maraq onu Nəcəfi-Əşrəf şəhərində yerləşən elm mərkəzinə getməyə vadar etmişdir. Burada əxlaqlı əsl insani sifətlərə yiyələnən alim yüksək dərəcəyə çatmışdır. Şərqi nüfuzlu naxçıvanlı alimi 1919-cu ildə müqəddəs Nəcəfi-Əşrəf şəhərində vəfat etmişdir. Onun cənazəsi həmin şəhərdə müqəddəs yerdə dəfn edilmişdir.

Mövla Hacı Hüseynağa Naxçıvanının də həyatı başqalarının həyatı kimi maraqlı olmuş, elm aləmi üçün şərəfli və mənalı keçmişdir. Naxçıvan torpağında dünyaya göz açan H.H.Naxçıvani ilk təhsilini doğma vətəninə başa vuraraq İraqa getmiş, Şərqi elm mərkəzi olan müqəddəs Nəcəfi-Əşrəf şəhərində davam etdirərək yüksək istedad sahibi olmuşdur. Onun anadan olma və vəfat tarixi məlum deyil. Təxminən, 1917-ci ilə qədər yaşadığı haqqında rəvayətlər mövcuddur.

Naxçıvanın digər görkəmli İslam alimi müctəhid Mirzə Hacı Mehdi Nehrəmi Naxçıvanıdır. XIX əsrin axırı – XX əsrin əvvəlləri Naxçıvan elm mədəniyyətinin inkişaf edən bir dövründə yaradıcılıq aləminə yeni töhfələr vermiş Hacı Mehdi Naxçıvani XIX əsrin axırlarında Nehrəm kəndində dünyaya göz açmışdır. Elmə olan marağı onu Nəcəfi-Əşrəf elm ocağına çəkmiş və orada yüksək səviyyədə təhsil alaraq vətənə qayıtmışdır. Əldə etdiyi uğurlar onun elm ocağında tanınmış alimlərdən aldığı dərs olmuşdur. Naxçıvanın mənəvi-mədəni, ictimai-siyasi mühiti üçün zəruri hesab edilən o dövrün alim və ziyalıları kimi, Hacı Mehdi Naxçıvani də öz bilik və bacarığını nümayiş etdirmişdir.

H.M.Naxçıvanının həyatı həm iftixarlı, həm də məşəqqətli olmuşdur. 1903-cü ildən 1917-ci ilə qədər Azərbaycanın ayrılmaz tərkib hissəsi olan Naxçıvan torpağı dəfələrlə təcavüzkar ermənilərin hücumuna məruz qalmış, min cür əziyyət və işgəncələrə düçar olmuşdur. Bu zaman böyük alim öz bilik və bacarığını əsirgəməmiş, xalqı Nehrəm ətrafına toplayaraq mənfur düşməne qarşı mübarizə aparmağı məsləhət bilmiş və bu taktikadan uğurla çıxan camaat düşməne tutarlı cavab verərək erməni təcavüzkarlarının qarşısını almışlar.

Beləliklə, alimin mənalı və eyni zamanda, əzabkeş, möhnətli ömrü hicri-qəməri tarixi 1351-ci ildə (1931) Nehrəm kəndində başa çatır. Onun cənazəsi həmin kəndin qəbiristanlığı olan İmamzadə Seyid Əqil türbəsinin yanında dəfn edilmişdir. Başdaşının üzərində ərəbcə yazılmışdır: “Bu, Hacı Mirzə Mehdi qəbridir, 1351-ci il hicri-qəməri”. Görkəmli alimin qiymətli əlyazmaları, xüsusən fizika, riyaziyyat və həndəsəyə aid əsərləri ölümündən sonra sovet dövrünün qurbanı olmuş, xüsusi insanlar tərəfindən götürülərək Naxçıvandan aparılmışdır.

Nəticə

Güman etmək olar ki, Naxçıvan mədəniyyət və ədəbiyyat, o cümlədən dinşünaslıq tarixini canlandırır və yaşadan Naxçıvanın görkəmli İslam alimləri bu gün ulu əcdadlarımızın bizə miras qoyduğu milli-mənəvi dəyərlərimizi qorumaq, yaşatmaq və gələcək nəsillərə çatdırmaq üçün bilik məbədimizdir. Naxçıvanı ziyarət edən hər bir qonağın qədim el yurdunu, onun tanınmış elm adamlarının sənət əsərlərini sevməsi və doğma Naxçıvanımızı razılıq hissi ilə tərk etməsi bir daha Vətənimizin, millətimizin ölkəmizin hüduklarından kənar da tanınması və sevilməsi deməkdir. İslam, nəinki Azərbaycanda, həmçinin onun ayrılmaz tərkib hissəsi olan Naxçıvanda da özünü büruzə verməklə dünyanın geniş coğrafi ərazilərində yayılmış və hər bir bölgə bu dinin mənəvi dəyərləri ilə bəhrələnməyə çalışmışdır. Belə ki, Naxçıvanın İslam alimlərinin yaratdığı əsərlər islami dəyərlərin qorunub saxlanması Naxçıvanın mənəvi-mədəni irsinin zənginliyindən xəbər verir.

Hesab edirik ki, Naxçıvanın görkəmli İslam alimləri haqqında aparılan tədqiqatlar naxçıvanşünaslıq mədəniyyətinin, məfkurəsinin, mənəvi-mədəni irsə dair axtarışların və İslam dini dünyagörüşünün vəhdətinin fəlsəfəsini ortaya qoyur və Naxçıvan İslam aləminin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğunu bir daha isbat edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov Y.B. İslam alimləri, dünyada tanınmış azərbaycanlı müctəhidlər, ayəttullahlar – XVI-XX əsrlər. Bakı: Nurlar, 2007, 440 s.
 2. Adilov M.İ. Azərbaycan paleoqrafiyası. Bakı: Elm, 2010, 224 s.
 3. Əliyev F.M. XVIII əsrin ikinci yarısında Şimali Azərbaycan şəhərləri. Bakı: Azərb. EA nəşri. 1960, 238 s.
 4. Ərəb və fars sözləri lüğəti. Az. SSR Elmlər Akademiyasının nəşriyyatı. Bakı: 1966, 1045 s.
 5. Təربiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan (Azərbaycanın görkəmli elm, sənət adamları). Bakı: Azərnəşr, (Azərbaycan dilinə tərcümə), 1987, 464 s.
 6. Казиев А.Ю. Художественное оформление Азербайджанской рукописной книги XIII-XVII веков. Москва. «Книга». 1977.
 7. Фон Габен А. Культура письма и печатания у древних тюрков. Зарубежная тюркология. Вып. I. Москва: 1986, 432 с.
8. بخشایش دکتر عقیقی مفاخر آذربایجان. جلد اول، تبریز: نشر آذربایجان 1375 ش، ص 8

ВЫДАЮЩИЕСЯ ИСЛАМСКИЕ УЧЕНЫЕ НАХИЧЕВАНИ

РЕЗЮМЕ

В статье исследована жизнь и научная деятельность выдающихся исламских ученых Нахичевани, дана информация об их ценных трудах. Проведенные исследования дают подробную информацию об исторических корнях национально-духовных ценностей нашего народа и важной, незаменимой сфере, созданной выдающимися лицами в национальной идеологии азербайджанского народа.

Выдающиеся исламские ученые Нахичевани являются незаменимыми личностями не только для региона, но и для всего Востока.

***Ключевые слова:** Нахичевань, Ислам, выдающийся, муджтахид, ученый, религия.*

Assoc. Prof. Sabuhi Ibrahimov

PROMINENT ISLAMIC SCHOLARS OF NAKHCHIVAN

ABSTRACT

The article examines the life and scholarly works of prominent Islamic scholars of Nakhchivan and analyzes their valuable works providing comprehensive data about them. The conducted researches introduce extensive knowledge about the historical roots of national and moral values of our people and glorify a significant and rare field created by the prominent figures in the national ideology of the Azerbaijani people.

Thus, prominent Islamic scholars of Nakhchivan are invaluable figures not only for the region, but for the whole Eastern world.

***Keywords:** Nakhchivan, Islam, prominent, mujtahid, scholar, religion*

TÜRKDİLLİ QAFQAZ XALQLARININ İNCƏSƏNƏTİ VƏ İSLAM SİVİLİZASİYASI

*sənət.f.d., dos. Sehranə Kasimi,
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Memarlıq və İncəsənət İnstitutu,
Qafqaz Albaniyasının incəsənəti və memarlığı
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
sekasimi@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycan mədəniyyəti və incəsənətinin qədim və Orta əsrlər dövründə digər xalqlar ilə qarşılıqlı əlaqəsindən bəhs edilir. Elmi məqalədə Azərbaycanın renessansından, İntibah dövründən söhbət açılır. Azərbaycanın elm və incəsənət xadimləri və maarifçilərinin geniş fəaliyyəti vurğulanır. Elmi məqalədə qədim Şərq və Ön Asiya, həmçinin İran, Hindistan, Çin və başqa ölkələrin tarixi memarlıq abidələri ilə Azərbaycanın memarlıq abidələrinin oxşar və fərqli cəhətləri təqdim edilir. Elmi məqalədə əsaslı elmi mənbələrə istinad edilmişdir.

Açar sözlər: sivilizasiya, mədəniyyət, qarşılıqlı əlaqə, incəsənət, Qafqaz xalqları, antik dəyərlər, dini komplekslər.

Giriş

Məlumdur ki, xalqın mədəniyyəti nə qədər yüksək olarsa, onun incəsənəti də digər xalqlar ilə daha fəal qarşılıqlı əlaqədə olar.

Dünya sivilizasiyasının bütün parametrləri boyu Azərbaycan cəmiyyətinin – iqtisadi, siyasi və xüsusən mədəni sahələrdə inkişafı qarşılıqlı əlaqələr kontekstində böyük məna kəsb edir. Azərbaycan xalq incəsənətinin qarşılıqlı əlaqələrinin öyrənilməsi Azərbaycan mədəniyyətinin formalaşmasının konkret yollarını araşdırır, çünki Azərbaycan incəsənəti digər xalqların mədəniyyəti ilə sıx əlaqədə təşəkkül tapmışdır.

Azərbaycan xalqının mentaliteti ilə sıx əlaqədə olan daha bir məqamı qeyd edək. Azərbaycan xalqının tarixinin başlanğıcından insanpərvərlik, başqa xalqlara, digər din nümayəndələrinə qarşı dözümlülük, başqa dinlərə məxsus xalqların mədəniyyətinə, ənənəsinə hörmət onun əsas xüsusiyyətidir. Məhz bu cəhət Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafına, onun bir çox əsrlər boyu əlaqədə

olduğu fars, ərəb, türk, slavyan yaradıcılıq sivilizasiyasını dərk etməsinə və assimilyasiyasına səbəb olmuşdur.

Azərbaycan incəsənətinin regional mədəniyyət sistemləri ilə qarşılıqlı təsir səpkisində tədqiqi müasir dövrdə həm aktual, həm də vacib problemdir.

Azərbaycan incəsənətinin konkret inkişaf yolu incəsənətin əlaqələrinin tədqiqi, həmçinin müqayisəli təhlilin realizə olunması əsasında baş verir. Bu mülahizənin aktuallığı həm də onunla izah olunur ki, milli mədəniyyətlər XVI – XIX əsrlərdə milli mübadilələrin xüsusən genişlənməsinin nəticəsində mümkün olmuşdur. Nəticədə bu gün XXI əsrdə mədəniyyətin “bütöv planetar sistemi” müəyyənləşmişdir.

Sivilizasiyanın gələcəyi və eyni zamanda, Azərbaycanın da inkişafı mədəni səviyyənin, mənəvi tərəqqinin yüksəlişindən asılıdır. Odur ki, mədəni təcrübənin öyrənilməsi, yaradıcılığın tarixi qanunauyğunluqlarının tədqiqi çox aktualdır.

Azərbaycan bəşəri sivilizasiyanın qədim mənbələrindən biridir. Arxeoloji tədqiqatlar mustye və Paleolit dövrlərinə aid olan maddi-mədəni nümunələri aşkarlayır.

Azərbaycan mədəniyyəti öz üzərində dünya sivilizasiyasının – Şumer-Mesopotamiya, Kiçik Asiya, Elam mədəniyyətinin təsirini hiss edib. Bir çox əsrlər ərzində Azərbaycan tarixində “mədəni universallaşma” prosesi baş verib [1]. Başqa sözlə desək, mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqələri o qədər fəal və əhəmiyyətli idi ki, əksər halda incəsənətin üslubunu müəyyənləşdirirdi.

Sonralar Qafqaz, Kiçik Asiya, Suriya, Mesopotamiya, İran, skif xalqları ilə mədəni-tarixi qarşılıqlı əlaqələr yarandı. Zərdüştilik mədəniyyətini göstərmək kifayətdir ki, Azərbaycanın müəyyən regionlarla əlaqəsi sübuta yetsin.

Azərbaycan ərazisindəki antik dövlətlər – Midiya, Atropatena və Albaniya öz yerini üç əsas mərhələ keçən Orta əsrlərin mədəni təkamül tarixinə verdi. Birinci mərhələ - III-XI əsrlər feodal mədəniyyətinin formalaşması ilə əlaqədardır. Bu mərhələ çərçivəsində Azərbaycan dünyanın üç sivilizasiyası – İran Sasaniləri, Ərəb xilafəti və Səlcuq İmperiyası ilə qarşılıqlı təsirdə olub.

Qarşılıqlı mədəni əlaqə, iqtibas etmək, mədəni qarşılıqlı mübadilə, assimilyasiya prosesləri Azərbaycan xalqının, onun mədəniyyətinin cəmləşməsində həlledici rol oynayıb. Belə ki, Azərbaycanın Sasanilər dövlətinin tərkibinə daxil olması Atropatena və Albaniya əhalisinin inteqrasiyasını müəyyənləşdirdi. Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri Azərbaycan mədəniyyətini inkişafa doğru apardı. Ərəb – müsəlman mədəniyyəti bu prosesi gücləndirdi. Burada türkdilli, qafqazdilli, irandilli və ərəbdilli tayfaların Azərbaycan xalqına qovuşması haqqında danışmaq olar. XI əsrdə türkdilli təsir gücləndi.

XII əsr, haqlı olaraq, Azərbaycan renessansı dövrü hesab edilir. Məhz bu dövrdə Bakı, Gəncə, Şamaxı, Naxçıvan, Təbriz kimi Azərbaycan şəhərləri inkişaf etdi. Astrologiya, riyaziyyat, təbiətşünaslıq, fəlsəfə, tibb və digər bu

kimi elm sahələri tərəqqiyə nail oldu. Bu tərəqqi, əlbəttə, mədəni qarşılıqlı əlaqə faktoru olmadan mümkün deyildi.

İran, Suriya, Misir, İraq və digər ölkələrlə əlaqə fəal idi. Belə ki, XII əsrdə Marağada Nəsirəddin Tusinin tikdirdiyi astroloji rəsədxanada, 20 000 kitabı olan kitabxanada Azərbaycan alimləri ilə yanaşı, İrandan, Suriyadan, Hindistandan, Çindən gəlmiş alimlər də işləyirdilər. Şərqdə “Darül-şəfa” (“Şəfa evi”) şəhərciyi çox məşhurlaşmışdı. Bir növ, “beynəlxalq tədris-təhsil kompleksi” fəaliyyət göstərirdi ki, burada ən müxtəlif elmlər – humanitar elmdən başlamış – fəlsəfə, tarix, din, məntiq, riyaziyyat kimi, həmçinin astronomiya, tibb, təbiətşünaslıq öyrənilirdi.

Azərbaycan renessansı

Azərbaycan renessansı dövründə musiqi, ədəbiyyat yüksək tərəqqi etdi. Gözəl memarlıq abidələri inşa olundu. Ərdəbildəki Şeyx Səfiəddin dini kompleksini, Təbrizdəki Göy məscid və Xan sarayı tikilisini, Bakıdakı Şirvanşahlar sarayını misal göstərmək kifayətdir.

Azərbaycan renessansının keyfiyyət əlaməti onda idi ki, o, yalnız özü-nəməxsus antik dəyərlərin dirçəldilməsi sayəsində deyil, həm də Klassik və Ellin dövründə yaradılmış yunan – Roma dəyərlərinin milli mədəniyyətə inteqrasiyasını ehtiva edirdi.

Azərbaycan renessansı klassik İslam mədəniyyəti çərçivəsində toplanmış müxtəlif etnik sosial zəkaların davranış və həyat tərzinin mədəni universallaşmasına imkan yaradırdı. Orta əsrlər Azərbaycanının mərkəzi şəhərlərinin daxili və xarici əlaqələrinin geniş inkişafı şəraitində baş verən bu mədəni proses feodal tənəkkür tərzində yeni zamanın dünyagörüşünə keçidin ilk rüşeymi oldu [2].

Alimlərin rəyinə görə, Azərbaycanın Orta əsrlər dövrü qarşılıqlı mədəni əlaqələrin xüsusi fəallığı ilə seçilirdi. Fars, ərəb, türk sivilizasiyasının ümum-mədəni dəyərlərindən təsirlənmə yerli ənənələri zənginləşdirdi, Azərbaycan mədəniyyətinə təkrarolunmaz görkəm verdi.

Azərbaycanda qədim, islamaqədərki ənənənin İslam mədəniyyətinə uyğunlaşması yeni tarixi şəraitdə mədəni inkişaf yolu ilə gedirdi. Daha sonra isə Azərbaycanın tarixi mədəniyyətində oturaq etnosun yeni köçəri türk etnosları ilə daha artıq əsaslı qarşılaşması nəzərə çarpır. Bütün bunlar incəsənətin qarşılıqlı əlaqələri, yeni əsərlərin, yeni üslubların, cərəyanların təşəkkülünə imkan yaradırdı.

Eyni zamanda, Qafqaz, Mərkəzi Asiya, Avropa, İraq, Hindistan, Rusiya, Şərqi Ərəbistan və Bizans dövləti ilə qarşılıqlı mədəni tranzit əlaqələri vacib faktor kimi qeyd edilməlidir.

Azərbaycan diplomatlarının uğurları da həmçinin xatırlanmalıdır. Belə ki, XV əsrdə Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin müdrik fəaliyyəti sayəsində Azərbaycan Rusiya dövləti, İtaliya, Macarıstan, Avstriya, Polşa və digər Avropa dövlətləri ilə diplomatik əlaqədə olmuşdur.

XII əsr, eyni zamanda, Azərbaycanın mədəni renessansı sayılır. Şəhərlərin inkişafı, iqtisadi yüksəliş antik fəlsəfənin öyrənilməsinə, elmin, incəsənətin əsaslarını dərk etməyə marağı artırırdı. Nizami Gəncəvi, Bəhmənyar, Xaqani Şirvani, Əbül Həsən Şirvani, Səfiəddin Urməvi, Əcəmi Naxçıvani, Qətran Təbrizi, Mahmud Şəbüstəri, Nəsirəddin Tusi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzulinin əsərləri qarşılıqlı əlaqələr və mədəni təmaslar barədə informasiyanı zənginləşdirir. Söhbət, əsasən, antik, ərəb – müsəlman, fars, türk mədəniyyətinin nailiyyətlərindən yaradıcı tərzdə istifadədən gedir.

Azərbaycanın humanitar elmi hələ də mədəniyyətin qarşılıqlı əlaqələri probleminə müraciət edir. Onlar daha çox aktual və zəruridir. Əgər Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı, dilçiliyi, şərqşünaslığı, tarixi, fəlsəfəsi mədəniyyətin qarşılıqlı əlaqələri üzrə çoxlu material toplanmışsa, şənətşünaslıqda bu yönlü işlərə hələ az təsadüf edilir.

Azərbaycan maarifçiləri

Bununla bərabər, hələ XIX əsrin sonunda Azərbaycan maarifçiləri bu məsələyə müraciət etmişlər. Özlərinin ensiklopedik biliklərinə, digər dövrləri mənimsəmələrinə əsaslanaraq, onlar dünya mədəniyyətinin təcrübəsinə müraciət edir və bu halda onu doğma Azərbaycanın mədəniyyəti ilə müqayisə edirlər. Onlar nəinki öz mədəniyyətlərinə, həmçinin digər xalqların mədəniyyətinə də hörmətlə yanaşırdılar.

Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, xüsusilə dünya sivilizasiyasına və bəşər mədəniyyətinə müraciət xarici dilləri öyrənməklə sıx əlaqədə olub. Belə ki, hələ o zaman A. Bakıxanov rus, fars dillərinin öyrənilməsinə əsas götürən müsəlman məktəbinin təsis olunma layihəsinin müəllifi idi.

XIX əsrin digər böyük maarifçisi, şərqşünas, Kazan Universitetinin fəlsəfə fakültəsinin professoru və dekani olmuş Mirzə Kazım bəy bir çox ölkələrin elmi elitası ilə sıx əlaqədə olub. Onun Peterburq Universitetinin ilk dekani, Peterburq Akademiyasının müxbir üzvü, Britaniya Kral Cəmiyyətinin həqiqi üzvü, Parisdəki Asiya cəmiyyətinin üzvü, Amerika oriyentalistlər cəmiyyətinin müxbir üzvü, Boston, ABŞ, Alman Ornamentalistlər Cəmiyyətinin üzvü, Peterburqdakı Elmlər Akademiyasının iki dəfə “Demidov” mükafatının laureatı kimi elmi və fəxri adlarını sadalamaq kifayətdir.

Mirzə Kazım bəy deyirdi: “Çoxdan sübut olunub ki, xalqın qədimliyinin tədqiqində həqiqi nailiyyətə dillərin öyrənilməsindən yaxşı rəhbər yoxdur: bu,

bilik xəzinəsinə yeganə yoldur”[3]. Bu minvalla müasir Azərbaycanın müqayisəli sənətşünaslığında əsaslı dəyişikliklər meydana çıxır.

Azərbaycan maarifçilərinin dünyanı anlayış tərzinin xüsusiyyəti yalnız Avrasiya mədəniyyətini bütöv, tam kimi dərk etməsi ilə bağlı deyil. Onlar, eyni zamanda, dünyanı və bəşəri sivilizasiyanı üzvi surətdə, bütöv bir tam şəkildə qəbil edirdilər. Dünyanı qlobal sistem kimi başa düşür və məhz bu məsələyə münasibətdə onların mövqeyinin humanitar elmin bugünkü inkişafı üçün aktuallığı açıqlanır. Azərbaycan maarifçilərinin təcrübəsinə müraciət incəsənətlərin qarşılıqlı əlaqələri kimi problemin perspektivliyini göstərir.

Azərbaycan maarifçilərinin ensiklopedik biliyi onlara Orta əsr Şərq mədəniyyəti xəzinəsinə, antik müəlliflərin əsərlərinə, Avropa İntibah dövrü sənətkarlarının təcrübələrinə və rus maarifçilərinə əsaslanmağa imkan vermişdir. Azərbaycan maarifçilərinin nəzəri modeli özlüyündə yuxarıda adları çəkilən halların üzvi sintezini təşkil edirdi. Beləliklə, söhbət Azərbaycan mədəniyyəti ilə Avropa və Rusiya mədəniyyətinin əldə etdiyi qabaqcıl mədəni dəyərlərin qovuşmasından gedir.

Məşhur Azərbaycan maarifçisi Seyid Əzim Şirvani Bağdad və Dəməşqdə oxuyub və ərəb mədəniyyətini onun ilkin mənbələrindən öyrənmişdi. S.Ə.Şirvani öz əsərlərində digər xalqların mədəniyyət və dillərini öyrənməyi təkidlə tələb edirdi.

Bu baxımdan, Azərbaycanın digər böyük xadimi – M.D.Topçubaşovun adını və onun reqliyalarını sadalamaq yerinə düşər. Belə ki, M.D.Topçubaşov Peterburq Universitetində Şərq elmləri üzrə dərslər deyib, London Kral Asiya Cəmiyyətinin üzvü olub.

Üzeyir Hacıbəyli bu sıraya aiddir. Özünün “Azərbaycanda musiqi maarifçiliyi məsələləri” məqaləsində Azərbaycan musiqisinin böyük klassiki ilk dəfə müxtəlif musiqi mədəniyyətlərinin estetik prinsiplərinin qarşılıqlı təsirinin həyati vacibliyini və labüdlüyünü əsaslandırır. Bu prinsipə əsasən dünya musiqi sənəti inkişaf edir [4]. Ən mühüm cəhət ondan ibarətdir ki, Üzeyir Hacıbəylinin bütün yaradıcılığı, elmi, təşkilati və publisistik fəaliyyəti Şərq və Avropa musiqi sistemlərinin yüksək dərəcədə sintezindən ibarət olduğuna əyani sübutdur.

Ədəbiyyat və incəsənət xadimlərinin, son halda – bütün Azərbaycan xalqının rus mədəniyyətinə (həmçinin digər xalqların - ərəb, fars, yunan və b.) marağı diqqətəlayiqdir. Xalqın daxili idrak tarixi prosesinin tələbləri və mənəvi vüsəti nəticəsində müəyyən tarixi mərhələdə inkişaf etmiş xalqların nümayəndələri tərəfindən, xüsusən elmi meyil determinizə olur: böyük və müdrik xalqlar həmişə böyük bəşəri biliklərə ehtiyac duyurlar.

Alimlərin haqlı rəyinə görə mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqələri əsasında milli mədəniyyətlərin inkişafı, xüsusən, dünya sivilizasiyasının inkişaf etmiş ölkələrinin qabaqcıl təcrübələrini iqtibas etmə Azərbaycanında müasir elm və

mədəniyyətin inkişafı üçün böyük məna kəsb edir. Məlumdur ki, dünya mədəniyyətinin tarixi özlüyündə ideya, bilik, elmi nəzəriyyə və s. tükənməz mənbələri təmsil edir. Bununla bərabər, həmin zəngin biliklərin istifadə olunması ciddi seçim sisteminə əsaslanmalıdır. Bununla belə, Azərbaycan mədəniyyəti tarixində toplanmış biliklərin incəsənətin qarşılıqlı əlaqələri vasitəsilə öyrənilməsi mümkündür.

Deyilənlər əsasında, Azərbaycan humanitar elmində, xüsusən sənətşünaslığında incəsənətin qarşılıqlı əlaqələrinin öyrənilmə probleminin aktuallığı aydın tərzdə aşkarlanır.

Qeyd etmək lazımdır ki, həm ərəb – müsəlman, həm türk bədii mədəniyyəti özlüyündə Şərq incəsənətinin universallığını ehtiva edir. Həm ərəb müsəlman, həm türk bədii mədəniyyətinin hər bir ölkənin və xalqların yaradıcılığına əsaslı qarşılıqlı təsiri olub. Etno-mədəniyyətin milli özünəməxsus xüsusiyyətinin formalaşma təsiri nəticəsində mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri, qarşılıqlı əlaqələri incəsənətdə inkişaf prosesinə təkan verərək, bədii yaradıcılıqda yeni qolların yaranmasına yol açdı.

Bəşəriyyətin tarixi sübut etmişdir ki, heç bir xalq digər xalqlarla qarşılıqlı əlaqədə olmasa, yaşaya və inkişaf edə bilməz və onlarla kontaktı, qarşılıqlı əlaqəni, başqa xalqların nailiyyətlərini nə qədər səmərəli, geniş istifadə edərsə, onun inkişafı bir o qədər sağlam olar. Ümumbəşəri mədəniyyətin yaranması müxtəlif xalqlar mədəniyyətinin eyniləşdirilməsi deyil, onların ahəngdar qarşılıqlı təsirlənməsi və regional və milli mədəniyyətlərinin qarşılıqlı asılılığı ilə bağlıdır.

Hər bir mədəniyyətin öz dəyəri, özünün səciyyəvi və nadir nailiyyətləri var. Skandinav, roman, anqlo-sakson, slavyan, türk, sintoist, Asiya və b. müxtəlif növ milli mədəniyyətlərin timsalında görünür ki, müasir dünyada milli mədəniyyətlərin əhəmiyyəti artır, hər biri xüsusi halda dünya inkişafını yaradıcı tərzdə qəbul edir və ümumbəşəri mədəniyyətin yaranmasına öz töhfəsini verir” [5].

Qeyd etmək lazımdır ki, müxtəlif dövlətlər arasında mədəniyyətin başqa sahələrdə də qarşılıqlı əlaqəsi həmişə baş verib. Onlar həm əvvəlki dövrlərdə, həm də hal-hazırda müxtəlif ölkələrin inkişafında fəal rol oynayıb və oynayır. Təbiidir ki, onlar dünya tarixinin hər bir mərhələsində həyatı tətbiq üsullarının səciyyəvi və istiqamətinə görə fərqlənmişdirlər.

Məlumdur ki, hələ qədim zamanlarda ayrı-ayrı tayfalar arasında antik cəmiyyətin sosial-ictimai inkişafına böyük təsir göstərən ticarət və mədəni əlaqələr mövcud idi. İlk mərhələdə bu əlaqələr natural mübadilə formasında idi. Zaman keçdikcə, mürəkkəb coğrafi şərait və təbiət maneələrinə baxmayaraq, müxtəlif xalqlar arasındakı iqtisadi və mədəni əlaqələr daha da genişlənməmişdir. Sınıf cəmiyyət və dövlət yarandıqdan sonra, ticarət-iqtisadi əlaqələr yeni təkan aldı və beynəlxalq məna kəsb etdi. Sonuncunun artmasının nəticəsində

isə xalqlar bir-birini daha yaxından öyrənir, mədəni və iqtisadi sahələrdəki nailiyyətləri ilə tanış olurlar.

Azərbaycan – bəşər sivilizasiyasının qədim diyarı kimi

Azərbaycan – bəşər sivilizasiyasının qədim diyarlarından biridir. Azərbaycan xalqı onun torpağında və regionunda mövcud olan qədim mədəniyyətlərin (Kür – Araz, ellin, skif, alban və b.) məkanıdır. Onun dünyagörüşü mədəniyyətlərin sintezi və ölkədə əsrlər ərzində mövcud olan bir çox dinlərin – Bütperəstlik, Zərdüştlük, Xristianlıq və türk xalqlarındakı Şamanizm istisna edilmədən islam əsasında formalaşmış.

Azərbaycan mədəniyyətinin çoxəsrlik inkişaf yolunu, ölkənin çətin taleyini onun yerləşdiyi məkan müəyyənləşdirirdi. Qədim Şərqlə Qərb arasında körpü rolunu oynayan Azərbaycan strateji baxımdan güclü qonşularının diqqətini cəlb edir və onlar təbii sərvətlərlə zəngin olan ölkə ilə rəqabət aparırdılar.

Ölkəmizin ərazisində aparılan arxeoloji qazıntılar yerli tayfalardan Qədim Şərq və Ön Asiya, həmçinin Suriya, Finikiya, Misir, Assuriya, Mesopotamiya, İran, Hindistan, Çin və başqa ölkələrlə əlaqəni aşkarlamışdır. Əldə olunan materiallar əsasında onların yüksək özünəməxsus məişət mədəniyyətinə malik olduqları sübuta yetirilir.

Azərbaycan incəsənətinin özünəməxsus cəhətlərini parlaq tərzdə açıqlayan əsərlər əksər hallarda Şərqlin ərazisi bizə yaxın olan ölkələrinin incəsənəti ilə qovuşur. Sabit əsasa malik olan Azərbaycanın avtohton mədəniyyəti kifayət qədər ziddiyyətli səciyyəyə malik Aralıq dənizi, Yaxın Şərq, Qafqaz və b. müxtəlif keyfiyyətli bədii yaradıcılıq növlərinin modifikasiyasını bütün zəngin lokal variantları ilə əhatə edir. Antik və erkən Orta əsr Azərbaycanında (eyni zamanda, Cənubda və Şimalda) çoxdilli, dini, “mənəvi mədəniyyət subyektinin etnopsixoloji xüsusiyyəti... əkinçilik sivilizasiyası və dağ-səhra köçəriləri üçün səciyyəvi olan meyillərdən bədii ideyanın, incəsənətin bütün növ müxtəlifliyində təkrar olunmaz üsulun təcəssümü ilə fərqlənirdi...” [6]. Azərbaycan mədəniyyət ənənəsinin əsas müddəalarının formalaşması belə baş verirdi, bu da “fövqəladə sinkretiklik, hətta bütün dünyanın erkən sivilizasiyasında nadir təsirlə” şərtlənirdi [7].

Azərbaycan hələ qədim zamanlarda antik müəlliflərin diqqətini cəlb edirdi. Azərbaycanın beynəlxalq qarşılıqlı əlaqələri haqqında müəyyən məlumatlara yunan və Roma alimlərinin, xüsusən Herodot, Strabon, Ptolomey, Arrian, Plini, Tassit, Yuli Solin və bir çox digərlərinin əsərlərində təsadüf edilir. Bu müəlliflərin məlumatları qədim Azərbaycanın iqtisadi vəziyyəti, ticarəti, ticarət yolları və mədəni əlaqələri haqqında bir qədər təsəvvür yaradır.

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim Azərbaycanın beynəlxalq qarşılıqlı əlaqələrinin problemlərinin öyrənilməsində, həmçinin onun ərazisində XIX əsrdə başlanmış arxeoloji qazıntıların və bu qazıntıların öyrənilməsinə həsr edilmiş tədqiqatlar vacib mənbədir. İbtidai icma, Antik və Orta əsr maddi və mənəvi-mədəni abidələrinin təhlili Azərbaycan alimlərinə b.e.ə. V – IV minilliklərdən başlayaraq, Azərbaycanın digər ölkələrlə nisbətən sıx əlaqələrinin mövcud olmasını təsdiq etməyə imkan verir.

Azərbaycanda yerli – Atropatena və Albaniya dövlətlərinin yaranması Ellin dövrünə aiddir. Cənubi Azərbaycanın və Şimali Azərbaycanın daha çox ərazisi Atropatena tabeliyində idi. Məhz Midiyanın birinci çarı Atropatın bacarığı və diplomatik qabiliyyəti sayəsində o, müstəqillik qazandı. Makedoniyalı İsgəndər yalnız ölkənin sərhədinə yaxınlaşdı, Atropatena torpağına qədəm basmadı. İ.Əliyev (tədqiqatçılarımız) yazır: “Atropatena dövlətinin yaranması və inkişafı ellin dövrünə təsadüf edir, bu dövrdə Ellin və Şərq mədəniyyətinin bir-birinə qarşılıqlı nüfuz etməsi baş verirdi. Atropata yunan dini ayinləri, müxtəlif institutlar və danışıq keçirdi, lakin bu təsir qonşu ölkələrə nisbətən az idi” [8].

Mürəkkəb tarixi proseslərlə əlaqədar Azərbaycanda və digər Şərq ölkələrində türk tayfalarının məskunlaşması aşıq yaradıcılığına xas olan etnik janrların formalaşmasını şərtləndirir. Eposun ilkin xronoloji inkişaf mərhələsinin nümunəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ən qədim türk (oğuz) abidəsidir. O, hətta XV əsrin ədəbi işlənməsində özlüyündə türk xalqlarının cəngavər mahnılarını təmsil edib. Dastan öz əsasını IX – X əsrlərdə Sırdərya ovalıqlarında və Uralətrafi səhralardakı köçəri oğuzlardan götürmüş, lakin bir qədər sonra oğuzların bir hissəsinin XI əsrdə Səlcuq sülaləsinin Sultanının başçılığı altında Zaqafqaziya və Anadoluda tam formalaşmışdır.

Dastanın türkmən, qazax, türk (Anadolu), özbək kimi bir çox türk xalqlarının epik irsində öz variantları var. Azərbaycan dastanında “digər türk epos nümunələrindən və ilk növbədə, özbək və qırğız eposlarından fərqli olaraq, özlüyündə qəhrəmanlıq, tarixilik, mifoloji kimi xalq qəhrəmanlıq nağılların transformasiyasını təmsil edirlər”. Alimlər üslub və bədii xüsusiyyətlərin təhlili əsasında “Kitabi-Dədə Qorqud”u bütünlüklə Azərbaycana aid edirlər [9].

XII və XIII əsrin əvvəllərinə Yaxın Şərq ölkələrində “müsəlman İntibahı”nın yüksək nöqtəsi kimi baxılır. A. Hacıyevin (tədqiqatçılarımızın) fikrincə, Azərbaycan intibahı Atabəylər (1134-1225) və Sasanilər (1501-1590) dövlətlərinin dövrü arasındakı üç mərhələni – XII – XIII əsrin əvvəli, XIII – XIV və XV – XVI əsrləri əhatə edir [10].

Ümumilikdə, bu dövr Azərbaycan dövlətçiliyinin, şəhərlərinin, sənətkarlıq və ticarət mərkəzlərinin sosial-iqtisadi çiçəklənməsi, Çin və Hindistandan, Şimali Afrika və Aralıq dənizinin Avropa hissəsinə, Ərəbistandan Şimali

Avropaya qədər bir çox ölkələrlə geniş mədəni əlaqələrinin inkişafı ilə səciyəyənlir.

Həmin mərhələdə M.Şəbüstəri, N.Tusi, A.Bakuvi, Ə.Marağayi, M.Naxçıvani kimi alimlərin simasında təbiətşünaslıq və ictimai elmlər böyük yüksəliş yaşamışdır. Azərbaycan memarlığı, şəhərsalması (Naxçıvan, Şirvan məktəbi), Təbriz miniatür məktəbi (C.Mahmud, K.Behrudi, M.Təbrizi və b.) inkişaf tapır. Azərbaycanın “poeziya məktəbi” ümumdünya şöhrət qazanmış Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli, İmaməddin Nəsimi kimi parlaq şair – filosoflar pleyadasını yaratmışdır. Musiqi sahəsində də həmçinin əhəmiyyətli inkişaf müşahidə olunur, şifahi ənənəli professional musiqinin klassik əsasları formalaşır, musiqi – nəzəri fikir özünün yüksək çiçəklənməsinə nail olur.

Orta əsrlər – Azərbaycan intibahı

İntibah mədəniyyəti qapalı ola bilməzdi, ona görə də Azərbaycan intibah mədəniyyətini geniş kontekstdə Çin, Hindistan, Orta Asiya, Zaqafqaziya, fars, ərəb, bizans, qədim yunan, Avropa fəlsəfəsi, bədii estetik mədəniyyəti ilə əlaqədə nəzərdən keçirmək lazımdır.

Məlumdur ki, 1259-cu ildə N. Tusinin rəhbərliyi ilə dünya əhəmiyyətli Marağa rəsədxanası tikildi. Orada yerli alimlərlə bərabər müxtəlif ölkələrdən, həmçinin Çin və Hindistandan olan alimlər də çalışırdılar. Rəşid əd-Dinin Təbrizdə tikdirdiyi xəstəxanada Hindistandan, Çindən, Suriyadan, Misirdən olan 50-dən artıq həkim-cərrah və başqa mütəxəssislər işləyirdilər. Qonşu ölkələrdən dəvət olunmuş böyük alim – tarixçilər qrupu Rəşid əd-Dinin “Came-ət-təvahir”in tarixi üzrə fundamental əsərin yazılışında iştirak etdilər. Nəzərdən keçirilən dövrdən gətirilmiş epizodik məlumatlar Azərbaycanın bir çox dövlətlərlə sıx əlaqədə olduğunu sübuta yetirir.

Azərbaycanın Ön Şərq xalqları ilə sıx mədəni qarşılıqlı münasibətini memarlıq abidələri təsdiqləyir. Misal üçün, Azərbaycanın qülləli mavzoleylərinin, Xəzərin cənub sahili boyu Xorasanın parlaq ifadəli memarlıq quruluşunun Orta və Kiçik Asiya memarlıq abidələrində təsirini görmək olar. Qeyd edək ki, Azərbaycanın bir sıra şəhərlərindən çıxan memarlar müxtəlif yollarla Kiçik və Orta Asiyaya düşərək və orada müxtəlif şəhərlərin inşasında iştirak edib, onların formalaşmasına və memarlıq görünümünə müəyyən dərəcədə təsir göstərirlər. Bayıl daşlarının dekorativ frizi, Gürcüstan, Dağıstan, Rusiyanın Vladimir Suzdal və Kiçik Asiyadakı Konya sultanlığının bir sıra relyefli abidələrinin məlum paralelliyi haqqında L.Bretanitski öz yazılarında qeydlər aparmışdır [11]. Şirvanşahların “divanxanası”na – mərkəzi pavilyonuna yaxın analogiya olaraq, Hindistanın paytaxtı Dehlidəki Sikandara Lodi mavzoleyini, Axlatedəki Bayandara mavzoleyini və Dərbənddəki Orta qapı, memarlıq formalı tağlı oyuqlu darvazanın adlarını çəkmək olar. Ön Şərq əyalətləri arasında

mədəni əlaqələr oxşar memarlıq - bədii halları, bununla bərabər əyalətlərin ənənələrinin kompozisiya həllərinin spesifikasını, hətta memarlıq motivlərinin və formalarının orijinal şərhini, özünəməxsus üsullarını müəyyənləşdirdi.

Bu dövrün musiqi nəzəri fikri əl-Farabi, İbn Sina, Cami (Orta Asiya), İsfahani, əl-Şirazi (İran), əl-Ürməvi, Marağayi (Azərbaycan) kimi böyük musiqi alimlərinin əsərlərindəki klassik universal sistemlə formalaşaraq, İran, Zaqafqaziya, Orta Asiya və b. xalqların nailiyyətlərini mənimsəyirdi.

Nəticə

Beləliklə, İntibah dövrünün əvvəlində işğalçılar mədəni təsiri məhdudlaşdırır, sonra isə müxtəlif etnomədəniyyətlər sintezi yerli ənənələrin hakim mövqelərinin rolu əsasında qarşılıqlı münasibətlərə səbəb olur. “XIII – XIV və XV əsrin birinci yarısında müxtəlif mədəni paradigmalara yanaşı yaşayırdılar (yeni uzaq şərq – çin, uyğur, monqol və çoxdan qəbul edilmiş Yaxın və Uzaq Şərqlə əlaqədar olanlar, həmçinin bir sıra başqaları). Bu dövrün ən qızğın vaxtı Şah İsmayılın hakimiyyəti zamanı bütün dəyərli mənbələr vahid etno-mədəni mənbəli axarlara qarışıdı” [12].

I Şah İsmayılın dövründə ölkənin siyasi məqsədi və mədəniyyəti Azərbaycan dövlətçiliyinin təsdiqlənməsi ilə əlaqədar olmaqla bərabər, ümumi etnik özünüdərkə, milli ənənələrə əsaslanırdı. XVI – XVII əsrlərdə Azərbaycanın siyasi, iqtisadi və mədəni əlaqələri yaxın və uzaq qanunları ilə daha da artıq genişləndi və dərinləşdi, Azərbaycan mədəniyyətinin məşhurlaşması və musiqi mədəniyyətinin yüksək səviyyəyə çatmasını həmin dövrdə ölkəyə gəlmiş Avropa səyahətçilərinin yazıları sübuta yetirir. Onların arasında Adam Olearinin, Y. Streysin, E. Kempferin adlarını çəkmək olar. Səyahətçilər qeydlərində Azərbaycan musiqi alətlərinin materialına, hazırlanma tərzini və üsuluna ciddi diqqət yetirir, bir çox xalq bayramları, adət-ənənələri, musiqinin müşayiəti ilə aparılan tədbirləri təsvir edilir.

XVI–XVII əsrlərdə Azərbaycanın musiqi mədəniyyəti zənginləşdi, yeni təsniflər, rənglər yaradıldı, klassik muğam sənəti, aşıqların musiqi – poetik yaradıcılıqları çox inkişaf etdi. Azərbaycan xalq yaradıcılığının bu dövrdəki poetik nümunələrindən biri Koroğlu haqqında qəhrəmanlıq dastanı oldu. Qeyd edilməlidir ki, “Koroğlu” ölkə hüdudlarından kənara çıxaraq, bir çox türkdilli – türkmən, türk (Anadolu), özbək, qaraqalpaq, həmçinin gürcü, tacik və b. xalqlarda məşhur oldu.

Beləliklə, biz Azərbaycan mədəniyyətinin qədim və Orta əsr dövründə tarixi qarşılıqlı əlaqələrinin bir çox variantlarını təqdim etdik. Çoxəsrlik tarixə malik olan Azərbaycanın qarşılıqlı mədəni əlaqələri XXI əsrdə də davam edib, yenidən başlamış minillikdə də mükəmməl əsaslarla fəaliyyət göstərir.

ƏDƏBİYYAT

1. Мамедов Ф.Т. Международное культурное сотрудничество, как фактор общественного прогресса в Азербайджане. // Азербайджан в международных многосторонних взаимосвязях. Доклады II Бакинского международного симпозиума, 22-24 ноября 1995 г. Баку, Элм, 1997. с.224-227.
2. Мамедов Ф.Т. Культурология. Вопросы теории и истории (Материалы к лекциям и семинарам. Статьи, доклады и выступления). Баку, Абилов, Зейналов и сыновья. 2002, 534 с.
3. Казем-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985.
4. Гаджибеков У. Музыкально – просветительские задачи Азербайджана. Баку, «Искусство», 1921, №1.
5. Мамедов Ф.Т. Мировая культура и азербайджанское самосознание.// «Milli özünüdərkətmə» beynəlxalq elmi kollokviumunun tezisləri. Bakı, AMEA-nın nəşri, 1999. с.153-158.
6. Алекперова Н.И. Музыкальная культура Азербайджана в древности и раннем средневековье. Баку, Азернешр, 1995. 112 с.
7. Аббасов А.С. К вопросу о стиле мышления азербайджанской культурной традиции. // Qədim və orta əsrlərdə Azərbaycan bədii mədəniyyətinin yaranmasının və inkişafının sosial aspekti. Respublika elmi-praktik konfransının materialları. Bakı, 15-16 may, 1990, с.70-72.
8. Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, Азернешр, 1989. 295 с.
9. Фейзуллаева А. «Китаби – Деде Горгуд» как совершенный образец отражения тюркских эпических традиций. // Азербайджан в многовековых многогранных культурных взаимосвязях. Сборник докладов IV Бакинского международного симпозиума, 4-6 июля 1998 г. Баку, Насир, 1999. с.61-66.
10. Гаджиев А.А. Проблемы изучения Азербайджанского Ренессанса. // Проблемы Азербайджанского Ренессанса. Баку, Элм, 1984. с.3-24.
11. Бретаницкий Л.С., Веймарн Б.В. Искусство Азербайджана IV-XVIII веков. М., Искусство, 1976, 272 с.
12. Nəsnəpur – Kərimova S. Azərbaycan və İran “Çahargah” muğamının müqayisəli təhlili. Sənətsünaslıq namizədi ... dis.avtoreferatı. Bakı, 1996, 24s.

д-р филос. по искусствоведению, доц. Сехрана Касими

ИСКУССТВО ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ КАВКАЗА И ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена взаимосвязи культуры и искусства Азербайджана с другими народами в древний и средневековый период. В научной статье рассказывается о Ренессансе и эпохе Возрождения Азербайджана. Подчеркивается обширная деятельность ученых, деятелей искусства и образования Азербайджана. Здесь представлены схожие и отличительные черты архитектурных памятников Азербайджана с историческими архитектурными памятниками древнего Востока и Азии, а также Ирана, Индии, Китая и других стран. В данной научной статье приведены ссылки на основательные научные источники.

Ключевые слова: цивилизация, культура, взаимосвязь, искусство, народы Кавказа, древние ценности, религиозные комплексы.

Assoc. Prof. Sehrana Kasimi

THE ART OF THE TURKIC-SPEAKING PEOPLES OF THE CAUCASUS AND ISLAMIC CIVILIZATION

ABSTRACT

This article is dedicated to the interrelation of Azerbaijani culture and art with other peoples in ancient times and medieval periods. It sheds light on the Renaissance period in Azerbaijan. The wide activity of Azerbaijani scientists, artists and educators is accentuated.

Similar and various features of architectural monuments of Azerbaijan and ancient East and Asia, as well as Iran, India, China and other countries are analyzed in the paper. The study refers to comprehensive scholarly sources.

Keywords: civilization, culture, interrelation, art, Caucasian peoples, ancient values, religions complexes

AZƏRBAYCANIN DÜNYAYA ÖRNƏK OLAN MÜASİR TOLERANTLIĞI, DİNİ, ETNİK RƏNGARƏNGLİYİ KEÇMİŞDƏN BU GÜNƏ (ŞİRVANŞAHLAR DÖVLƏTİNİN NÜMUNƏSİNDƏ)

*t.f.d., dos. Elmira Cəfərova,
AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu
shirvan_baki@mail.ru*

XÜLASƏ

Azərbaycanın dövlətçilik tarixində xüsusi yer tutan Şirvanşahlar dövləti (IX–XVI əsrlər) dini-etnik müxtəlifliyi ilə daim seçilmişdir. Burada türk, Qafqaz, İrənmənşəli etnoslar, Musəvi, Xristian, İslam dininə mənsub icmalar əsrlər boyu həmrəylik şəraitində yanaşı, birgə yaşamışlar. Etnik qruplar və dini icmalar arasında daim mehribanlıq, tolerantlıq, dözümlülük mövcud olmuş, milli və dini zəmində heç bir zaman qarşıdurma olmamışdır.

Şirvanşahlar dövlətinin əhalisinin əksəriyyətini müsəlman əhali təşkil etmişdir. Qafqazda ən qədim iki məscid bu dövlətin ərazisində mövcud olmuşdur - Dərbənd Cümə Məscidi və Şamaxı Cümə Məscidi. İslam dininin tam üstün mövqeyinə baxmayaraq, uzun əsrlər boyu əhali müxtəlif dini etiqadlarını, inanclarını qoruyub saxlamışdır.

Ayrı-ayrı heyvan və quşların təbiət və səmavi qüvvələrin təmsilçisi olmasına, onların müqəddəsliyinə inanclarını əhali əsrlər boyu yaşatmışdır. Arxeoloji tədqiqatlar zamanı tapılan Şirvanşahlar dövlətində istehsal olunmuş məişət əşyaları, qəbir daşları üzərində öküz, qoyun, ilan, əjdaha, at, qoç və digər heyvanların surətini əks etdirən elementlər aydın görünür. Astral sitayişlər, müqəddəs ağaclara, daşa, oda sitayiş əski inancların izi olaraq bölgə əhalisinin yaddaşında və əl işlərində saxlanılmışdır.

Orta əsrlərdə Şirvanşahlar dövlətində İslam mədəniyyətinə aid dini tikililər – məscidlər, minarələr, mədrəsələr, xanəqahların bir qismi hazırda dövlət tərəfindən qorunur, bərpa edilir. Şərq memarlığından spesifik əlamətləri ilə fərqlənən Şamaxı, Şabran və Bakı məscidləri heykəltəraşlıq tariximizin bənzərsiz nümunələridir.

Şirvanşahlar dövlətində fərqli etnoslar, müxtəlif dinə mənsub insanlar əsrlərlə birlikdə yaşamış, maddi-mənəvi mədəniyyət nümunələri yaratmış, dillərini, dinlərini qoruyub saxlamış, yadelli işğalçılara qarşı birlikdə savaşımış, bu günə qədər də mövcudluğunu hifz etmişlər. Bu gün Azərbaycanın dünyaya örnək olan multikulturallığının, tolerantlığının qədim tarixi vardır.

Açar sözlər: Şirvanşahlar dövləti, tolerantlıq, arxeoloji tədqiqatlar, dini etiqad.

Giriş

Şirvanşahlar dövləti 861-ci ildən 1538-ci ilədək mövcud olmuşdur. Ərazisi tarixi Şirvan vilayəti ilə yanaşı, Cənub-Şərqi Qafqaz bölgəsini, qismən indiki Dağıstan ərazisini əhatə etmiş, şərqdə Dərbənddən Kür çayı mənsəbinədək Xəzər dənizi sahillərinə, qərbdə bəzən Gəncə şəhərinə qədər, xeyli müddət Şəki və Qarabağı, Beyləqanı da sərhədləri daxilinə almışdır (13, 92; 15, 13).

Güclü dövlətçilik ənənələri olan Şirvanşahlar ölkəni müstəqil idarə edirdi. Məzyədilər Şirvanşahların ilk müsəlman sülaləsi olaraq İslamı yaysalar da, Xristianlığı, qədim din və etiqladları tam məhv edə bilmədilər (15, 92). Astral sitayişlər, müqəddəs ağaclara, daşa, oda sitayiş də saxlanılmışdır. Azərbaycanın Şirvanşahlar dövlətinin ərazisi etnik tərkibinin rəngarəngliyi ilə də fərqlənirdi. Burada türk, Qafqaz, İran və müxtəlifmənşəli etnoslar əsrlər boyu yanaşı yaşamışlar. Azərbaycan ərazisində məskunlaşmış dini, etnik qruplar yerli əhali ilə qaynayıb-qarıymış, əlaqələr qurmuş və birgəyaşayışın harmonik vəhdətini nümayiş etdirmişlər. Fərqli dini konfessiyaların nümayəndələri hər zaman həmrəy olmuşlar.

Şirvanşah Fəriburz Salların kürdmənşəli katibi Məsud Namidar Şirvanşahın hökmü altında olan şəhərlərdən birinin daxili işləri haqqında sənədlər toplusunu (hicri tarixi ilə təxminən, 505-ci il/1111) tərtib etmişdir. Bu sənədlər müxtəlif etnik qruplar arasında münasibətləri müəyyənləşdirməyə imkan verir (28, 20-23).

Etnik durum

Qədim Alban şəhəri Qəbələ ərəb istilasına qədər xəzərlərin tutduğu əsas mərkəzlərdən biri idi. IX əsrə aid yazılı mənbələrdə (Məsudi) qeyd olunur ki, şəhər əhalisi əsasən müsəlmanlar idi, ətraf yerlərdə isə xristianlar məskunlaşmışdı (10, 74). Qəbələ hakimi Anbas-əl-Barr – “Təkgöz Şir” (Leo, Levon) idi. Tədqiqatçılar hesab edirlər ki, onun adı ərəbmənşəli olmasını sübut etmir, çünki xristian əyanlarının əksəriyyəti ərəb adlarını qəbul edirdilər (15, 94).

Xursan – “Xrsan”, həmçinin – “Xors qayası” kimi mənalandırılan sözün təhrif olunmuş formasıdır və tədqiqatçılar onu Beşbarmağa aid edirlər. Bakının qədim adı Xursanı xatırladan Xunsar olmuşdur. Ləz və tat tayfalarının da məskunlaşdığı Xursan vilayəti Lahıcla Quba arasında Qafqaz dağlarının şimal yamaclarına qədər uzanırdı. Hazırda burada alban tayfalarının nəsiləri Buduq, Xınalıq, Qriz və Haput, Sulut, Məlcəm, Qonaqkənddə yaşayırlar (15, 22).

Layzan vilayəti müasir Lahıc vadisində, Girdimançayın yuxarı axını boyunca yerləşirdi, inzibati mərkəzi Lahıc idi, X-XI əsrlərdə Şirvanın bir

hissəsi olmuşdur (23, 130-131; 29, 107). Lahıç qədim adlarını saxlamış, öz məscid və meydanları olan bir neçə məhəlləyə bölünüb.

Məsqətdə qədim massagetlər olan irandilli alanlar, həmçinin Qafqaz və türk tayfalarından ibarət qarışıq əhali yaşayırdı. Yazılı mənbələrdə Mərvan ibn Məhəmməd VIII əsrdə Məsqətdə, “Samurla Şabranın arasında, düzənlikdə, ləklərin vilayətində” İslamı qəbul etmiş xəzərləri məskunlaşdırıb (16, 3-32). Müşkür düzünün “hunların ölkəsi” ilə qonşuluqda yerləşməsi hunların IV-V əsrlərdə bölgədə qədən etnik-siyasi proseslərə müdaxilə etməsini bildirir. Maskutların etnik mənsubiyyəti ilə qafqazşünas tədqiqatçılar arasında müxtəlif fərziyələr var. Bəzi alimlər maskut tayfalarının qafqazmənşəli olduğunu ehtimal edir (33, 193-195). Digər tədqiqatçılar maskut tayfalarının iranmənşəli olduğunu bildirirlər və iranmənşəli maskut tayfaları ilə türkmənşəli hun tayfalarının müəyyən bir inteqrasiya təşkil etdiyini bildirirlər (23, 173-178).

Məsqət “Tarix əl-Bab”da dəfələrlə X-XI əsrlərdə dəyəmlilərin, rus və kürdlərin hücumlarına məruz qalan şəhər kimi qeyd edilir. XI əsrin ikinci yarısında Şirvanşah Fəriburz Məsqət vilayətinə sahib olmaq üçün əl-Bab əmirləri ilə müharibələr aparmış, Şirvanşah tərəfindən istila olunmuş torpaqların hamısı Şirvanın tərkibinə daxil edilmişdir. XI əsrin ikinci yarısında Məsqət Yəzidiyyə (Şamaxı) və Bakı ilə birlikdə türklərin hücumuna məruz qalmış və talan edilmişdir. Bu hadisələrdən sonra Şirvanşah Fəriburz ölkəsinin mərkəzini Məsqətdəki Mehəriyə şəhərinə keçirmək qərarına gəldi. Mərkəzində qəsər olan şəhərə çevrilmiş Mehəriyənin ətrafında divarlar ucaldıldı (22, 108-110; 23, 408).

Bakı Şirvanşahlar dövlətinin mühüm şəhərlərindən biri olmuşdur. Ərəb səyyahı Müqəddəsi (985-ci il) ilk dəfə Bakının liman kimi əhəmiyyətini qeyd edir: “Bakı dənizdə - vilayətin yeganə limanıdır”. “Hüdud əl-ələm”də (982-ci il) Bakı haqqında dəniz sahilində yerləşən kiçik şəhər kimi danışılır. Hicri tarixi ilə 458-ci ildə/1066-cı ildə türk-quzlar Şirvana hücum etmiş, köçəri (hilal) kürdləri talamış və böyük qənimət - insanlar, heyvanlar və əmlak aparmışlar. Şirvanşah I Fəriburz ibn Sallar türkləri Şirvandan çıxmağa məcbur etmək üçün böyük təzminat ödəməli olmuşdur (29, 99).

Etnik rəngarəng bölgənin bəzi etnotoponimləri Şirvanda türk - sabirlərin məskunlaşdığını göstərir (23, 157). IX-XV əsrlərdə Şirvan bölgəsinin müxtəlif etnik tərkibində etnolinqvistik təsnifata görə Qafqaz dilləri ailəsinə daxil edilən xınalıqlar, buduqlar, qızıqlar və hapıtlar eyni kökdən olub albanmənşəlidir (14, 23). Bəzi tədqiqatçılar xınalıqların qədimdə Şirvan ərazisində, Albaniyanın “Xeni” vilayətində yaşadığını və erkən orta əsrlərdə Salavat dağ keçidi vasitəsi ilə oradan indiki Xınalıq kəndinə gələrək məskunlaşdığını bildirirlər (9, 21-25; 23, 156-157; 22, 88-90).

Müasir buduqlular özlərini, eləcə də kəndlərini “Budad”, dillərini isə “budad mez” (budanu mez) adlandırırlar (10, 21-25). Tədqiqatçılar buduq və udi dillərində xeyli istilahlardan, sözlərin eyni və ya oxşar olması faktını iki etnosun genetik yaxınlığı ilə izah edir və udiilər kimi buduqluların da Azərbaycanca gəlmə deyil, avtoxton olduğunu bildirir (22, 93).


Çoxmillətlik və çoxdinlilik Şirvanşahlar dövlətinin mövcud olduğu IX-XVI əsrlərdə daim izlənilir. Müxtəlif dini əqidəyə, etnoslara və mədəniyyətlərə malik insanlar uzun illər boyunca birlikdə yaşayırdılar, etnik və dini icmalar arasında tolerantlıq formalaşmışdır.

Oğuzların qərbə, əsasən, Azərbaycana birinci kütləvi köçürülməsi XI əsrdə başlanmışdır. Oğuz tayfalarının bir hissəsi şimala, Şirvana istiqamətlənmişdir (15, 94).

Quştasfi vilayətində “pəhləvi şivəsi ilə danışan” (talışlar) xalqlar məskunlaşmışdır. XIII əsrin əvvəlində Şirvan əhalisi sərhədlərdə: şimalda – Dərbənd, cənubda – Quştasfi vilayəti (Kür çayının sol sahilində), şərqdə Xəzər dənizi və qərbdə - indiki İsmayılı, Göyçay, Ucar, Zərdab və Kürdəmir əraziləri türkdilli deyildi (19, 70-73).

Şabranda yəhudilərin yaşaması Rubrukun səyahəti haqqında məlumatlarda təsvir edilmişdir: “Burdan ikigünlük yolda biz digər, çoxlu yəhudi yaşayan Samaron adlı şəhəri tapdıq. Yəhudilərin yaşadıkları digər istehkamlar da var, onlar haqqında mən düzgün heç nə öyrənə bilmədim; lakin İranın bütün şəhərlərində çoxlu yəhudilər yaşayır. Ertəsi gün biz Samaq adlı böyük şəhərə yetişdik, ondan sonrakı gün isə biz Georgianların adı ilə adlandırılmış Kurqam, Kürün axdığı Moan adlı nəhəng düzənliyə daxil olduq” (27, 187-190).

1636-cı ildə Adam Oleari (Almaniya) “Beşbarmaq” ziyarət edir və dağın ətəyindəki karvansarada 2 gecə keçirir. O yazırdı: “Bu karvansara iri kvadrat daşlardan ibarət çox qədim tikilidir; onlar dördkəncə tikilib, hər tərəfi 42 addıma bərabərdir (12,455). Darvazanın üstündə iki otaq var idi, onların birində daş üzərində həkk edilmiş yəhudi hərfləri tapıldı. Otaqların içində biz bir

neçə yazı tapdıq..”  A.Olearinin ərəb yazılarını bilirdi və onları Şamaxıya gedərkən yolda qeyd edirdi. Hazırda “Beşbarmaq” karvansarası mövcud deyil (36, 86-90). A.Oleari ilə birlikdə “Beşbarmaq”da olmuş rəssam Diterix Niman tərəfindən işlənmiş rəsm A.Olearinin kitabında saxlanılıb. Burada A.Oleari qəbir abidələri, müdafiə divarlarının xarabalıqları, “Beşbarmaq” dağının ətəyindəki bir neçə binalar haqqında məlumatlar verir (35, 4-13). “Beşbarmaq” dağının yanındakı yəhudi karvansarasının yerinin “Beşbarmaq” dağının ətəyindəki karvansaranın yol məntəqəsi kimi deyil, yəhudilər tərəfindən Musa peyğəmbər müqəddəs qayasını ziyarət etmək üçün inşa edildiyi ehtimal edilir (12, 455-456; 36, 86-90).

XV əsrdə Dərbənddə olmuş venesiyalı diplomat Ambrozio Kontarini bu şəhərin sakinlərinin çoxunun müsəlman olduğunu təsdiq edirdi. A.Oleari öz mənşələrini Veniamin nəslə ilə bağlayan Dərbənd yəhudiləri haqqında məlumatlar verir (32, 305).

Dini konfessiyalar

Arxeoloji qazıntılar Şirvan bölgəsində müxtəlif konfessiyaların varlığını təsdiq edir. Xristianlar, İslama ibadət edən ərəblər, İrandan gəlmələr, həmçinin yəhudilər xüsusi məhəllələrdə yaşayırdılar (25, 128). 1982-ci ildə Şabranın sağ sahilində yəhudilərə aid məhəllə aşkarlanmışdı. VIII-XVII əsrlərdə yəhudilərin burada yaşayışını təsdiqləyən artefaktlar tapılmışdı. VIII-X əsrlərə aid olan mədəni təbəqədə 120 kv.m sahəli məbəd zalına çıxan, uzunluğu 9 m və eni 3 m olan geniş dəhlizdən ibarət yəhudi məbədinin xarabalığı açılmışdı. Məbəd bir neçə dördkünc formalı otaqlar birləşirdi. Zalın ortasında daşdan - əhəngdaşından qurulmuş mehrab tikilisi yerləşirdi (25, 128). Məbədin döşəməsi və bütün geniş məbədyanı meydan yaxşı bişmiş kərpiclərlə döşənmişdir. Arxeoloji artefaktlar içərisində David ulduzu təsvirli çoxlu əşya var idi. Altıguşəli ulduzşəkilli damğalar ikinci məhəllədə arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmişdir və müxtəlif saxsı qablara da rast gəlinirdi. Bu damğaların yəhudi sənətkarlara məxsus olduğu və emalatxanaların məhsullarını bu müqəddəs işarə ilə bəzədilməsi ehtimal edilir, məhəllələrdə altıguşəli ulduz şəklində hazırlanmış sığalar və tanalar da tapılmışdır (25, 128-130).

Ərəb istilasını Azərbaycanın siyasi və mədəni-dini durumunda köklü dəyişikliklər etməklə yanaşı, həm də bölgənin etnik tərkibinə təsir göstərdi (20, 63). IX əsr mənbələrində yazılır ki, ərəblər Azərbaycana iki mahaldan (Kufə və Bəsrədən) və Suriyadan ərəb tayfalarını gətirdilər. Ərəb xəlifələri Şirvanın hərbi-strateji mövqeyinə böyük əhəmiyyət verərək buradakı istehkamlarda ərəb qarnizonları yerləşdirir, ərəb kəndləri salırdılar (20, 51). Afurça, Firiq (Quba), Ərəblər kəndləri (Şabran), Bibiheybət, Masazır (Bakı), Xilə (Hacıqabul) və sair yaşayış yerləri ərəblər tərəfindən salınmışdır (17, 59-61).

IX əsrdə yaranmış qədim Lahican knyazlığının adı (ərəb mənbələrində Laizan) Lahic (İsmayılı) dağ kəndinin adına müvafiqdir (15, 21). Dağlıq Şirvandakı (Şamaxı, Ağsu, İsmayılı) tat kəndlərinin sakinləri Azərbaycan dilinə keçsələr də, onların adları tat dilinə əsasən izah edilir (22, 107-108). Tədqiqatçılar tərəfindən daha bir ehtimal irəli sürülüb; İslam yayılana qədər məsəqlərin, o cümlədən tatların məskunlaşdıqları torpaqların əhalisi xristian idi. Xristian tatlar Mədrəsə kəndində (Şamaxı) yaşayırdılar. Tatların türkdilli azərbaycanlılar tərəfindən assimilyasiya prosesi Erkən orta əsrlərin sonunda

başlayır və əhalisi türkdilli olan Bakı, Şamaxı, Quba şəhərlərinin və mərkəzlərin yaxınlığında yerləşməsi ilə səciyyələnir.

Bəzi tədqiqatçılar savarların Albaniyaya bir neçə dalğa ilə gəldiklərini bildirirlər. Şabran vilayəti Samur çayı üzərində olan Məsqətlə Xursan şahlığı arasında yerləşən ərazini əhatə edirdi. Şabran yaşayış yeri arxeoloji məlumatlara görə, V əsrdə yaranıb, bu isə sözügedən zonada savarların daha erkən məskunlaşmasından xəbər verir. Şabran IX-X əsr ərəb mənbələrində VI-VII əsrlərdə baş vermiş hadisələrlə bağlı qeyd edilir. Savarlar Albaniyada xristian olublar – bu, ərəb müəlliflərinin Şabranda xristianların yaşaması haqqında məlumatlarından görünür (23, 128).

Şərvanlar Şirvan vilayətində yaşayırdılar – bu Şirvan haqqında daha erkən xatırlatmadır, etnotoponim şəklində, qədim formada şarvan, şarvan verilib (24, 153-154; 23, 128). Xursanlar Xursan vilayətində (X əsr) Dərbəndin cənub hissəsində Beşbarmaq dağına qədər ərazidə yerləşmişdi. Tavasparlar Tabasaranda, Cənubi Dağıstanda lokallaşmışlar, erkən Orta əsrlərdə Şirvanşahlara tabe idi. Xaçtamaklar tayfasının adı Oğuzdakı Xaçmaz kəndi və qalası, Xəzər dənizinin sahilindəki Xaçmaz şəhərinin adında qalıb. Xaçmatak etnonimi “çeşmədan” (“xeçmatak”) formasında qeyd edilib, Şirvan bölgəsində yerləşən Xaçmaz toponimi bu etnosa aiddir (Yaqut Həməvi) (22, 109-110). İjmahlar IV əsrdə Şamaxı rayonunda, bakanlar – Bakıda və Abşeronda yaşayıblar. Məsqutlar Quba rayonunda və Abşeronda yaşayırdılar (23, 41; 17, 55). Ərəb mənbələrinə əsasən, irandilli məsqutların – Qafqaz massagetlərinin yaşadıkları ölkə Xəzəryanı, müasir Dərbənd sahilində, həmçinin Quba, Qusar və Şabran rayonlarında, Abşeronda və Muğan düzü ərazisində idi. Massagetlər Böyük Qafqaz silsiləsi ilə dəniz sahilini arasında, Dərbənddən Abşerona və Muğan düzünə qədər məhsuldar sahədə məskunlaşmışdılar. Massaget – məsqut tayfasının adı Maştağa (Bakı) kəndinin adında qalmışdır (23, 174-177).

Orta əsr ərəb müəllifləri kürdlərin Şirvanda yaşadıkları barədə məlumat verir: “Onlar Azərbaycanda, Aranda, Beyləqanda və Bab əl-Əvbabda pərakəndə yaşayırdılar”. Lahic yaxınlığında Kürdivan kəndi (İsmayılı), Abşeronda Kürdəxanı, Kürdəmaşı və Kürdəmir şəhəri kürdlərin məskunlaşmasına şahidlik edir” (19, 70-73).

Yazılı mənbələr Şirvana türk köçərilərinin Erkən orta əsrlərdə gəldiyinə, Xəzər dənizi boyunca və Qafqaz dağlarından Dərbəndə qədər (503-cü il, sabirlər) məskunlaşdıqlarına şahidlik edir. Türk tayfalarının ayrı-ayrı qrupları cənuba, Şirvana keçir, Dərbənd keçidindən gəlmiş hunlarla, sabirlərlə və xəzərlərlə birlikdə yurd salırdılar (16, 55; 15, 62-65). Şirvan toponomikasında sabirlər bəzi yaşayış yerlərinin adlarında saxlanılıb.

XII əsr səyyahları ərəblərə və ərəb məskunlaşmalarına dağlarda, Dərbənd ətrafında rast gəlir, onlar burada xilafətin ölkəni istilasını dövründən yaşıyırdılar. Ərəblərin Şirvanda məskunlaşması Şirvan toponomikasında “ərəb” adı ərəblərin yaşadıkları bir sıra yaşayış məntəqələrində qalıb – Ərəbəli, Ərəbkeymuraz, Ərəb – dağna, Ərəbhacı (Quba); Ərəblər, Ərəbuşağı, Ərəbsarvan (Şamaxı); Ərəb-bəbirxan, Ərəbqardaşxan (Salyan) (24, 153-154).

X-XI əsrlərdə İslam dini Xristianlıq kimi assimilyasiya silahına çevrilmədi və fərqli konfessiyaların nümayəndələri Şirvanşahlar dövlətində daimi yaşadılar.

Gilvar kəndi (Şabran) və onun ətrafında aparılmış arxeoloji tədqiqatlar da burada Orta əsrlərdə xristian əhalinin yaşadığını təsdiqləmişdir. Gilvar kəndinin şimalında Orta əsr xristian qəbiristanlığı tədqiq edilmişdir. Arxeoloji qazıntılar nəticəsində XV əsrin sonu – XVI əsrin əvvəllərinə aid xristian adəti ilə dəfn olunmuş dörd qəbir qeydə alınmışdır (6, 233-234).

Şirvan sakinləri İslamı qəbul etdikdən sonra, VIII-X əsrlərdə qədim pirlərin müsəlmanlaşdırılmasına başlandı, onlar müsəlman ənənələrinə uyğunlaşdırıldı və ərəb-müsəlman dini adları aldılar. Məzyədilər sülaləsindən olan Şirvanşahlar mənşəcə ərəb olduqlarından, qatı mömin müsəlman idilər və “kafirilər”lə müharibə aparmağı özlərinin müqəddəs borcları hesab edirdilər (15, 91).

Gəlmə türk tayfaları və irandilli məsquitlər xristian idilər. Məsquit çarı Sanesanın oğlanları Moisey, Daniel və Yeliya adlarını daşıyırdılar. Hunlar (şimallılar) Xristianlığı qəbul etməklə, “öz bayraqlarını “xaç təsviri ilə bəzədilər”. VI əsrə qədər Albaniyanın xristian mərkəzi Çol şəhərində idi. Albaniyanın şimal-şərqində, adının savar etnoniminə uyğun seçildiyi Şabran zonasında yaşayan savarlar (süvarlar) da, güman ki, xristian olublar. Əl-Məsudi Şəkkan çarlığı haqqında danışarkən, buranın sakinlərinin (şəkililərin) xristian, tacirlər və sənətkarların isə müsəlmanlar olduğunu qeyd edir. Ərəb coğrafiyaşünası “Şəki tayfalarının xristian etiqadlı” olmasını, “onların arasında çoxsaylı müsəlmanların yaşamasını” qeyd edir (13, 3-21; 29, 110-111).

İstəhri (X əsr) yazır ki, müqəddəs odlar 840-cı ildə söndürülsə də, Bakının yaxınlığında (Abşeron yarımadasında) atəşpərəstlər yaşayır. Bakı şəhərinin qədim hissəsində (İçərişəhərdə) XI əsrə aid qırmızı rəngdə, qırmızı alov dilimləri ilə ocağa bənzər təsvirli qab tapılmışdır. Tədqiqatçılar Cənubi Xəzər tayfalarının bir hissəsinin (anariaklar, mərdlər, lahıclar, hirkanlar) Abşerona cənubi Xəzəryanıdan irəliləməsini və onların adlarının Gürgan, Ləiş (Lahıç), Mərdəkan və Balaxanı toponimlərində əks olunmasını ehtimal edirlər (23, 179, 412-413; 22, 97).

Yerli əhalinin İslam dinini qəbul etmələrinə baxmayaraq, atəşpərəstliyin qalıqları məişətdə hələ uzun müddət saxlanılmışdı. Atəşpərəstliklə bağlı

XV əsrə aid artefaktlar Salmanbulağı (Xaçmaz) yaşayış yerində aşkar edilmişdi. “Qız – Günəş” təsvirli saxsı kasa dibi fraqmenti bunlara aiddir. Fraqmentin mövcudluğu yerli əhali arasında astral etiqadların XIII-XVI əsrlərə qədər saxlandığını ehtimal etməyə imkan verir. Şabran şəhərindəki arxeoloji tədqiqatlar zamanı Günəşin hərəkətini xatırladan, nəbati təsvirli daha bir saxsı qab aşkar edilmişdir (6, 238).

Suraxanıdan başqa müqəddəs odlar Bayılda, Şubanı kəndi yaxınlığında, Mərdəkanın Qala kəndində, Bakıda “Yeni Günəşli” yaşayış massivi yerləşən hissədə Oddağda (“Od dağı”) var idi (15, 55-56). G.Qmelin (XVIII əsr) Alatavada olan (Bakı) Atəşgah (od məbədi) haqqında yazır. Yeganə od mənbəyi indiyə qədər Xınalıq kəndi yaxınlığında saxlanılıb, lakin təəssüf ki, onun müvafiq tikilisi yoxdur; bu müqəddəs yer haqqında XIX əsrin əvvəllərində ədəbi məxəzlərdə yazılıb və hətta Hindistandan bura atəşpərəstlərin gəlməsi qeyd edilib. Müqəddəs odlar indiki dağlıq Şirvan ərazisində, məsələn, Qənzə kəndində (ərəbcə “kənisa” – “atəşpərəslər məbədi”) də olub (15, 193).

Erkən Orta əsrlərdə Şirvanda Zərdüştiliyyənin qalması əhalinin dini təsəvvürlərində İslamla birgə mühafizə olunmasını mənbələrdən müşahidə olunur. Xınalığın sakinləri kəndlərindəki müdafiə istehkamının qalıqlarını atəşpərəstliklə bağlı məbədlə – «Pirəcomərdəbaba» ilə əlaqələndirirlər və həmin yerdə «müqəddəs od» püskürdüyünü iddia edirlər. Bu da təsadüfi olmayıb, yerli əhali arasında atəşpərəstliyə sitayişin qalıqlarının davam etməsi ilə bağlı idi (6, 238). Qızılqaya yastanının yamacında yeraltında yerləşən yanar şistlərdən ayrılan qazlar üzə çıxır və fasiləsiz yanırdı, odun müqəddəsliyinə inamın kök salmasına səbəb olmuşdur (2, 107).

Arxeoloji qazıntılar zamanı Şabran şəhərinin XII əsr mədəni təbəqəsindən tapılmış, dulus çarxından istifadə edilmədən hazırlanmış, zəngin naxışlanmış buxurdan, çox güman ki, atəşpərəstlik ayinləri ilə bağlı olmuşdur. Onun bəzək motivlərində atəşpərəstliklə bağlı naxış elementləri, simvollar üstünlük təşkil edir. Tədqiqatlar nəticəsində tapılmış qırmızı boyalı saxsı qab nümunələri də atəşpərəstlik ayinləri ilə bağlı olmuşdur (6, 235).

Türk əhalisi say etibarilə digər tayfalardan üstün idi, lakin dini mənsubiyyət türk-xristianlarla türk-bütperəstlər arasında birləşmə prosesinə mane olurdu.

Tatlar müxtəlif dövrlərdə dini etiqad baxımından müsəlmanlara, yəhudilərə və qriqorianlara bölünürdülər.

Müsəlman tatlar İsmayılı, Quba, Xaçmaz, Şabran, Şamaxı və Abşeron rayonları ərazilərində məskunlaşmışdılar. Abşeronda tatlar Maştağa, Balaxanı, Suraxanı, Qala, Zirə, Hövsan, Goradil, Giləzi, Mərdəkan, Bilgəh, Buzovna, Nardaran, Əmircan, Xırdalan, Qobu, Bülbülə kəndlərində yaşayırdılar. Bakıda özlərini “dağlı” adlandıran müsəlman tatlar Xızı rayonundan çıxanlardır (19,

70-73). Yəhudi tatlar Şirvanın tərkibinə daxil olan Dərbənd ərazisində, Qusarda (Qusarçay kəndində), Qubada (Qırmızı qəsəbə), Şamaxıda (Müci), Göyçayda (Müci-Həftəran), Qəbələdə və Şəki rayonlarında və Bakıda yaşayırdılar.

Qriqorian tatlar, əsasən, Şamaxıda (Mədrəsə, Kərkənc, Dərə-Kərkənc, Kələhana, Məsəri, Saqiyan kəndlərində), Göyçayda, İsmayılıda (Bank, Ruşanq) və Abşeronda yaşayırdılar. Qriqorian tatlar XVIII əsrin sonunda Fətəli xanın dövründə Qubada məskunlaşdılar. XIX əsrin ortalarına qədər Gilvar kəndinin (Şabran) və Xaçmazın, həmçinin Şirvanın digər regionlarının qriqorian tatlari öz dillərində danışirdilər (19, 72).

Orta əsr mənbələri Şirvanşahlar dövlətinin mənəvi həyatında İslam dini ilə yanaşı, xristian icmasının mövcudluğunu da göstərir. Müxtəlif qaynaqlar Qəbələ və Şəkiddə Xristianlığın yayıldığını vurğulayır (11, 74; 20, 49). Erkən Orta əsr mənbələrində adları çəkilən qluarlar Xristianlığı qəbul edərək maskutların ölkəsində məskunlaşmışdılar. Xaçmaz toponimi də xristian icması ilə bağlı olub «xeçmatik» (xristian xalqı) etnonimindən yaranmışdır (27, 408). Şirvanda xristian icmasının mövcudluğunu ərəb səyyahları da qeyd edir. Əl-Müqəddəsi «İqlimlərin öyrənilməsi üçün ən yaxşı bölgü» əsərində Şabranda çoxlu xristianın yaşadığını xüsusi vurğulayır. Bölgənin IX-XI əsrlər tarixinin işıqlandırılmasında çox qiymətli qaynaq hesab edilən «Tarix əl-Bab» əsərində qeyd olunur ki, 1067-ci ildə Qara Teginin qoşunları Şabran yaxınlığında düşərgə salaraq onun kəndlərini qarət edirdilər, «onlar həm müsəlmanları, həm də (onların) müttəfiqlərini (müəhəddin) əsir götürür, qadın və uşaqlarını oğurlayır, evlərini yandırır». Görünür, mənbədə müttəfiq dedikdə xristian və yəhudi icmaları nəzərdə tutulurdu (10, 131).

Arxeoloji tədqiqatlar zamanı Şirvan ərazisində Orta əsr Dağbilici, Köhnəpir, Rutar, Canaxır, Əmiramu yaşayış yerləri ilə birlikdə müsəlman qəbiristanlıqları da aşkarlanmışdır. Lakin qəbirüstü daşların bir hissəsi inşaatda istifadə edildi üçün saxlanılmamışdır (6, 228).

Şirvan bölgəsinin Orta əsr qəbiristanlıqlarında aparılmış epigrafik araşdırmalar zamanı Çaxçaxlı (Xaçmaz) kəndindəki XIV əsrin sonlarına aid məzarüstü sənduqələr Yəhya bin Zəkəriyyə, əl-Məlvən bin Hürremşah, Həmdullah bin Mübarəkşahın qəbirləri üzərində qoyulmuşdur. Çaxçaxlı kəndində tədqiq olunmuş sənduqələr arasında qeydə alınan 30 məzarüstü abidənin naxışlanması və epitafiyası vardır (8, 16).

Şirvanşahlar dövlətinin ilk və mühüm camələrindən biri Şamaxı Cümə məscidi idi. X əsrin birinci yarısında müsəlman şəhərində - Şirvanşahların paytaxtında Cümə məscidinin olmamasını köhnə məscidin tez-tez baş verən zəlzələlər nəticəsində dağılması ilə izah edirlər. Şamaxıda Cümə məscidinin həyatında aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı iki mədəni təbəqə aşkar edilmişdir, onlardan aşağı mədəni təbəqə IX-X əsrlərə, ikinci mədəni təbəqə

isə XI-XIII əsrlərə aiddir (3, 85-90). Məscidin dəfələri bərpa olunmasına baxmayaraq, qədim formasını saxlamışdır. Məscidin planı üç kvadrata bölünmüş, 38x12,8 m ölçüdə uzunsov düzbucaqlı şəkildədir. Məscidin ilkin tikintisini VIII əsrə aid edirlər. Arxeoloji artefaktlar Cümə məscidinin VIII-IX əsrlərdə mövcud olduğunu təsdiq edir və dəfələrlə zəlzələ vaxtı dağılması göstərilir (30, 29). Arxeoloji tədqiqat zamanı Şamaxı Cümə məscidinin ətrafında bir neçə qədim məscid xarabalığı müəyyən olunmuşdur. Şamaxı Cümə məscidinin şərq tərəfində Babasəngər, qərb tərəfində Sarıtorpaq, şimal tərəfində Aşağı və Yuxarı İmamlı məscidləri yerləşirdi (3, 89; 27, 101-102).

IX-XV əsrlərdə Şabran şəhəri Şirvanşahlar dövlətinin dini-ideoloji mərkəzlərindən biri idi. Şəhərdə Cümə məscidinin mövcudluğu onun dini və siyasi əhəmiyyətini göstərirdi (15, 100-108).

Məlum olduğu kimi, minbərin mövcudluğu Cümə namazında oxunan, dini, siyasi-inzibati hakimiyyət əlamətini əks etdirən xütbə ilə bağlı idi. Şabran şəhərində Cümə məscidinin fəaliyyət göstərməsi mənbələrdə öz əksini tapmışdır. Yaqut Həməvi «Mucəm əl-buldan» əsərində Şamaxı şəhəri haqqında məlumat verərək yazır: «Şamaxıdan minbəri olan kiçik Şabran şəhərinə üçgünlük yoldur». Bu şəhərdə minbər yoxdur. Şamaxıdan minbəri olan kiçik şəhər Şabrana qədər üç gündür» (15, 102-103).

XI əsrdə Şirvanşahların ailəvi məqbərəsi Şabranda yerləşirdi. Şirvanşahlar dövlətinin 37 il hökmdarı olmuş Yəzid ibn Əhməd 1027-ci ildə vəfat etdikdə Şabranda xüsusi məqbərədə dəfn olunmuşdur. Qırx il sonra onun qızı, Şirvanşah Fəriburzun bibisi Şəmkuyə Gülüstan qalasında vəfat etmiş, cənazəsi oradan Şabrana gətirilmiş və ailəvi məqbərədə atasının qəbri yanında dəfn edilmişdir (29, 60).

Şabran şəhəri Şirvanşahlar dövlətinin dini-ideoloji mərkəzi rolunu sonadək saxlamışdır. Övliya Çələbi Şabran şəhəri haqqında yazır: Şabran torpaqları «V iqlimin qurtaracağında yerləşir. Ab-havasına görə İranda Təbrizdən sonra ikinci şəhər hesab olunur (5, 71-72). Bu şəhərdə 70 mehrab, 70 məhəllə vardır. Məşhur Cümə məscidlərindən Toxmaq xan, Əfşar xan, Uzun Həsən ən məşhur cümə məscidləri hesab olunur. Uzun Həsən Özdəmir oğlu Osman paşa hər cümə günü xeyli ordu hissəsinin müşayiəti ilə buraya gəlib, həmin Cümə məscidində namaz qılıb, dua oxumaqla məşğul olurmuş. Onun dörd divarındakı incə, zərif, buqələmun dərisi kimi bəzəkləri, ornamentləri, mərmər daşları üzərindəki naxışları memarlıq sənətindən başı çıxanları çox heyrətləndirir» (5, 72).

Şirvanşahlar dövlətində İslam dini ilə yanaşı, müxtəlif təlimlər, sufi birlikləri də fəaliyyət göstərirdi. Şeyxlərin fəaliyyət göstərdikləri mərkəzləri və onların dəfn olunduqları məzar və türbələri əhali müqəddəsləşdirərək pirlərə çevirir və ziyarət edir - Əlibaba piri, Qara paltar piri, Nardaran piri (Bakı),

Diribaba ziyarətgahı, Dədəgünəş piri (Şamaxı), Ağbil piri (Quba), Sofi Həmid piri (Şirvan) Həzrət Şeyx Mənsur piri, Şıx baba piri (Qəbələ) və s. (7, 44, 45, 57, 77, 107, 112-113, 119, 83, 121).

Uqah kəndində (Şabran) Soltan Baba piri XII əsrdə yaşamış, sufiliyi təbliğ etmiş, ruhani alim Şeyx Əbu Bəkrin adı ilə bağlıdır. Türbəni məmləkətlərin sultanı, qadir Fərruxzad bin Əxsitan (vaxtında) Nəcəf Məhəmməd bin Nasir tikdirir (9, 21; 6, 233). Hapıt kəndində (Quba) orta əsrlərdə zəviyə də fəaliyyət göstərmişdir. Zəviyə binasının divarına hörülmüş (4) kitabələrin ikisi XIV-XV əsrlərə aiddir (8, 21-22). «Şeyx Yusif türbəsi» (Xaçmaz) XIV əsrdə yaşamış filosof, təriqət başçısı Şeyx Mövlanə Yusifə aiddir. Şeyxin məzarı və onun nəslinin yaşadığı kənd Şeyxlər adlanır. O, Seyid Yəhya Bakuvü xəlvətiyyə sufi təriqətinin rəhbərlərindən biri olmuş, həmin təriqətin Yaxın Şərqdə yayılmasında böyük xidmətləri olmuşdur (7, 43-44).

Şirvanşahlar dövlətinin ideoloji əsasını İslam dini təşkil edirdi. Əhalinin dini baxışlarında, dünyagörüşündə qədim inanclar da saxlanılmışdı. Qədim dinlərlə bağlı bir çox müqəddəs yerlər, ziyarətgahlar, dini ayinlər, süjetlər transformasiyaya uğrayaraq İslam dininə uyğunlaşdırılırdı.

Əsrlər boyu Şirvan əhalisinin qədim ibadətgahlarından biri olan Xıdırzində pirinə sitayiş xüsusi yer tutmuşdu. Xıdırzində piri hələ Antik dövrdə Qafqaz Albaniyası əhalisinin mühüm sitayiş obyektlərindən idi. İslam dini yayıldıqdan sonra bu ibadətgah Xıdırzin surəti ilə çulğalaşdırılmışdır. Tədqiqatçılar yazır ki, yerli əhalinin təsəvvürünə görə, ibadətgahda xristianların İlya surətinə bənzər əbədiyaşar Xıdırzində sığınacaq tapmışdır (31, 12-15; 1, 19). Qurani-Kərimdə Xızır obrazı Allah-Taalanın mərhəmət əta etdiyi və qeybə dair bəzi biliklər öyrətdiyi bəndələrindən biri kimi təqdim olunur (“əl-Kəff” («Mağara») surəsi, 65-82-ci ayələr). Əfsanəyə görə, Xızır peyğəmbər Makedoniyalı İsgəndərin müasiri olmuş, Dirilik suyunun sorağı ilə Qafqaza gəlib çıxmış, onu “Beşbarmaq”da tapmış, içərək əbədi dirilik qazanmışdır. Xalqımızın qədim təsəvvürlərinə görə, müqəddəslərin mindiyi boz atla gələn Xızırın od, istilik gətirməsi ilə təbiət canlanır, yaz gəlir (6, 236).

Şirvan bölgəsində heyvan və quşların təbiət və səmavi qüvvələrin təmsilçisi olmasına, onların müqəddəsliyinə qədim inanclar yaşamaqda idi (8, 7-8). Azərbaycan əhalisinin qədim inanclarında mühüm rol oynamış öküz, qoyun, at, ilan kimi heyvanlar müqəddəsləşdirilmişdir. Zoomorf formalı saxsı qab istehsalı dini ayinlərlə bağlı olmuşdur (6, 339). Arxeoloji qazıntılarda aşkar edilən zoomorf elementli qabların istehsalı ənənəsinin İslam dövründə də davam etdiyini göstərir. Saxsı qabların qulp, lülək və ya ağız hissəsində yerləşdirilən öküz elementinin su ilə, xeyir-bərəkət ilə sakral əlaqəsi şübhəsizdir (1, 121-122). Qədim mədəniyyətlərin daşıyıcıları öküz surətini məhsuldarlıq rəmzi olan kişi başlanğıcı ilə əlaqələndirirdilər (16, 6). Bardaqlarının ağızının qoyun

başını xatırladan formaya salınması Şabran duluşçuluğunda xüsusilə geniş yayılmışdır. Məhsuldarlıq, dinclik rəmzi kimi qəbul olunan qoyun surəti qədimdən sitayiş etdilən heyvanlardan biridir (1, 122). Qoyun yüksək rifah, xoşbəxtlik, sağlamlıq, şər qüvvələrdən hifzedici qüvvə kimi çıxış etməklə bərabər, həm də ayrı-ayrı qəbilə və tayfaların himayədarı idi. Şirvan ərazisində qoç və at fiquru şəklinə daşdan başdaşılara, həmçinin məişət səhnələrinin, ov, ziyafətlərin təsvir olunduğu barelyef daş plitələrə rast gəlmək olur. Qalagah şəhəri (İsmayılı) ərazisində arxeoloji tədqiqatlar zamanı üç daş qoç heykəl qeydə alınmışdır (31, 27). Daş heykəllər ölçülərinə görə fərqlənirdi. Bir heykəldə qoçun başı iri burulmuş buynuzlarla, dördbucaqlı göz yuvaları və bir balaca aşağı salınmış burun, dördkünc burun dəlikləri əks olunmuş, yoğun boyun bədənə, qabaq və arxa ayaqları bitişik yerləşmişdir. Bədənin üzərində birbaşa dəlik açılmışdır, qarın yuvarlaqdır. Bədənin hündürlüyü qabaqdan çiyinlərə qədər 50 sm, başın eni buynuzlardan 30 sm, burnun uzunluğu 30 sm-dir (31, 27).

XIV-XVI əsrlərdə multikultural mühitin öyrənilməsində üzərində insan surəti təsviri olan saxsı qablar (antropomorf) xüsusi diqqətəlayiqdir. Şamaxı Diyarşünaslıq Muzeyində qorunan antropomorf qab qırmızımtıl gildən hazırlanmış, üzəri anqob və rəngsiz şirlə örtülmüşdür, qabın üzərində olan insan surəti təsvirlərinin oxşarlığına görə tam eyniyyət təşkil edir (4, 46). Qabın gövdəsi konus, boğazı dar silindrik, oturacağı hündür və dairəvi şəkildədir (4, 47). Boğazla gövdənin aşağı hissəsini birləşdirən üç ədəd gil çubuqların birləşməsindən ibarət olan eşmə qövsvari uzun qulp vardı. Qabın gövdəsinin xarici səthində insan surətləri təsvir edilmişdir. Onlardan biri bağlı və saqqallı, digəri isə bığsız və saqqalsızdır. Bu surətlər biri digərinin ardınca qabın gövdəsini əhatə etmişdir, hər tərəfdən baxdıqca bir surət görmək olur. Qabın üzəri əvvəlcə ağ anqobla örtülmüş, sonra isə açıq şəffaf şir çəkilmişdir. Çiyin hissəsinə, qabarıq zolaqların birləşdiyi yerə, qaşların arasına, göz yerlərinə, burunların aşağı hissəsinə, yanaqlara, dodaqlara, bığ və saqqallara mis oksidindən hazırlanmış yaşıl şir çəkilmişdir (4, 46-50).

İlana sitayiş Orta əsrlərdə yeni şəraitə uyğunlaşdırılaraq dini təsəvvürlərdə qalmaqda idi. Saxsı və şüşə qablarda, metal bilərziklərdə ilan obrazını xatırladan zoomorf elementinə tez-tez təsadüf olunması əhalinin dini inamlarında ilana sitayişin müəyyən rol oynadığını göstərir (6, 295, 1, 125-126).

Şirvanşahlar Bakı şəhərinin möhkəmləndirilməsinə böyük əhəmiyyət verirdilər. XII əsrdə Şirvanşah III Mənuçöhr Bakı ətrafında qala divarı tikdirdi, bu barədə tikintinin yazısı xəbər verir. 1175-ci il ərəfəsində I Axsitan Qız Qalasını müdafiə qülləsini inşa etdirdi. Həmin abidələrin inşaat yazılarında Şirvanşahların adları və təmtəraqlı titulları sadalanaraq qeyd edilir. I Axsitan Şirvanşahların paytaxtı Şamaxını istila edəndən sonra, iqamətgahını müəyyən

müddətə Bakıya köçürtdü. 1192-ci ildə Şamaxı zəlzələdən dağılandıqdan sonra, I Axsitan Bakını Şirvanın ikinci paytaxtı etdi. III Fəriburz dövründə hicri tarixi ilə 632-ci ildə/1234/5-ci illərdə Bakı buxtasında qalanın inşası başa çatdı (16, 156).

XI-XV əsrlərdə Şirvanşahlar şəhərlərdə müdafiə qurğuları – qəsrlər, qala divarları, qüllələr ilə bərabər möhtəşəm məscidlərin və xanəqahların inşasına böyük diqqət yetirildilər, onları dəbdəbəli kaşılarla və ornamentlərlə bəzəyir, müqəddəs şeyxlərə pərəstişi dəstəkləyirdilər.

“Pirsaat çayında xanəqah” kompleksi XIII əsr abidələrinə aiddir, Hacıqabulun 20 km.-liyində yerləşir, xalq arasında “Pir-Hüseyn” kimi tanınır (21, 541-546). Bu tikili zahirən istehkam məntəqəsi kimi görünür, onun künc qüllələri olan yarıdağıdılmış daş divarları kiçik sahəni əhatə edir. Həyətin içində sərdabə, hündürminarəli məscid və bir neçə başqa tikili var. Mehrabın və pannonun düzbucaqlı haşiyəsi “çiçəkləyən kufi” yazılarla və nəbati ornamentlə örtülüb, təsvirdə rəngbərəng kaşılar da düzülüb (34, 76-77). Məscidin minarəsi kompozisiya və forma etibarilə Bakı məscidlərinin minarələrinə yaxındır. Əsrin qərinəsi boyunca üç Şirvanşah – III Fəriburz, II Axsitan və II Fərruxzadə ardıcıl olaraq, bir-birinin ardınca 1243, 1256 və 1267-ci illərdə divarı, minarəni və məscidi zəngin bəzəklə inşa etdirmişlər.

Göylər kəndində (Şamaxı) xalq arasında “Pir Mərdəkan” adlanan memarlıq kompleksinin tikililərindən, ancaq türbə binası salamat qalmışdı. Türbə yaxşı yonulmuş əhəngdaşından dördkünc plan üzrə tikilmişdir. Türbənin ucu şiş çadır formalı günbəzi isə hər tərəfdən görünürdü. Türbənin ətrafında hücrə, məscid, karvansara, ictimai binaların bünövrələri və böyük bir qəbiristanlığın olduğunu nəzərə alaraq Pir Mərdəkan xanəqahı adlandırılmışdır. Xanəqahda aşkar edilən kitabələr XIII əsrə aid edilir (15, 34-35).

Məhəmməd İbn Əbu-Bəkr Məscidi – “Sınıq qala” cəməsi gözəl qurğulardandır, Bakıda İçərişəhər qalasında yerləşir, hicri tarixi ilə 471-ci ildə (1078-1079-cu illər) inşa edilib (18, 89-90, 37, 48). Məscid düzbucaqlı, çatma tağlı, mehrablı otaqdan ibarətdir; məscidin şimal divarında giriş qapısından solda, bayırda, ərəb əlifbası ilə yarıkufi xətlə həkk olunmuş dördmisləlik daş kitabə qoyulub (37, 48-49). Qərbə doğru, məscidin yanında, o qədər də uca olmayan, Bakının digər minarələrindən qalınlığı və ağırlığı ilə seçilən 12 m hündürüklü minarə yerləşir. Aşağıda, çəpərin altında, iri stalaktitlər var, onların altında, minarənin ətrafında isə kufi xətti ilə Qurandan nəfis yazı yerləşdirilib və Şirvan minarələr qrupuna aiddir (18, 104-105; 34, 71).

XI-XV əsrlərdə Şirvanda memarlıq sənəti yüksək səviyyəyə çatır, memarlıq formalarının özünəməxsusluğu və bəzəklərin zənginliyi – yerli memarlığın çoxəsrlik inkişaf və təkmilləşmə mərhələsinin yekunudur. IX əsrdən

XI əsrə qədər memarlıq abidələrinin az hissəsi saxlanılmışdır. Bu dövrdə İslamla bağlı sitayiş tikililəri – məscidlərin növləri meydana gəlir.

XIII-XIV əsrlərdə Şirvanşahlar Bakıda və Abşeronun iri kəndlərində məhəllə məscidləri – Xıdırməscid (1301-ci il), Mirzə Əhməd məscidi (1345-ci il), Çin məscidi (XIV əsr), Gilək məscidini (XIV əsr) tikdirirlər. İçərişəhərdə Qız Qalası yaxınlığında Məscidi-Bəzzad – parça satanlar məscidi (güman ki, bu məhəllədə bu tacirlərin ticarət sırası yerləşirdi) adlı kiçik məscid yerləşir. Bu məscidin divarında kufi xətlə yazı var. Bakının köhnə qalasının cənub-şərq hissəsində, Qız Qalasının yaxınlığında XII əsr abidəsi – Ləzgi məscidi yerləşir. Məscid özlüyündə çatma tağla örtülmüş uzunsov, dördkünc otaqdan ibarətdir, minarəsi yoxdur. Məscidin içində mehrabın üstündə “567” tarixi (1171-1172-ci illər) və bədii oyma ustası – “ustad-nəqqaş İbrahim Bakuyinin oğlu Aşur” adı həkk olunmuş yazı var (17, 148).

Bakının möhtəşəm abidələrindən biri Şıx kəndindəki Bibiheybət məscididir, məscid dağ silsiləsinin döşündə yerləşdirilmişdir (XIII əsr). Məscidin yanında 20 m hündürlüyündə minarə yerləşirdi.

Şirvanşahların dini tikililəri Şirvan-Abşeron memarlıq məktəbinin xüsusiyyətlərini özündə birləşdirir, bura memarlıq-bədii obrazın bitkinliyi, bütövlükdə və detalların miqyaslılığı, daxili mühitdən qənaətlə istifadə ilə həcmələrin həndəsələşməsinin dəqiqliyi xasdır (15, 230).

XI-XIII əsr Azərbaycan memarlıq abidələri onun yüksək inkişafını göstərir, qonşu və həmsərhəd Yaxın Şərq ölkələrinin memarlığından fərqlənən, parlaq təzahür edən özünəməxsusluğu və lokal xüsusiyyətləri ilə xarakterizə edilir (15, 172). Burada bədii və inşaat ənənələrinin davamlılığı izlənilir. Memarlığın Şirvan-Abşeron məktəbi memarlıq tikililərinin bədii obrazının bitkinliyi ilə xarakterizə olunur, bu isə daş hörgünün xüsusiyyətində və quruluşunda, hörgünün hamar fonunda işıq-kölgənin qabarıqlıqlarla oyununun zəngin bəzək elementlərinin plastikası ilə vurğulanaraq yerləşdirilməsində öz əksini tapır (18, 86; 34, 128-128). Daşlar arasında bütün boş məkan müxtəlif heyvanların, mücərrəd varlıqların və insan başlarının, bəzilərinin tacla, qabarıq təsvirləri ilə doldurulub. Bu qabarıq təsvirlərin bir hissəsi böyük ustalqla yerinə yetirildiyindən, gerçək təfsiri verildiyindən, xarakterik hərəkətlərlə ötürülür. Burada tapılmış daha erkən dövrə aid edilən, təbii ölçüdə olan iki at bərelyefi də diqqəti cəlb edir. Bir neçə daş üzərində memar Zeynəd-Din ibn Əbu-Rəşidin, rəssam-nəqqaş Rəşidin adları və abidənin inşa tarixi 632-ci il, hicri təqvimə 1234/5-ci il həkk olunub. Zəkəriyyə əl-Qəzvinin şahidliyinə görə (1275-ci ildə yazıb), Şirvanşahların iqamətgahında, Şamaxının yaxınlığındakı Buğurd qalasının divarlarında insan heykəllərinin təsvirləri var idi. XIV əsin ikinci yarısında yaşamış müəllif Arif Ədəbili Şirvanşah Axsitanın

(XII əsr) Şamaxı rayonunda, dağda, daş divarla əhatə olunmuş, yuxarı hissəsində daş üzərində insan simalarının qabarıq təsvirləri həkk edilmiş alınmaz Gülüstan qalasını tikdirdiyi haqqında məlumat verir. XVII əsrdə Şamaxıya gəlmiş səyyah Adam Oleari yazırdı ki, qala divarında daşa həkk olunmuş insan sifətləri görmüşdü. Çox güman ki, abidələrin bu nadir bəzəyi Şirvan-Abşeron memarlıq məktəbində qədim islamaqədər lokal ənənələrə uyğun yaradılırdı (32, 156). Bu üslubun yaranması belə heykəl təsvirlərinin geniş yayıldığı İranla mədəni əlaqələrlə izah edilə bilər. X əsr ərəb müəllifləri Dərbənddə şir təsvirlərinin və insan heykəllərinin olmasını qeyd edirlər.

Nəticə

Şirvanşahlar dövləti əsrlərlə əhalisinin etnik, dini müxtəlifliyi, maddi mədəniyyət nümunələrinin zənginliyi, rəngarəngliyi ilə seçilmiş, həm də ayrı-ayrı etnik qruplar öz dillərini, qədim inanclarını, ənənələrini, milli özünəməxsusluğunu saxlamışdır. Şirvan bölgəsi keçmişdə də, indi də tolerantlıq mərkəzi kimi tanınmışdır.

Bu, həm də xalqımızın çoxəsrlik tarixinin, mədəni tərəqqisinin, dünya-görüşü və mənəvi təkamülünün, sivil, tolerant, multikultural dövlətçilik ənənələrinin təzahürüdür.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasova F. Şabran, Bakı, 2002.
2. Budaqov B.Ə. Azərbaycanın təbiət abidələri, Bakı, 1990.
3. Ciddi H. Cümə məşədi tarixindən. // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Məruzələri, Cild XXVII, №6, 1971, s.85-90.
4. Ciddi H., Əliyev V. Nadir antropomorf şirli gil qablar // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Məruzələri, Cild XXXI, №11, 1975, s.46-50.
5. Çələbi Evliya Səyahətnamə, Bakı, 1997.
6. Dostiyev T. Şimal şərq Azərbaycan IX-XV əsrlərdə, Bakı, 2001.
7. Meşədixanım Nemət. Azərbaycanda pirlər, Bakı, 2010.
8. Nemət Meşədixanım Azərbaycanda pirlər (sosial, ideoloji, iqtisadi – siyasi mərkəzlər), Bakı, 1992.
9. PiriyeV Vaqif. Buduq və buduqlular, Bakı, 1994.
10. Vəlixanlı N.M. Orta əsr coğrafişünas-səyyahları Azərbaycan haqqında, Bakı, 1974.
11. Vəlixanlı N. X əsr ərəb coğrafişünas səyyahı Əl-Masudi və onun “Muruc əz-zəhəb” əsərinin Əl-bab Əl-əbvab (Dərbənd) və onu əhatə

- edən xalqlar haqqındakı fəslı // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri (tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası), №2, 1967, s.68-77
12. Адам Олеарий. Описание путешествия – в Московию и через Московию в Персию и обратно (Издательство А.С.Суворина), Санкт - Петербург, 1906.
 13. Ализаде А.А. Некоторые сведения о Ширване (до начала XIII в.) // Известия Академии Наук Азербайджанской ССР, №2, 1947, с.3-21.
 14. Ал-Хамави Йакут. Муджам ал-булдан (сведения об Азербайджане). Перевод с арабского З.М.Бунятова, Баку, 1983.
 15. Ашурбейли С. Государство Ширваншахов (VI –XVI вв.), Баку: «Элм»,1983.
 16. Ашурбейли С. История города Баку (период средневековья), Баку, 1992.
 17. Ашурбейли С.Б. Топонимика Апшерона в связи с вопросом этногенеза Азербайджанцев // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri (tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası), №2, 1967, s.54-67.
 18. Бретаницкий Л. Зодчество Азербайджана XII - XV вв., Москва 1966.
 19. Бунятов З. Несколько замечаний по поводу этнических процессов в Ширване (до первой четверти XIII века) // Доклады Академии Наук Азербайджанской ССР, том XVII, №4, 1986, с.70-73.
 20. Велиханова Н.М. Изменение исторической географии Азербайджана в результате арабского завоевания // Историческая география Азербайджана, Баку, 1987, с.46-87.
 21. Гарник В.Я. Средневековые памятники близ ханеги на р. Пирсагат. // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Məruzələri, Cild XVI, №6, 1961, s.541-546.
 22. Гейбуллаев Г.А. Топонимия Азербайджана, Баку, 1986.
 23. Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев, Баку: Элм, 1991.
 24. Гейбуллаев Г.А. О происхождении некоторых этнопонимов Азербайджана // Азербайджанский Этнографический Сборник, Баку, выпуск №4, 1981, с.153-154.
 25. Геюшев Р., Кошкарлы К. Иудеи на трассе великого шелкового пути Азербайджана // Görkəmli Azərbaycan arxeoloqu Saleh Mustafa oğlu Qazıyevin anadan olmasının 100 illiyinə həsr edilmiş Elmi Sessiyasının Materialları, Bakı –Elm, 1994, s.128-130.
 26. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны, Москва, 1957.
 27. Джидди Г. Средневековый город Шемаха (IX – XVII вв.), Баку, 1981.
 28. Масуд ибн Намдар. Сборник рассказов, писем и стихов (Издание В.М. Бейлиса), Москва, 1970.

29. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-XI, Москва, 1963.
30. Пахомов Е.А. Беш-Бармак // Известия Азербайджанского Археологического Комитета, Выпуск 2, Баку, 1926, с.10-19.
31. Османов Л.Ф. О каменных фигурах баранов на территории Исмаиллинского района Азербайджана // Azərbaycan arxeologiya və etnoqrafiyası problemləri, IV hissə, Bakı –Elm, 1995, s.27.
32. Путешественники об Азербайджане, Москва, 1961.
33. Тревер К.В. Очерки по истории культуры Кавказской Албании (IV в. до н.э.-VII в. н.э.), Москва – Ленинград, 1959.
34. Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана, Москва, 1963.
35. Халилов М.Дж. А.Олеарий о городах и селениях Ширвана // Almaniya – Azərbaycan ədəbi – mədəni və tarixi əlaqələri mövzusunda həsr olunan elmi konfransın məqalələr toplusu, Bakı, 2006, s.4-13.
36. Халилов М. Дж. О Еврейском караван-сарая у Бешбармака в связи с вопросом о происхождении горских евреев // Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа», Баку-Губа, 2001, с.86-90.
37. Щеблыкин. И.П. Памятники азербайджанского зодчества эпохи Низами, Баку, 1951.

д-р филос. по ист., доц. Эльмира Джафарова

**ЯВЛЯЮЩАЯСЯ ПРИМЕРОМ ДЛЯ МИРА СОВРЕМЕННАЯ
ТОЛЕРАНТНОСТЬ, РЕЛИГИОЗНОЕ, ЭТНИЧЕСКОЕ
РАЗНООБРАЗИЕ АЗЕРБАЙДЖАНА ОТ ПРОШЛОГО К
НАСТОЯЩЕМУ (НА ПРИМЕРЕ ГОСУДАРСТВА
ШИРВАНШАХОВ)**

РЕЗЮМЕ

Государство Ширваншахов (IX–XVI века), занимающее особенное место в истории Азербайджанской государственности отличалось религиозно-этническим разнообразием. Здесь, на протяжении многих веков, в условиях солидарности, вместе проживали этносы тюркского, кавказского, иранского происхождения, мусави, христианские, исламские религиозные общины. Между этническими группами и религиозными общинами всегда преобладало дружелюбие, толерантность, терпимость, никогда не было противостояний на национальной и религиозной почве.

Большую часть населения государства Ширваншахов составляли мусульмане. Две самые древние на Кавказе мечети находились на территории этого государства – Дербентская Джума мечеть и Шамахинская Джума мечеть. Несмотря на доминантную позицию исламской религии, на протяжении многих веков население сохранило свои различные религиозные убеждения и верования.

На протяжении веков население сохранило веру в то, что отдельные животные и птицы являлись представителями природных и небесных сил, и были священны. Во время археологических раскопок были найдены предметы быта, надгробные камни, изготовленные в период государства Ширваншахов с изображениями быков, баранов, змей, драконов, лошадей и др. животных. Поклонение небесным светилам, священным деревьям, камню, огню сохранились на отдельных образцах ручной работы и в памяти населения региона как след древним верованиям.

Построенные в средние века в государстве Ширваншахов некоторые сооружения исламской культуры – мечети, минареты, медресе, ханакки в настоящее время находятся под охраной государства, восстанавливаются. Отличающиеся специфическими элементами Восточной архитектуры мечети Шамахи, Шабрана, Баку являются ярким примером в истории архитектуры.

Различные этносы, люди разных религий, проживающие вместе в течение многих веков в государстве Ширваншахов, создавали предметы материальной и духовной культуры, сохранили религию, языки, вместе сражались против иноземных вторжений, и до настоящего времени сохранили своё существование.

Мультикультуральность, толерантность Азербайджана, являющаяся сегодня примером для всего мира, имеет древнюю историю.

***Ключевые слова:** Государство Ширваншахов, толерантность, археологические исследования, религиозные верования.*

**TOLERANCE, RELIGIOUS AND ETHNIC DIVERSITY IN
AZERBAIJAN FROM THE PAST TO THE PRESENT
(THE CASE STUDY OF SHIRVANSHAHS STATE)**

ABSTRACT

The State of Shirvanshahs (9th – 16th centuries), which occupy a special place in the history of Azerbaijan was distinguished for religious and ethnic diversity. Ethnicities of Turkish, Caucasian, Iranian origin, Jewish, Christian and Islamic communities coexisted peacefully in this territory for centuries. Ethnic groups and religious communities had been tolerant to each other and had never faced a conflict on national or religious grounds.

Muslims comprised the majority of the population in the state of Shirvanshah. The two oldest mosques in the Caucasus existed in the territory of this state: Derbent Juma Mosque and Shamakhi Juma Mosque. Despite the superiority of Islam, the population has preserved various religious faith and beliefs for centuries.

The people have believed that certain animals and birds represented the natural and heavenly forces considering them sacred. This is obviously reflected in the household items produced in the Shirvanshah state as well as in the elements depicting bulls, sheep, snakes, dragons, horses, rams and other animals on the tombstones unearthed during archeological excavations. Worshipping to astral bodies, sacred trees, stones, and fire have been preserved in the memory and handicrafts of the people of the region as traces of ancient beliefs.

Religious buildings of Islamic culture in the Shirvanshah state such as mosques, minarets, madrasas and several khanagahs (cloister for dervishes) that date back to the Middle Ages are now protected and restored by the state. Shamakhy, Shabran and Baku mosques, distinguished by specific characteristics of the Eastern architecture, are unique examples of our architectural history.

Different ethnic groups, people of different religions coexisted peacefully for centuries in the Shirvanshahs state, created examples of material and spiritual culture, preserved their language, religion, fought together against foreign conquerors, and survived to this day. Today, Azerbaijan has an ancient history of multiculturalism and tolerance, which is an example to the world.

Keywords: *the state of Shirvanshahs, tolerance, archeological explorations, religious faith*

QURANI-KƏRİMİN AZƏRBAYCAN DİLİNƏ TƏRCÜMƏ EDİLMƏSİNDƏ H.Z. TAĞIYEVİN ROLU

*t.f.d., dos. Ramil Niftəliyev,
A.A.Bakixanov adına Tarix İnstitutu
ramilniftali@rambler.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə azərbaycanlı milyonçu, mesenat H.Z. Tağıyevin təşəbbüsü ilə Qurani-Kərimin Azərbaycan türkcəsinə tərcümə edilməsi məsələsi nəzərdən keçirilir. H.Z. Tağıyevin Qurani-Kərimi Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etdirməsinin əsas məqsədi oxucuları Qurani-Kərimin Ana dilində düzgün anlaşılmasından, onların maariflənməsindən ibarət idi. Bu, həmçinin Azərbaycan məktəblərində şəriət dərslərinin keyfiyyətinin yüksəlməsinə xidmət etməli idi. O, bu kitabın yalnız nəşrinə 20 min rubl pul xərcləmişdi. Bunun üçün kağız imperiyanın yüksəkkeyfiyyətli kağız istehsalçısı olan Dityatskovski şirkətindən gətirilmiş, litoqrafiya işləri isə A.M. Promişlyanski litoqrafiyasında həyata keçirilmişdi. H.Z. Tağıyev Qurani-Kərimi tərcümə etdirməklə, yenə də öz adını birincilər sırasına yazdırmış oldu.

Açar sözlər: Quran, Azərbaycan, Qafqaz, H.Z. Tağıyev, quberniya, Bakivi, xeyriyyəçi.

Giriş

XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli mədəniyyətimizin müxtəlif sahələrinin inkişafının əsas özülünü təşkil edən təhsilin tərəqqisinə misilsiz səy və xidmətlər göstərən milli azərbaycanlı xeyriyyəçilərdən biri də H.Z. Tağıyev olmuşdur. 1913-cü ildə Moskvada nəşr olunmuş Romanovlar evinin 300 illik çarlığı hakimiyyəti xatirəsinə həsr olunmuş tarixi və bədii yubiley buraxılışında yazılır: “Tağıyev – Hacı Zeynal-Abdin həqiqi dövlət müşaviri (imperator rəsmi rütbə dərəcələrinə görə 4-cü dərəcəli nəslə zadəgan hüququ verən mülki rütbə, orduda general-mayor, hərbi dəniz donanmasında kontr-admiral, habelə saray kamergeri rütbələrinə bərabər tutulan titullar – müəllif), lifli materialların emalı üzrə Qafqaz Səhmdar Cəmiyyəti İdarəsinin rəhbəri, Bankir Evi, teatr, dizelmotor dəyirmanının sahibi, Rusiyada neft sənayesinin pioneri, “Kaspi” qəzetinin naşiri, maarif və xeyriyyə cəmiyyətlərinin başçısı, Bakı şəhərindəki ticarət və orta texniki peşə məktəblərinin himayəçisi,

həbsxanaların himayəçilər komitəsinin direktoru, uşaq sığınacaqları şurasının fəxri hamisi, öz hesabına əlahəzrət imperatorun tacqoyma xatirəsinə onun həyat yoldaşı Aleksandranın adına müsəlman qızlar məktəbinin təsisçisi, Qafqaz müsəlmanları maarifinin “pioneri” 1839-cu ildə Bakıda anadan olmuşdur və ev təhsili almışdır” [7, s. 347].

“Severni kuryer” qəzetinin 1907-ci ildə buraxılan saylarının birində Sankt-Peterburq və Qafqaz müsəlman alimlərinin düzəldilmiş mətnlərlə müqəddəs Qurani-Kərimin yenidən nəşr olunması üçün Peterburq imperator kitabxanasının əlyazmalar fondunda saxlanılan və Şərq ölkələrinin paleoqrafik nadir nüsxələrindən biri hesab olunan böyük Qurani-Kərimin vərəqlərinin fotoqrafik üsulla surətini çıxarmaq xahişi ilə müraciət etmək qərarına gəldiyini yazırdı. Bu Qurani-Kərim Sankt-Peterburqa Səmərqənd şəhəri işğal olunduqdan sonra rus generalı Kaufman tərəfindən təhvil verilmişdi [10, s. 198].

H.Z.Tağıyevin məqsədi

Azərbaycanlı milyonçu, mesenat H.Z. Tağıyev bu hadisədən 4 il əvvəl müqəddəs Qurani-Kərimi Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etdirmək qərarına gəlmişdi. H.Z. Tağıyev bunun üçün Bakı Quberniya qazısı Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuviyə (Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi) müraciət etmiş və onun razılığı ilə Qurani-Kərimi Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etdirərək, yeni nəşrinə nail olmuşdur. Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvi Azərbaycan müsəlman xalqını islami baxımdan maarifləndirməyə çalışan görkəmli fəqih və ilahiyyatçı olması ilə yanaşı, həm də öz dövrünün peşəkar tərcüməçisi və yazıçısı olmuşdur.

Dövrün görkəmli panislamisti Şeyx Cəmaləddin Əfqani Avropa qəzetlərindən birinə verdiyi müsahibədə göstərirdi ki, “Quranın həqiqi ruhu tamamilə azadxah düşüncələrə və yeni fikirlərə əsaslanır. İndi İslam aləmində mövcud olan nizamsızlıqların və mühafizəkarlığın əsl İslam qanunları ilə heç bir əlaqəsi yoxdur”. Bunlar cahil təfsirçilərin İslam şəriətinə etdikləri əlavə şeylərdir. Zaman keçdikcə bunlar üzə çıxacaq. Buna görə də “hər bir müsəlman alimi avropasayağı azadlıq fikirləri ilə yaxından tanış olsa, Quran təliminə müraciət etməklə çətinlik çəkmədən xalqı bu gün tələb olunan azadlıq fikirləri və düşüncələri ilə aşına edə bilər” [2, s. 14].

H.Z.Tağıyevin vəsaiti hesabına bir sıra müəllif əsərləri və digər kitablar nəşr olunmuşdur. Ümid verən ziyalılara həmişə maddi yardım göstərən H.Z.Tağıyevin hesabına S.Ə.Şirvaninin, M.Hadinin, H.Alqədarinin, N.Nərimanovun, S.Qənizadənin, Ə.A.Səlyaninin, A.Y.Talibzadənin əsərlərinin və habelə dərslərin çapına minlərlə rubl pul sərf etmişdi. Onun ən böyük arzusu Qurani-Kərimi Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etdirmək olmuşdur. Bakıda fəaliyyət

göstərən bir sıra məktəblərin fəxri himayəçisi və Şərqdə ilk Qızlar Məktəbinin müəllifi olan H.Z. Tağıyevin əsas məqsədi **Qurani-Kərimin Ana dilində düzgün anlaşılmasına, müsəlmanların maariflənməsinə, mütərəqqi mədəniyyətə yiyələnməsinə və xüsusilə qızların, qadınların cəhalətdən uzaqlaşaraq, milli-mənəvi və dünyəvi mədəniyyətə qovuşmasına əlverişli imkanlar və şərait yaratmaqdan ibarət idi.** Qurani-Kərimin Azərbaycan türkcəsinə tərcümə olunması həm də Azərbaycan məktəblərində şəriət dərsləri deyən müəllimlərə böyük töhfə olardı.

Qarşılaşdığı çətinliklər

Qurani-Kərimin Azərbaycan türkcəsinə tərcümə olunması məsələsi qaldırılanda H.Z. Tağıyev böyük çətinliklərlə qarşılaşmışdı. Belə ki, mollalar Qurani-Kərimi İlahi Kitab olduğu üçün “onu ərəbcə oxuyarlar, kəlam İlahidir, onu tərcümə eləməyə heç kəsin haqqı yoxdur və heç kəs onun mənasını dərk edib çevirə bilməz”, – deyirdilər [11, s. 20].

Həmin illərdə nəşr olunan bir sıra qəzetlərdə H.Z. Tağıyevin müqəddəs Qurani Ana dilinə tərcümə etdirməsi məsələsi müzakirə obyektinə çevrilmişdi. Mollanəsrəddinçilər belə “Kəşfül-həqayıq” kitabının naşiri olan H.Z. Tağıyevi belə bir əsəri nəşr etdirdiyinə görə qınayırlar və əl-Bakuvinin özünü bu sözlərlə günahlandırır: “Müqəddəs bir Kitabın səhifələrində... sozləri yazıb çapa vermək – qələm zinasıdır”. Əl-Bakuvinin “Kəşfül-həqayıq” əsərində şəriətin zina cəzasını izah edən sözləri isə “Molla Nəsrəddin” tərəfindən xalqın tərbiyəsinə vurulan zərbə kimi qiymətləndirilir, bu əsəri nəşr etdirən H.Z. Tağıyev qınanır və belə deyilirdi: “...Tutaq ki, qızın oxudu, oldu basavad; yəni əli qələm tutan, oxuyan və yazan. Belə, tutaq ki, bir gün sənin qızın bir kitabçı dükənina gəlib gördü ki, kitabların içində üç dənə gözəl cildlənmiş kitab var. Birisini aldı əlinə, gördu ki, başdan yekə hürufat ilə yazılıb: “Kəşfül-həqayıq”, təfsiri-Qurani-Şərif... Sənin qızın həmin kitabın 587-ci səhifəsini açsa, görəcək ki, qaziyi-şəhri – Bakı Mir Məhəmməd Kərim ağa bir şirin rəvayət başlayıb; bu rəvayət bir kişi ilə bir arvadın zina eləməyi barəsindədir... Qazı cənabları bu əhvalatı çox şirin nağıl edir; o qədər ləzzətli rəvayət edir ki, hər bir on yaşında müsəlman uşağı oxusa, atasının yanına gəlib deyəcək: “Ata, məni evləndir, dəxi mən elmlə və təcrübəliyəm, dəxi uşaq deyiləm, çünki Mir Kərim ağanın Quranının təfsirində kişi ilə övrətin yatmasının və müqaribət etməyinin hər bir əməlini və hər bir təfsilini öyrəndim...” [4, s. 79].

H.Z. Tağıyev qazı Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvini Bağdada göndərməklə, Qurani-Kərimin tərcümə edilə bilinəcəyini sübut edən rəsmi sənədlərin gətirilməsinə nail olmuş və mollaları razı sala bilmişdi. Həm

də Qurani-Kərimin nəşri üçün xüsusi olaraq, Leypsiqdən ərəb şriffləri gətirilmişdi [3, s. 88].

Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvi

1858-ci ildə Bakıda anadan olmuş Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvi ilk təhsilini mədrəsədə almışdır. Yüksək təhsil almaq üçün 1871-ci ildə İraqa göndərilmişdir. On il ərzində o, Bağdad şəhərində ərəb dili, İslam tarixi, fiqh, hədis kimi ilahiyat elmlərini öyrənmişdir. İraqdan geri qayıdarkən bir müddət İranda qalmış, Bakıya qayıtdıqdan sonra İcərişəhərdəki Şah Abbas məscidində axund olmuş, 1904-1918-ci illərdə Bakı quberniyasının qazısı vəzifəsini icra etmişdir. Eyni zamanda bu müddət ərzində o, Bakı quberniyasının Şiə Məclisinin başçısı vəzifəsini də daşımışdır [9, s. 22].

Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvinin yazmış olduğu Qurani-Kərimin təfsirinin tərcüməsi olan “Kəşfül-həqaiq ən nükətil-ayati vəd-dəqaiq” adlandırılan əsəri 3 cilddən ibarət olub əski əlifba ilə yazılmışdır. Bu, Qurani-Kərimin sistemli və klassik təfsirinə əsaslanmaqla yazılmış qiymətli əsərdir. Birinci cild “əl-Fatihə” surəsi ilə başlayıb, “Tövbə” surəsi ilə, ikinci cild “Yunus” surəsi ilə başlayıb, “Ənkəbut” surəsi ilə, üçüncü cild isə “ər-Rum” surəsi ilə başlayıb “ən-Nas” surəsi ilə bitir. Hər cildin əvvəlində müəllifin müqəddiməsi vardır. Əsərin birinci və ikinci cildləri 1904-cü ildə, üçüncü cildi isə 1906-cı ildə Tiflisdə, Azərbaycanın kitab mədəniyyəti tarixinə misilsiz töhfələr bəxş etmiş “Kaspi” qəzetinin Buxariyyə mətbəəsində və əsərin üçüncü cildinin əvvəlində göstəriləyi kimi, H.Z. Tağıyevin maliyyə yardımı ilə nəşr olunmuşdur [3, s. 87].

“Kaspi” qəzeti “Görkəmli dini rəhbər Azərbaycan dilində qələmə aldığı və müqəddəs Qurani-Kərimin şərhlərindən ibarət möhtəşəm elmi-fəlsəfi əsərin başa çatması xəbəri yayıldıqdan sonra xüsusən böyük şöhrət qazanıb. Adını çəkdiyimiz nadir əsərin birinci cildi artıq çapdadır. Heç şübhə yoxdur ki, həmin şərhlər bizim müsəlmanlar üçün Qurani-Kərimin həqiqi mahiyyətini başa düşmək baxımından açar rolunu oynayacaqdır. Ümumiyyətlə, belə şərhlərin köməyi olmadan möminlərin çoxu, hətta İslamın əsas ehkamlarının mənasını anlamağa da çətinlik çəkirlər” yazırdı [8]. Bu əsərin nəşri İslam aləmində böyük əks-səda doğurmuşdu. Bir sıra müəlliflərin yazılarında Qurani-Kərimin tərcümə edilməsinin mənfi qarşılanmasına baxmayaraq [6, s. 27], bu, müəllifə misilsiz şöhrət qazandırmışdır. Yazıçıya Türkmənistandan, Tatarıstandan, Gürcüstandan, Özbəkistandan bir çox hədiyyələr, İrandan “Şiri-xurşid” medalı, Osmanlı dövlətindən isə ağ platindən 8 guşəli medal təqdim olunmuşdur. Əsər II Əbdülhəmidin “İttihadi-İslam” (İslam İttifaqı) siyasətinə, müsəlmanlar arasındakı məzhəb ixtilaflarını yox edib, onları bir vəhdətdə birləşdirmək arzusuna

uyğun gəldiyi üçün sultan tərəfindən əl-Bakuviyə bir çox hədiyyə göndərilmişdir [3, s. 88]. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvinin bu əsəri 2014-cü ildə Bakıda, “Şərq-Qərb” mətbəəsində yənidən nəşr olunmuşdur.

Bundan əlavə, Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvinin Azərbaycan dilinə tərcümə etdiyi ərəb yazıçısı Corci Zeydanın “Əzrayi-Qüreyş”, “Kərbəla yangını”, “Osmanlı inqilabı”, “İslamın mədəniyyət tarixi”, “On yeddi Ramazan” tarixi romanlarının bəziləri H.Z. Tağıyevin maddi dəstəyi ilə nəşr edilmişdir [bax: 9, s. 22].

Göstərdiyi maliyyə yardımı

Qeyd olunmalıdır ki, H.Z. Tağıyev Qurani-Kərimin nəşr etdirilməsinə, litoqrafiya işlərinə, bəzədilməsinə minlərlə rubl vəsait ayırmışdı. Dityatskovski şirkətinə Qurani-Kərimin nəşri üçün kağızın alınmasına 1904-cü ilin martın 16-da 4 900 rubl, aprelin 16-da 660 rubl, mayın 8-də 440 rubl, iyunun 18-də 175 rubl [1, v. 42], A.M. Promişlyanski litoqrafiyasında Qurani-Kərimin litoqrafiya işləri üçün 1906-cı ilin oktyabrın 28-də 252 rubl, 1906-cı ilin oktyabrın 30-da Dityatkovski şirkətinə Qurani-Kərimin nəşri üçün 2 450 rubl [1, v. 46 arx.], 1907-ci ilin yanvarın 2-də Dityatkovski şirkətinə, Quran-Kərimin kitab vərəqləri və şəkilləri üçün 1 950 rubl [1, v. 48], 1907-ci ilin martın 8-də A.M. Promişlyanski litoqrafiyasına Qurani-Kərimin səhifələrinin hər birinin ayrı-ayrılıqda hər iki tərəfinin təsvirlərinin bərkidilməsinə 18 rubl, 1907-ci ilin martın 8-də Dityatkovski şirkətinə Qurani-Kərimin kağız bağlamalarının 15-i üçün 360 rubl, Çar bağlamasına 29 rubl [1, v. 49 arx.], 1907-ci ilin iyunun 25-də “Kaspi” qəzetinin redaksiyasına 3 ədəd Qurani-Kərimin qızıl və gümüşlü məxmər parça ilə cildlənməsinə 310 rubl, 1907-ci ilin iyunun 25-də “Kaspi” qəzetinin redaksiyasına hesab üzrə 48 vərəqlik birinci cildinin hər biri 35 rubl olmaqla 3 000 nüsxəsinin nəşrinə 1 680 rubl, 51 vərəqlik ikinci cildinin hər biri 35 rubl olmaqla 3 000 nüsxəsinin nəşrinə 1 785 rubl, 62 vərəqlik üçüncü cildinin hər biri 35 rubl olmaqla 3 000 nüsxəsinin nəşrinə 2 170 rubl, 161 vərəqin, vərəqi 4 rubl olmaqla korrekturasına 644 rubl [1, v. 51], 1907-ci ilin sentyabrın 7-də A.Y. Talıbzadənin hesabına – Qurani-Kərimin qızıl və gümüş işlərinin başa çatdırılmasına 423 rubl, 1907-ci ilin oktyabrın 2-də Dityatkovski şirkətinin hesabına 70 ədəd sarı-rəngli qutu üçün, 2 rubl 60 qəpik olmaqla 182 rubl [1, v. 51 arx.], 1907-ci ilin oktyabrın 5-də Yeni Moskva Manufaktura şirkətinə 19 arşın xara (1 arşın xara 2 rubl 20 qəpik) üçün 41 rubl 80 qəpik, 4 rubl 10 qəpik olmaqla 37 rubl 70 qəpik, 1907-ci ilin oktyabrın 10-da “Kaspi” qəzeti redaksiyasının hesabına Qurani-Kərimin məxmərlə cildlənməsinə və əlavə xərclərə 215 rubl 44 qəpik [1, v. 52], 1907-ci ilin dekabrın 19-da Axund

Yusif Talıbzadənin hesabına Qurani-Kərimin çapına, qızılla işlənməsinə, naxışlarına və bəzək işlərinə, üç ədədinə hər biri 120 rubl olmaqla 360 rubl [1, v. 54], 1909-cu ilin martın 19-da yenə Axund Yusif Talıbzadənin hesabına Qurani-Kərimin məxmər, gümüş və qızıl monoqramların işlənməsinə 332 rubl 57 qəpik [1, v. 61 arx.], martın 20-də “Qurani-kərim”in (3 cildə 21 kitabın) cildlənməsi işlərinin davam etdirilməsinə 63 rubl [1, v. 62] xərclənmişdi.

H.Z. Tağıyev Qurani-Kərimin əlli nüsxəsini qızıl suyu ilə çap etdirmişdi. Üç cildə xüsusi olaraq işlənmiş şəkildə nəşr etdirdiyi bu Müqəddəs Kitabın bir nüsxəsinin Rusiya Çarı II Nikolaya, bir nüsxəsinin Qacar şahı Məhəmməd şah Qacara, bir nüsxəsinin isə Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidə göndərilməsi nəzərdə tutulmuşdu.

Osmanlı sultanına hədiyyəsi

Nüsxələrdən birini 1907-ci ildə Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidə hədiyyə olaraq göndərmişdir. Sultana göndərilən hədiyyə Xeyriyyə Cəmiyyətinin üzvü müəllim və pedaqoq, görkəmli şair, ictimai xadim Axund Yusif Talıbzadə (Yusif Ziya adı ilə də məşhurdur) tərəfindən 1907-ci ilin 19 avqustunda Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidə təqdim edilmişdir. Böyük ədib və şairimiz Abdulla Şaiq böyük qardaşı Axund Yusif Talıbzadənin Türkiyə səfəri haqqında yazırdı: “Bakı qazısı Mir Məhəmməd Kərim Mir Cəfərzadə Qurani-Kərimi Azərbaycan dilinə tərcümə edib məşhur sərvətdar Hacı Zeynalabdin Tağıyevin pulu ilə çap etdirmişdir. Hacı tərcümənin əlli nüsxəsini qızıl suyu ilə çap etdirib qiymətli cildə tutdurmuşdur. Bu nüsxələrdən birinin cildini qalın gümüşdən yapdırıb ortasına da “La ilahə illəllah, Mühəmmədən Rəsulillah” sözlərini yazdırmış və qardaşım Axund Yusif Talıbzadə vasitəsilə həmin nüsxəni Türkiyə sultanına hədiyyə göndərmişdir”.

Osmanlı arxivində mühafizə edilən yazılı bir sənədə əsasən Axund Yusif Talıbzadə – Xeyriyyə Cəmiyyətinin idarə işlərində vəzifə daşdığını, ziyalı bir ailədən gəldiyini, rus ali məktəbindən məzun olduğunu, müsəlman əhalisinin mənən və dinən xilafət məkanına daha qüvvətli bağlanması və onların aydınlanması üçün nəşr etdirdiyi günlük “Təzə həyat” qəzetində yazarlıq yaptığını saray nazirlərinə bildirdikdən sonra, Bakıda İslam Xeyriyyə Cəmiyyətinin qurucusu və rəhbəri olan Hacı Zeynalabdin Tağıyevin təqib etməyə çalışdığı xətti hərəkəti saray üzvlərinə belə bildirmişdir: 1) İndiyə qədər Qafqaz türkləri yazışmalarında yalnız farscadan istifadə etmişlər. Bundan sonra farscanın yerinə Ana dilimiz olan türkcənin istifadə edilməsi və genişləndirilməsi; 2) Məktəb kitablarımızın türk dilində yazılması; 3) Məktəblərimizin proqramlarının Osmanlı maarif proqramına müvafiq tərtib edilməsi; 4) Mərkəzi idarəsi Bolqarıstanın Varna şəhəri ilə İranın Urmiya şəhərlərində yerləşən

erməni-amerikan və erməni-protestant komitələri Qafqaz və Azərbaycan türklərini xilafət məqamına bağlılıqdan və müqəddəs qayə olan İslam ittihadından uzaqlaşdırmaq üçün ərəbcə, türkcə, farsca və kürdcəyə vaqif olan ermənilər Qafqaza zərərli nəşriyyatlar soxurlar. Bunları bir an öncə təsirsiz hala gətirmək və Qafqaz müsəlmanlarına təsirini önləmək üçün qarşı nəşriyyatda bulunmağımız gərəkir; 5) Qafqazdan İrana, Misirə və Avropaya fərarilik edib, oralarda tutulmayanların bir daha Qafqaza dönmələrinə izin verilməməsi; 6) Uyğun bilinən məktəb müdirləri və müəllimlərin Osmanlı hökumətindən Qafqaza göndərilməsinin təmin edilməsi; 7) Dini kitabların və təfsirlərin, peyğəmbərimizin hədisləri, əxlaqi kitablar və bu mövzuda yararlı təməmlərin yayınlanması. Axund Yusif Talıbzadə Bakı Müsəlman Xeyriyyə Cəmiyyətinin və onun sədri H.Z. Tağıyevin həyata keçirmək istədiyi əsas məsələləri bu şəkildə saray üzvlərinə anladığından sonra, Qurani-Kərimin Hacı tərəfindən hazırlatdırılmış üçcildlik türkcə təfsirini, onun (H.Z. Tağıyevin) yazdığı bir məktubla birlikdə, Osmanlı dövlətinin padşahı II Əbdülhəmidə təqdim etmişdir. Sultan Əbdülhəmid də bunun əvəzində brilyantla işlənmiş Osmanlı dövlətinin ən böyük, ən üstün medalının birini H.Z. Tağıyevə, o birini də Axund Yusif Talıbzadəyə təqdim etmişdir [5, s.100-102]. Bu, birinci dərəcəli “Məcidiyyə” ordeni idi [7, s. 347].

Nəticə

Beləliklə, XX əsrin əvvəllərində H.Z. Tağıyev müqəddəs Qurani-Kərimi Azərbaycan türkcəsində tərcümə və nəşr etdirməklə böyük bir regionda yaşayan müsəlman xalqlarının mədəni inkişafında böyük rol oynamış, gələcək xeyriyyəçilər nəsli üçün gözəl nümunə nümayiş etdirmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikası Dövlət Tarix Arxivi, f. 314, siy. 1, iş 329.
2. Babayeva F. “İşiq” qəzetində qadın təhsili məsələlərinin əksinə dair // Müsəlman Şərqiində ilk dünyəvi qız məktəbinin yaradılmasının 110 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Simpoziumun məruzələri. Bakı, Ziya, 2012, s. 13-18.
3. Fərhadov Ə. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi və “Kəşfül-həqayiq” // Dövlət və din. İctimai fikir toplusu, № 1 (30), yanvar, 2015, s. 87-96
4. Fərhadov Ə. Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvinin həyatı və maarifçilik fəaliyyətinə dair ictimaiyyəti fəaliyyəti // “Miras” elmi kütləvi jurnal, 7-ci buraxılış, noyabr 2013-cü il, s. 76-85.
5. İbrahimov F., Hüseynzadə R. Pedaqogika. 2 cildə. II cild. Bakı: Mütərcim, 2012, 547 s.

6. Инородческие обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за декабрь 1912 г. Кн 1-ая. Казань: Центральная типография, 1913.
7. Юбилейное историческое и художественное издание в память 300-летия царствования державного Дома Романовых. Москва: Типография В. М. Саблина, 1913, 542 с.
8. “Kaspi” qəzeti, 14 sentyabr 1904-cü il.
9. Mürsəlov M.M. Son dövr Azərbaycan müfəssirləri // Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin elmi məcmuəsi, Bakı, № 21, iyun, 2014, s. 21-34
10. Новое издание Корана // Известия Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Т. 13. Тифлис: 1900, № 7.
11. Süleymanov M. Azərbaycan milyonçuları: Hacı Zeynalabdin Tağıyev. Bakı: Gənclik, 1996, 96 s.

д-р филос. по ист., доц. Рамиль Нифталиев

РОЛЬ Г.З. ТАГИЕВА В ПЕРЕВОДЕ КОРАНА НА АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ЯЗЫК

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается вопрос перевода Священного Корана на азербайджанский язык по инициативе азербайджанского миллионера и мецената Г.З. Тагиева. Он преследовал при этом цель приобщить читателей Корана к его правильному восприятию, их просвещению. Это должно было послужить также повышению качества преподавания шариата в азербайджанских школах. Лишь только на издание этой книги он потратил 20 тысяч рублей. С этой целью была приобретена бумага известной в империи писчебумажной фабрики Дитятковского Товарищества, литографские же работы были выполнены литографией Промышлянского. Г.З. Тагиев переводом Священного Корана вписал вновь свое имя в число первых.

Ключевые слова: Коран, Азербайджан, Кавказ, Г.З. Тагиев, губерния, Бакуви, меценат.

**H.Z.A. TAGIYEV'S ROLE IN THE TRANSLATION
OF THE QURAN INTO AZERBAIJANI**

ABSTRACT

In the article, the issue of translating the Holy Quran into Azerbaijani Turkish at the initiative of Azerbaijani millionaire, philanthropist H.Z. At Tagiyev is considered. With the translation of the "Holy Quran" into Azerbaijani Turkish, he aimed to make the Holy Quran understandable in their native language for readers and educate them. It should also serve to improve the quality of Sharia lessons in Azerbaijani schools. He spent 20,000 rubles on the publication of this book alone. For this purpose, the paper was purchased from Dityatskovsky, a high-quality paper manufacturer in the empire, and the lithographic work was performed by Promyshlyansky lithography. Thus, H.Z. Tagiyev is considered one of the first to translate the Holy Quran into Azerbaijani.

Keywords: *Koran, Azerbaijan, Caucasus, H.Z. Tagiyev, governor, Bakuvi, philanthropist*

İSLAMİ NAXIŞLARA ELMİ-MƏNTİQİ YANAŞMADA FƏZA TƏFƏKKÜRÜNÜN ROLU

*m.f.d., dos. Nardanə Yusifova,
AMEA Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi
Təsviri materiallar fondunun müdiri
narisrafil@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə dini memarlıq tikililərinin bədii tərtibatındakı naxışlara elmi-məntiqi yanaşmada fəza təfəkkürünün rolundan danışılır. Qeyd olunur ki, naxışlar olmasa, bədii kamillik, məzmun gözəlliyi də olmaz. Bədii tərtibatın əsas elementi olan islami naxışın varlığı, ornamentalistikada mənə gözəlliyinin estetik şərtlərindən biri sayılır. Mütəxəssislərin fikrincə, insan digər canlılardan fəza təfəkkürünün genişliyi ilə fərqlənir. Təfəkkürün əsas növlərindən olan fəza təfəkkürünün köməyi ilə islami naxışların yaranmasına məntiqi-riyazi olaraq yanaşılır. Fəza təfəkkürü zahirdən batini seyr etmək, hadisənin dərinliyini və onda ilahi nişanələri görmək kimi izah edilə bilər. Bu elmi yolda insanların təfəkkürü düzgün formalaşarsa, onlar mütləq həqiqətə nöqsansız çatar, elmə artıra bilər.

Məscidləri, adi memarlıq tikililərini bəzəyən naxışlar məntiqi, ahəngi, riyazi və harmonikdir. Bunu İslam memarlıq sənətinin əsas riyazi-bədii xüsusiyyətlərini öz möhtəşəm abidələrinin ornamental tərtibatında əsaslı olaraq, dahi Əcəmi göstərə bilmişdir. Məqalədə Əcəmi Naxçıvani tərəfindən inşa edilən Yusif Küseyir oğlu, Möminə xatun, Gülüstan və onlarca bu tipli xatirə tikililərinin səthlərində kufi xətlə Qurandan ayələr nümunə kimi göstərilir.

İslami naxışlara digər əyani nümunə kimi, Bakıdakı Şirvanşahlar sarayı divanxanasının giriş qapısı üzərində 6 dəfə təkrarlanan “Əli” kəlməsinin yazılışı göstərilir.

***Açar sözlər:** islami naxışlar, təfəkkür tərz, fəza təfəkkürü, İslam incəsənəti, əhatəli düşüncə tərz.*

Giriş

İslam dekorativ-tətbiqi sənətin ən dəyərli gözəllik yaradan sahələrindən biri olan ornamentalistika, funksional ölçüsü ilə yanaşı, məna ölçüsünü qazandıran vasitələrdən biridir. Dekorativ- tətbiqi sənətin bütün səthlərdəki tərtibat-dizayn işlərində aparılan ornamentləşmə ümumi qurulma prinsipləri, üslub xüsusiyyətlərini İslam mədəniyyətinə də şamil etmək olur. Belə ki, dini memarlıq tikililərinin və ya digər sahələrin bədii tərtibatları xüsusi elmi faktlar – yanaşmalar əsasında qurulur.

Məlumdur ki, bəşər həmişə gözəllik təşnəsi olmuş və onun ruhu gözəlliklə rahatlıq tapır. Gözəllik olmasa, bəşər ruhu maddi varlığın qaranlığında məhdudlaşar. Gözəllik, əslində, kamillik dərəcəsi ilə ölçülür. Ona görə də bütün hissi gözəlliklər mütləq gözəlliyə doğru yönəlir, ancaq ona qovuşa bilmir [5]. Həyatda rast gəlinən araşdırılması hər vaxt aktual olan ornamentlər də elə öz yaranma prinsiplərini məhz bu nəzəriyyə üzərində qurur.

Dekorativ-tətbiqi sənət gözəlliyini şərtləndirən başlıca amillərdən biri də bədii kamillik, məzmun gözəlliyi və forma təkmilliyinin vəhdətidir. İslami naxış yaradıcılığında isə məna gözəlliyi əsas ideya estetik şərtlərdən biri sayılır. “Naxışların sərbəst həyatı yoxdur” deyirlər. Onlar nəyi isə bəzəməli, ona gözəllik verməlidir. Təbii ki, bu belədir, lakin naxış tələb olunan bütün qaydaqanun əsasında yaradılsa, o, sənət əsərini canlandıran formalardan biri sayılır. Yəni naxışyaratma təxmini və ya güman əsasında yaranarsa, onun harmoniyası itər. Elə bu baxımdan da məqalədə İslam dünyasının memarlıq və ya dekorativ-tətbiqi sənət sahələrini bəzəyən, dəqiq riyazi qaydalar əsasında yaranan ornamentlərə daha əhatəli olaraq elmi yanaşmada təqdim olunur. Belə ki, məqalədə elmlərüstü inteqrasiya baxımından, fəza təfəkkürünün köməyi ilə fərqli elmi nəzəriyyə əsasında islami ornamentlərin təhlili göstərilir. Bu ornamentlərin tətbiq sahələri müxtəlif ola bilər. İnsanlar molekulyar-həndəsi ornamentlərin yaranma prinsiplərini öyrəndikcə, yenilərini yaratdıqca, elmin sirlərinə yiyələnir, elmlərin vəhdətdə olduğu zərurətini duyur, ornamentlərin semantik mahiyyətinə vardığıca dəqiq elmlərlə incəsənətin ayrılmaz əlaqəsini təsəvvür edir.

Gözəllik simvolu olan islami naxışların dərkində fəza təfəkkürünün rolu

Məlumdur ki, Allah Müqəddəs Kitabda insanı ən şərəfli məxluq kimi tanıtmışdır. İnsanın şərəfli olmasına səbəb isə onun geniş düşüncəsi və təfəkkürüdür. Bütün insanların düzgün təfəkkürə ehtiyacı vardır. Yunan tarixçisi və filosofu böyük Plitarx qeyd edirdi ki, insan digər canlılardan fəza təfəkkürünün genişliyi ilə fərqlənir. Təfəkkürün bir neçə məlum növü vardır ki, bu məqalədə onlardan ən ucada duran fəza təfəkkürünün köməyi ilə islami naxışlardan söz açılır. Fəza təfəkkürü zahirdən batini seyr etmək, hadisənin dərinliyini və onda ilahi nişanələri görmək, gördüklərini əhatəli olaraq məntiqi qavramaq və başqalarına təmənnəsiz ötürməkdir. Bu elmi yolda insanların təfəkkürü düzgün formalaşarsa, onlar mütləq həqiqətə nöqsansız çatar, elmini artırma bilər. Bu yolda, hətta bir yanlışlığa yol verərsə də onu başa düşər və aradan qaldırmağa çalışar.

Gözəllik anlamı əxlaqi-mənəvi dəyər kəsb etməklə, eyni zamanda, mütləq xeyir mənasında anlaşılır və varlığın bütün təbəqələrini əhatə edir. Gözəlliyin ilkin qaynağı bəşərin kainat və təbiətdə qarşılaşdığı çeşidli dizayn, qanunauyğunluq və təkamül prosesləridir. Quranda kainatın birliyi və vəhdəti, Tanrı xilqətində hər şeyin müəyyən ölçü, qayda və nizam üzrə qurulduğu vurğulanır. Əbu Həmid Qəzali həmin məntiqə uyğun göstərirdi ki, bütün ağıl və zəkalar tarix boyu birgə düşünüb çalışsalar belə, kainatı olduğundan daha gözəl, daha bəyüz və daha kamil yarada bilməzlər [7. s.112-114].

Hər sənətin təkamülündə sənətkarın fərdi istedad və səliqəsi önəmli yer tutur. Sənət əsərində isə sənətkarın ruhu ifadə olunur. Bütün təbii sənət sahələri bu ümumi prinsiplər, nəzəriyyələr əsasında işlənir. Sənətkarlıqda ümumi prinsiplərlə yanaşı, həmin xalqın milli ruhu əks olunur. Həqiqi sənətkarın təxəyyül və təfəkkür vəhdəti elə bir əhatəliyə malik olmalıdır ki, o, sadə bir elementin köməyi ilə bütöv varlığın təsdiqini verə bilsin.

Təbiət özü ən böyük sənətkardır. Təbiətdəki hər bir gözəllik isə bir sənət əsəridir. Gözəllik yaradan sənətkar təkcə təbiəti yamsılamır, o, dərk etdiyi gözəlliyi əyani olaraq göstərə bilər. Gözəlliyin yaradılması, hətta prosesin kainatın dərk edilməsi prosesi ilə bilavasitə əlaqədəkdir. Hər bir həqiqətin aşkar edilməsi gözəlliyin yaradılmasına kömək olduğu kimi, gözəlliyin yaradılması da həqiqətin dərkinə eyni dərəcədə xidmət edir [3. s.56-61]. İnsanın ən böyük qüdrəti ondadır ki, o, nəinki təbiətdəki gözəlliyi duyur, dərk edir, hətta özü-öz təxəyyülünə, təfəkkürünə görə gözəlliklər yaradır. Elmlə sənətin qırılmaz vəhdəti də buradan yaranır. Belə vəhdət hər kəs tərəfindən daim araşdırılır [1. s.87-89].

Gözəl bütövlük gözəl hissələrin sadə birliyi yox, bədii vəhdət yaratmaq üçün həndəsi qanunauyğunluq tələb edir. Təbiətdəki riyazi prinsiplərin incəsənətin bütün sahələrinə tətbiqindəki qanunauyğunluqların nəzəri əsaslarını yunan fəlsəfi konsepsiyası təşkil edir [4. s. 67-69].

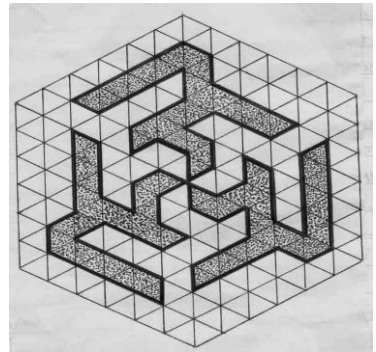
Qədin yunan filosofu Pifaqor və pifaqorçular kosmoqonik nəzəriyyəyə görə, kainatın 4 ünsürdən – Od, Su, Hava Torpaqdan yarandığını iddia edirdilər. Eyni zamanda, Pifaqor öz dövründə “*kosmos*” anlayışını bütün dünyanı əhatə edən sonsuzluq mənasında işlətməmiş, onun ahəngini və qanunauyğunluqlarını göstərməyə çalışdığı məntiqli yanaşması bu gün də öz mahiyyətini itirmir [9. s.23-26].

Məlumdur ki, rəqəmlər riyazi-həndəsi mənada anlaşılır. Pifaqora görə nöqtə “1” rəqəmini ifadə edir. Yəni bu rəqəm hər şeyin başlanğıcı və əsası hesab edilirdi. Pifaqor üçün “1” rəqəmi həm də Tanrıdır. Başqa amillər isə müxtəlif rəqəmlərin cəmidir. Belə ki, iki nöqtədən düz xətt alınır, üç nöqtə isə artıq düz müstəvidir. Dörd nöqtədən piramida alınır, bu isə fəza anlamındadır [10.s.42-43]. Bu rəqəm *dörd ünsür* olan Od, Su, Hava və Torpağın təməlində durur.

Pifaqorçular, həm də riyaziyyat və incəsənətə təbiət qanunlarını başa düşmək, bəşəriyyətin harmonikliyinə göstərən bir vasitə kimi baxırdılar. Həndəsəni hələ qədim zamanlardan müstəqil olaraq incəsənətin elmi izahında çox işlək hala gətirmişlər. Belə ki, həndəsə, bir növ, bədii həqiqətlə elmi həqiqət arasında körpü rolunu oynamışdır. Sonralar da riyaziyyatın, incəsənətin sirlərinin açılmasındakı rolu bir çox dahilərin marağına səbəb olmuşdur. Leonardo da Vinçinin “İncəsənət riyaziyyatda axtarın” deyimi bunu bir daha sübut edir [8].

İslami naxışlara misal kimi Şirvanşahlar sarayı divanxanasının giriş qapısı üzərində 6 dəfə təkrarlanan “Əli” kəlməsinin yazıldığını göstərək. Naxışların belə bölgüsündən memar çox bacarıq və cəsarətlə istifadə etmişdir. Sənətkar, eyni zamanda, simmetriya qanunlarından istifadə edərək, həndəsi ornamentlərin tərəflərinin onu əhatə edən altıbucaqlının tərəfinə paralelliyini tam təmin etmişdir [6. s. 43-44]. Belə ki, yazıların altıbucaqlının tərəfləri istiqamətindəki hər hansı kəsiyi bir-birinə bərabərdir. Altıbucaqlının daxilinə çəkilmiş çevrənin diametri şrift və haşiyənin qalınlığına bərabər olan 12 bərabər hissəyə bölünür və haşiyə cızılır.

İlk sadə bölgüdə görünür ki, yazıların hər hansı birini əhatə edən xətt ornament müstəvisi üzərində 60^0 çevrilməklə öz-özünü təkrarlayır. Belə xüsusiyyət ornamentin bütün hissələri üçün xarakterik olaraq qalır. Bütün bununla yanaşı, ilk dəfə göstərmək olar ki, bu yazının mərkəzində tsikloheksan molekulunun “qayıq” konformasiyasının altısı bir nöqtədə birləşməklə çox gözəl molekulyar həndəsi ornament yaradır. Molekulun qrafiki quruluşunu üçü ağ, üçü isə qara verilməklə naxış müstəvi formadan həcmli keçid alır və üçölçülü sistem yaranır. Belə misallarla elmlərarası vəhdəti və ayrılmazlığı ifadə etməklə, kimyəvi molekulaların qrafiki təsvirindən yaranan ornamentlərin üçölçülü sistemdə görünüşünü və düzgün bərpasını vermək olar.



Nəticə

Araşdırmalara görə, memarlıq tikintilərini bəzəyən naxışların mənə-gözəllik anlamı abidənin formasında bir qayda olaraq, nəinki bədii surət göstərə bilir, o, həm də Allahın hikmətini öz varlığı ilə ifadə edir. Ornamentlər milli tariximiz, mədəniyyətimiz, tarix kitabəmiz olmaqla, həm də Böyük Yaradanın insanlara bədii təfəkkür elementi kimi mükafatıdır. Bunlara əyani misal kimi, İslam memarlıq sənətinin əsas riyazi-bədii xüsusiyyətləri, Orta əsrin dahi memarı olan şeyxülmühəndis Əcəmi Əbubəkr oğlu Naxçıvanının layihələndirdiyi və tikdiyi bütün abidələrin bədii ornamental xüsusiyyətlərini göstərmək olar. Naxçıvani tərəfindən tikilən Yusif ibn Küseyr, Möminə xatun, Gülüstan və onlarca bu tipli xatirə tikililərinin gövdəsindəki haşiyədə kufi xətlə Qurandan ayələr həkk olunmuşdur. Bütün bu riyazi-həndəsi qanunauyğunluqlar əsasında yaradılmış və mürəkkəb quruluşlu birləşmələrdə özünəməxsus mənalar daşıyan ornamentlər əsasında gözəllik anlamları, rəmzlər yaranırdı [2. s.34-41]. Yəni məscidlərin günbəzlərinin tərtibatındakı ilahi, kamillik, gözəllik – “camal”, minarələrdəki ilahi əzəmət – “cəlal”, məscidlərin eksteryerinə həkk olunmuş kitabələr, ilahi keyfiyyətlər – “sifat” və s. anlamlarını verir. Başqa sözlə, məscidin günbəzinin ən uca nöqtəsi Tanrının rəmzidir. Günbəzin özü ruhudur, oktaqonal özül mələk rütbəsidir, dördguşəli binanın özülü isə Yer həyatının rəmzini ifadə edir. Boşluğun isə xüsusi mənası vardır. Ən zəngin ornamentli məsciddəki boşluq, hətta ruhdakı boşluğu və ruhdə mövcudluğunu bildirir ki, bu da əlbəttə, Tanrının vahidliyi barədə müsəlman təsəvvürlərindən irəli gəlir. Tanrı ilə ünsiyyətdə olmaq üçün müsəlmanın vasitəçilərə ehtiyacı yoxdur. O, bu ünsiyyətdə özünü rəzil məxluq kimi deyil, Tanrının Yerdəki canişini kimi hiss edir. Bu zaman müsəlman Tanrı önündə məzlum olduğunu bir an da unutmur. Məscidin daxilindəki boşluq isə onu bağlanmışlardan nə yolla olursa-olsun boyun qaçırdığına görə qürur hissi təlqin etmək üçündür. Beləliklə, məscidin memarlığında müsəlmanla bütün kosmos təcəssüm etdirilmişdir.

Məscidləri, dini tikililəri və hətta adi memarlıq tikililərini bəzəyən naxışlar məntiqi, ahəngi və riyazi harmonikdir. Xüsusilə belə xüsusiyyətlər islami naxışlarda özünü qabarıq göstərməklə, ağılla-eşqin harmoniyasını axtaran İslamın ruhu üçün olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Beləliklə, nəinki dekorativ-tətbiqi sənətin bütün sahələrində, eləcə də təbiətin özündə olan və Böyük Yaradanın hikməti ilə xəlp olunan bütün gözəlliklərin dərkində geniş fəza təfəkkürünün olması durur. Hər bir insan fərd kimi yaradılanlara fəza təfəkkürünün genişliyi, əhatəli düşüncəsi, savad və qabiliyyətinə görə yaxınlaşa bilir, analiz edir, qavradıqlarını digərlərinə təmənnəsiz ötürür. Belə olan halda, Allahın yaratdıqları gözəlliklərə mənəvi olaraq bir daha gözəllik qatmış olur.

Yəni hər şeyin zəkəti var: elmin zəkəti də onu başqalarına öyrətməkdir.

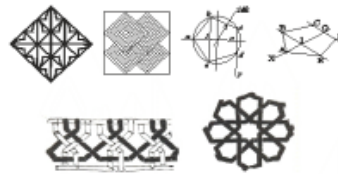
ƏDƏBİYYAT

1. Dünyamalıyeva S.S. Ornament (tarixi, nəzəriyyəsi, qurulması). Bakı, 2014.
2. Kərimov K. Azərbaycan incəsənəti. Bakı, 1992.
3. Голосевкер А.Е.. Логика мифа. М.1987.
4. Г.Вейл О философии математики. М –Л.1934
5. <http://www.escher.ru/>
6. Yusifova N.İ. Fəza təfəkkürü və incəsənət. Bakı 2010.
7. Xəlilov S. Vaxış bucağı. B-2010.
8. az.wikipedia.org
9. Пифагор // Античная философия: Энциклопедический словарь. — М.: Прогресс-Традиция. П. П. Гайденко, М. А. Солопова, С. В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин. 2008.
10. Пифагорейцы и число как начало // Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. - "Петрополис". 1994.

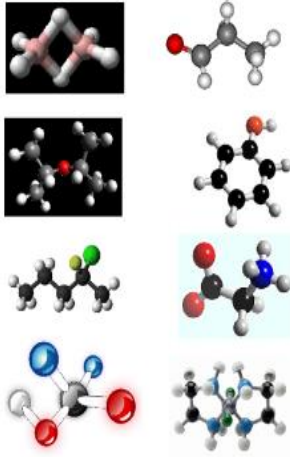
Dekorativ-tətbiqi sənətin müxtəlif sahələrindəki islami naxış nümunələri



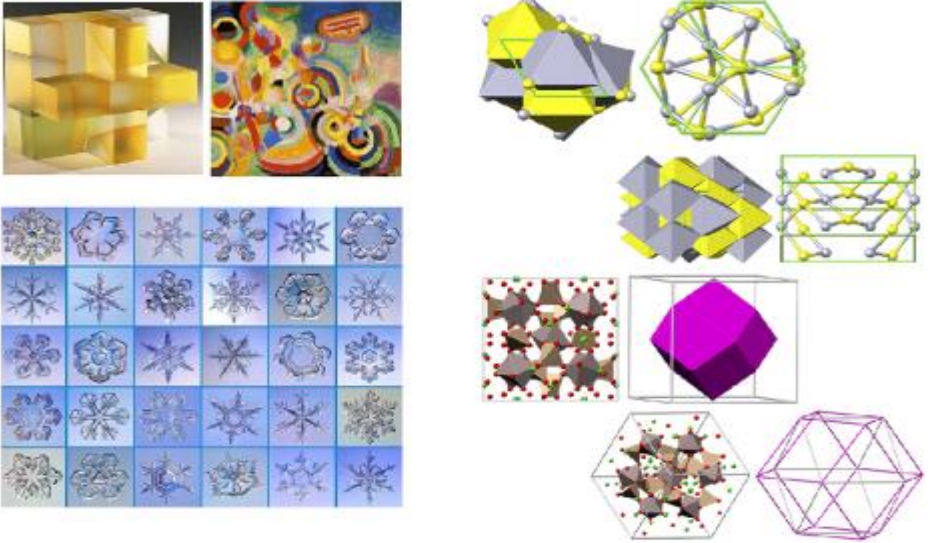
Möminə xatun türbəsinin səthindəki ornament nümunəsi



Naxçıvan. Qarabağlar türbəsinin 12 yarımşilindrik səthindəki ornamental təsvir və Yüseyr türbəsinəki ornamentlərin açılışları



Mikroskopik görüntüsü olan molekullardan yaranan islami naxış nümunəsi



Bütün gözəlliklərin kimyəvi əsasını təşkil edən molekulyar strukturlu islami naxış nümunəsi

РОЛЬ ПРОСТРАНСТВЕННОГО МЫШЛЕНИЯ В НАУЧНО-ЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К ИСЛАМСКИМ УЗОРАМ

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена изучению роли пространственного мышления в научно-логическом подходе к узорам в художественном оформлении памятников религиозного зодчества. Отмечается, что без узоров не может быть совершенства и красоты содержания. Использование элементов мусульманских узоров при художественном оформлении считается одним из главных компонентов эстетического украшения орнаменталистики. Именно поэтому, по мнению специалистов, человека от всех других существ и отличает его способность пространственного мышления. Являясь одним из видов мышления, пространственное мышление позволяет подходить к мусульманским узорам при помощи логически-математических приемов. При помощи такого мышления можно от видимого наблюдать невидимое, определять и толковать значимость божественных символов. При помощи такого подхода они могут достичь истины без искажений действительности.

Известно, что узоры, украшающие мечети и строения зодчества, своей формой, и расцветкой всегда бывают гармоничны. Именно это с математически-логического построения и смог показать в своих монументальных сооружениях наш гениальный зодчий Абу Бекр Аджеми. В статье в качестве примера приводятся украшения мавзолеев Йусифа ибн Кусейра, Момине Хатун и Гюлюстан, украшенные айатами из Корана. В качестве очередного примера приводится форма 6-кратного повторного написания имени «Али» на портале Дивахане из дворцового комплекса Ширваншахов.

Ключевые слова: Исламские орнаменты, форма мышления, пространственное мышление, Исламское искусство, Обширная форма мышления.

ROLE OF SPATIAL THINKING IN SCIENTIFIC-LOGICAL APPROACH TO ISLAMIC ORNAMENTS

ABSTRACT

This article focuses on the role of spatial thinking in the scientific and logical approach to the artistic patterns used in the design of religious architectural structures. The study confirms that no artistic perfection and no beauty of content can be achieved without patterns. As a primary element of artistic design, the existence of Islamic patterns is considered one of the aesthetic conditions of the beauty of content in ornamentalism. According to experts, humans differ from other living beings for the scope of their spatial thinking. Through spatial thinking, the creation of Islamic patterns is approached logically and mathematically. Spatial thinking can be interpreted as looking from the outside to the inside, seeing the profundity and divine signs. If human thinking is formed correctly in this scientific way, they will definitely reach the truth without flaws and will be able to increase their knowledge.

The ornaments that decorate mosques and ordinary architectural structures are logical, harmonious, mathematical and proportionate. Ajami, genius architecture, accomplished to reflect this, the main mathematical and artistic features of Islamic architecture in the ornamental design of his magnificent monuments. The article shows examples of Qur'anic verses written in Kufic script on the surfaces of Yusif Kuseyir oglu, Momina Khatun, Gulustan and dozens of such memorial buildings built by Ajami Nakhchivani.

Another visual example of Islamic patterns is the word "Ali" engraved six times on the entrance door of the Shirvanshahs' Palace in Baku.

***Keywords:** Muslim ornaments, form of thinking, Muslim art, broad form of thinking*

İSLAMDA İNSANA MÜNASİBƏT

*t.f.d., dos. Sara Hacıyeva,
AMEA Naxçıvan Bölməsi
haciyevasara@yahoo.com*

XÜLASƏ

Məqalədə İslam dininin insana verdiyi dəyərdən, insan haqlarından bəhs edilir. Göstərilir ki, islamaqədərki dinlərin heç birində İslam dinində olduğu kimi insana yüksək dəyər verilməmişdir. Təbii ki, səmavi dinlərin hər biri Allah kəlamı olduğu üçün o dinlərin də əsl kitablarında insanın dəyəri və haqları yüksək qiymətləndirilmiş olar. Bildiyimiz kimi, Qurani-Kərimdən öncəki səmavi kitabların əslisi bizə gəlib-çatmadığından, onların bu barədəki dəqiq məlumatlarını aydınlaşdırmaq çətindir. Müqəddəs Kitabımızın bizə qədər gəlib-çatması və orada olan mövzu ilə bağlı ayələr əsas verir ki, İslam dininin insana verdiyi dəyəri və haqları incələyə bilək. İslam dininə görə, Allah-Taala insanı ən gözəl şəkildə yaratmış və onu Yer üzünün xəlifəsi elan etmişdir. Bu baxımdan, İslamın insana verdiyi dəyəri yetərincə qavramaq və onu hər kəsin öz yaşam tərzinə tətbiq etməsi gərəkdir. Əgər ilk olaraq müsəlmanlar və eləcə də bütün insanlar islami dəyərlərə yiyələnsələr, demək olar ki, bəşəriyyətin bütün problemlərini çox asanlıqla həll etmək mümkün olar.

Açar sözlər: İslam dini, insana münasibət, insan haqları.

Giriş

Məlumdur ki, bəşəriyyət yaranandan bəri insanların hansı maddi və mənəvi haqqa sahib olmaları mübahisə doğuran məsələlərdən biri olmuşdur. Bu mövzu ilə bağlı yazılmış bir çox tarixi əsərlərdən məlumdur ki, insan haqları neçə-neçə əsrlərin uzunsürən mübarizələri nəticəsində əldə edilmişdir. Əslində, “insan haqları” deyimini Qərb dünyasında ortaya çıxmış bir məfhumdur. Ona görə ki, Qərbdə yaxın zamanlaradək insan heç bir haqq və hüquq sahibi olmamışdır. İnsanın yaşamaq haqqı belə, hətta öz ixtiyarında deyildi. İnsanlar hələ sinifli cəmiyyət meydana gəldiyi zamandan təbəqələrə bölünmüşlər. İnsanların düşüncəsində insan övladı iki əsas bölgüyə məxsus olmuşdur: kölələr və əsilzadələr. Tarixdən məlumdur ki, qədim demokratik ölkə hesab edilən yunan və Roma dövlətlərində belə insanlar arasında fərq qoyulmuş və təbəqələrə bölünmüşlər. Orada da güclülər və kölələr var idi. Kölələr, əsirlər çox acınacaqlı halda idilər.

İslamda insan haqları

Bu baxımdan, insan haqları və azadlıq mövzusu uzun illər mübahisəyə və eyni zamanda, mübarizəyə səbəb olmuşdur. Orta əsrlər dövründə Avropada vestqotlar İspaniya və fransızlarla davamlı müharibə vəziyyətində idilər. İngilislər sakslarla mücadilə edirdi, həmçinin İngiltərə cəhalətində üzürdü. Roma köhnə heybətini itirmiş, hər tərəfi parçalanaraq “başsız qalan bir heykəl” halına düşmüşdü. Skandinaviyalılar və danimarkalılar İtaliya və ona yaxın ölkələrlə müharibə şəraitində idilər. Avropada miladi 1215-ci ildə ingilislər Maqna-Cartanın başçılığı ilə başladığı üsyanla sahib olmadıqları haqlarını krallarından istədilər. Bu üsyan, demək olar ki, həmin əsrin sonunadək davam etdi. Həmçinin Avropada insan haqlarının yoxluğu, hətta Böyük Fransa inqilabı kimi bir mücadiləyə səbəb oldu. Bu inqilablardan sonra bir sıra qanunlarda insanlıq haqqına müəyyən qədər yumşaqlyq gətirilsə də, ümumilikdə demək olar ki, Avropada insan haqları 1948-ci ildə Birləşmiş Millətlər Təşkilatında birmənalı mühafizə edildi və qorunmağa başlandı. O dövrdə Asiyada da sakitlik yox idi: Tibet, Hindistan, Çin, Ərəbistan çətin müharibələrində idi. İnsanların vəziyyəti çox acınacaqlı idi.

İslam dini meydana gəldikdən sonra, müqəddəs Qurani-Kərimin bəyanından məlum oldu ki, bəşər övladının yaradılmasındakı əsl hikmət Allaha qulluq və onun Yer üzündə qoyduğu qayda-qanunları yerinə yetirməkdir. İslamiyyət hər növ sinfi fərqləri aradan qaldırdı, dünyanın heç bir yerində əldə olunmayan bərabərliyi tam şəkildə elan etdi. İslam dini meydana gəlməklə bu din qarışıqlıqlarında iylənmiş dünyaya yeni nəfəs gətirdi. Həzrət Peyğəmbərin "Məni Rəbbim tərbiyə etdi, nə gözəl tərbiyə etdi" (1. s. 29) hədisinin ifadə etdiyi kimi, Allah-Taala neçə illər xüsusi bir tərbiyə ilə yetişdirdiyi Peyğəmbərin dili ilə bütün insani haqq və dəyərləri dünyaya bəyan etdi.

İslam meydana gəldiyi zaman müsəlmanlar Rəbbindən öyrəndiyi dini-əxlaqi əsasları, yaxşılığı, doğruluğu, insani dəyərləri, iffəti, həyanı şəxsən Həzrət Peyğəmbərdən öyrəndilər. Qurani-Kərimin “Səbə” surəsinin 28-ci ayəsində buyrulur ki, “Biz səni bütün insanlara ancaq müjdələyici və uyarıcı olaraq göndərdik, ancaq insanların çoxu bunu bilməzlər”. Həzrət Peyğəmbərin məqsədi köhnəlmiş bütün dəyərləri yerlə-yeksan etmək, insanları insan kimi yaşamağa sövq etmək, həyatlarında bir nizam yaratmaq “əxlaqi gözəllikləri tamamlamaq və kamala çatdırmaq idi. Allah dərgahında pis əxlaqdan daha böyük günah yoxdur. Ona görə ki, pis əxlaq sahibi bir günahdan çıxmada digər günaha düşər” (1, s. 16). Məhz İslamdan öncə dəhşətlərində yaşayan insanlar İslamın dirildici nəfəsi ilə şəxsiyyətlərinə və itirdikləri dəyərlərə qovuşdular. Bu şərtlər altında və belə bir mühitdə bütün insanlığa göndərilən İslam fərdə aşağıda göstərilədiyi kimi dəyər verdi.

İnsana verilən dəyər

İslam dininə görə hər şeydən öncə insan insan olması etibarlı bir dəyərə malikdir. Çünki insanın dəyəri haqqında Allah-Taala “İsra” surəsinin 70-ci ayəsində buyurur ki, "Biz Adəm övladını şərəfli və hörmətli elədik, onları suda və quruda (gəmilərə, heyvanlara və başqa nəqliyyat vasitələrinə) mindirib sahib etdik, özlərinə (cürbəcür nemətlərdən) təmiz ruzi verdik və onları yaratdığımız məxluqatın çoxundan xeyli üstün etdik (2, s. 257).

İslama görə hər bir şəxs inancına görə dəyər qazanır. Bu fikir Müqəddəs Qurani-Kərimdə belə bəyan edilir. "... Allah da sizdən iman gətirənlərin və (xüsusilə) elm bəxş edilmiş kimsələrin dərəcələrini ucaltsın" (58/11), "...Şərəf Allahın, Peyğəmbərinin və inananlarındır...) (63/8), "Allaha iman gətirən bir kölə camalına məftun olduğunuz müşrik bir insandan daha xeyirlidir" (2/221). Həmçinin Müqəddəs Kitabda insanın yaradılışı haqqında "Allah-Taala insanı ən gözəl şəkildə yaratdığını (95/4), yer üzünün xəlifəsi elan etdiyini (2/30) və hər ümmətə, Allaha ibadət edin, Tağutdan çəkinin" (16/36) deyən peyğəmbərlər göndərdiyini bəyan etmişdir. Kitab verilənlər özlərinə aşkar dəlillər gəldikdən sonra aralarındakı kin və həsəd üzündən (dində) ixtilafa düşmüşlər (4/213).

Belə ki, keçmiş millətlərdən bir çoxu peyğəmbərlərinin sözlünə qulaq asmayıb dinlərini inkar etmiş və ya zaman-zaman kitablarını və eyni zamanda, dinlərini təhrif etmişlər. Buna görə də insanlara doğru yolu göstərmək üçün son din olaraq İslam, son kitab olaraq Quran və son peyğəmbər olaraq Həzrət Məhəmməd (s.ə.s.) göndərilmişdir. Qurani-Kərimdə göstərilir ki, "İslamın digər bütün dinlərdən üstün olduğunu göstərmək üçün öz Peyğəmbərini hidayətlə (Quranla) və haqq dinlə göndərən Odur (Ya Məhəmməd! Sənin peyğəmbərliyinin həqiqiliyinə) Allahın şahid olması kifayət edər (48/28). Gəlişi ilə dünyanın simasını (üzünü) dəyişdirən və susuz qalmış könüllərə qiyamətə qədər rəhmət edəcək bir din olan İslam dini gələr-gəlməz insanın əlindən tutmuş və inananlara yalnız Allaha qul olma, yalnız Ondan yardım istəmə əsasını gətirmiş və tövhid nizamını təqdim etmişdir (1/5). Bununla da İslam dini insana kimə qulluq edəcəyini öyrətmiş və kainatdakı yerini və dəyərini anlatmışdır.

Qurani-Kərimdə "Mən yer üzündə bir xəlifə (canışın) yaradacağam (2/30), "Sizi yer üzünün varisləri edən (bir-birinizin yerinə gətirən) Odur. Küfr edənin küfrü öz əleyhinə olar (zərərinə özü çəkər)" (35/39) buyurulmuşdur. Deməli, bu dinin mənəvi dəyərlərinə görə insan insan olduğu üçün təbii haqlara sahibdir. İnsanların həyatı müqəddəsdir və insan Yer üzündə Yaradıcının xəlifəsidir. İnsan kiçik aləmdir, böyük aləmdə nə varsa, o özündə kiçik nümunələrini daşıyır. İlahi kəlamlar və Peyğəmbərin hədisləri də hər insan həyatının müqəddəsliyini vurğulamış və insanlığı, bəşəriyyəti qorumağı tövsiyə etmişdir. Bu dinin hikmətinə görə insan həyatı ilahi bir yön daşıyır və sadəcə, insanı yaradan, onun həyatına son verə bilər.

İslam dini meydana gələr-gəlməz insanın əlindən tutmuş, inananlara təqdim etdiyi təkallahlılıq nizamı ilə yalnız Allaha qul olma və sadəcə, Ondan yardım istəmə əsasını gətirmişdir. Bu dinin verdiyi haqlara görə, insan nəinki doğulduqdan sonra, hətta ana rəhmində təşəkkül etdiyi andan Yaradanın ona verdiyi dəyərə sahibdir. Bu dəyər bütün dəyərlərin ilki, ən geniş yayılanı və davamlı olanıdır. İnsan bu dəyərlərə sahib olmaq üçün istər maddi, istərsə də mənəvi qarışıqlıq ödəməmişdir. Bu, tamamilə insana Yaradıcının bir lütfü və ehsanıdır. Elə bir ehsan ki, qadın-kişi, qara-ağ, qüvvətli-zəif, varlı-kasıb söyləmədən və hər hansı din və milliyət fərqi qoymadan bütün insanlığı əhatə etmişdir. Beləcə, İslam insanların bərabər haqq və azadlıqlara sahib olduğunu bildirmişdir. Bu məqsədə çatmaq üçün əsas şərt isə qadın və kişinin birlikdə sağlam cəmiyyət qurmasıdır. Bununla bağlı Müqəddəs Qurani-Kərimin «əl-Hücurat» surəsinin 13-cü ayəsində göstərilir ki, “Ey iman gətirənlər! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyər, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınız, pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir. Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır (2, s. 525).

İslama görə ədalət tərəzisində insanın irq, soy, ağ və yaxud qara olması insanlıq dəyəri baxımından heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. İslam insanın xarici görünüşünə, dərisinin rənginə deyil, inancına dəyər vermişdir. Necə ki, Bilal Həbəşi ilə Əbuzər əl-Gifari arasındakı yaranan mübahisədə Əbuzər Bilala “qara qadının oğlu”, – deyər xitab etmiş və Bilal buna çox üzülmüşdü. Vəziyyətdən xəbərdar olan Həzrət Peyğəmbər Əbuzərə "Səndə hələ cahiliyyə adətləri görürəm", – demişdi. Söylədiyi sözdən peşman olan Əbuzər bir üzünü yerə qoymuş və "Bilal üzərimdən keçmədikcə, buradan qalxmayaçağam", – deyər səhv etdiyini və həmin sözünə görə çox peşman olduğunu bildirmişdir. Yenə bir gün Həzrət Peyğəmbər Qüreyş qəbiləsindən onun yanına gələnlərlə söhbət etdiyi zaman səhabələrdən Abdullah ibn Ümm Məktum söhbətə qarışaraq, "Ya Rəsulullah! Allahın sənə öyrətdiklərindən mənə də öyrət", – demişdir. Bu sözü bir-iki dəfə də təkrar etmişdir. Həmin vaxt Həzrət Peyğəmbər yanına gələn Vəlid və ya Üməyyə Xələfi razı salmağa çalışırdı. Həmin adamlar onların yanında kasıbların söhbət etməklərindən xoşlanmazdılar. Buna görə Allah Rəsulu Abdullah ibn Ümm Məktumun gəlib onun sözünü kəsməsinə narahat olmuş və Peyğəmbər onun çox sorğu-sual etməsinə görə üzünü qeyri-məmnun səkildə ondan çevirmiş və qarşısındakılarla məşğul olmuşdur. Vəlid, yaxud Üməyyə bin Xələf də qalxıb getmişdi. Həzrət Peyğəmbərin üzünü belə o tərəfə çevirməsi həqiqətən onun əməllərə rəhmət olan ruhuna çox ağır gəlmişdi. Allah-Taala bu hadisəyə görə, “Əbəsə” surəsini nazil etmiş və həmin surənin bir neçə ayəsində rəsulunu belə xəbərdar etmişdi: "Yanına korun (Abdullah ibn Ümm Məktumun) gəlməsinə görə (Ey Məhəmməd!) nə bilirsən, bəlkə də o səndən İslama

dair soruşub-öyrənəcəkləri ilə günahlardan) təmizlənəcəkdir! Yaxud öyüd dinləyəcək və bu öyüd ona fayda verəcəkdir (var-dövlətinə güvənib sənin öyüd-nəsihətinə qulaq asmağa) ehtiyac hiss etməyən kimsəyə gəldikdə, sən üzünü ona tərəf çevirirsən (onun sözüne qulaq asırsan), Onun (İslamı qəbul etməyib küfrdən) təmizlənməməsindən sənə nə? (Sənin vəzifən ancaq dini, risaləti təbliğ etməkdir) Öyrənmək həvəsi ilə) Yüyürə-yüyürə sənin yanına gələn və Allahdan qorxan kimsəyə gəldikdə isə sən ondan üz çevirirsən (80/2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10).

Bu ayələrdən də məlum olur ki, inanan bir kor inanmayan bir müşrikdən Allah dərgahında daha dəyərlidir. İslam dini heç bir din və milliyyət fərqi qoymadan bütün din mənsublarına, hətta düşmənlərinə belə insani dəyərdən bəhs etmişdir. İslamın insana sirf insan olması etibarilə vermiş olduğu dəyərin saysız örnəyinə Qurani-Kərimdə, hədislərdə və İslam tarixində və özəlliklə Həzrət Peyğəmbərin həyatında rast gəlmək mümkündür. Onlardan biri və bəlkə də ən vacib olanı budur: “Bir gün Həzrət Peyğəmbər səhabələrdən bir qrupla oturarkən yaxınlarından cənazə keçmiş və Peyğəmbər (s.ə.s.) cənazəni görəncə ayaga qalxmışdır. Yanında olanlar onun bir müsəlman cənazəsi olmadığını, yəhudi cənazəsi olduğunu soyləyərək, “Ayaga qalxmağınıza gərək yox”, – demək istəmişlər. Onların bu sözü üzərinə Həzrət Peyğəmbər “Müsəlman deyilsə, insandamı deyil?” cavabını vermişdir (4, s. 298).

Deməli, İslam dininə görə dini, dili, inancı, adət-ənənəsi belə fərqli olsa da, insan insandır. İslam dini insana əməli və yaşayışı ilə dəyər verir. Bu dinə görə yaxşı əməl sahibi ilə pis əməl sahibi eyni hesab edilməz. Bu isə Qurani-Kərimdə belə açıqlanır: “Kim yaxşı bir iş görərsə, ona həmin işin onqat əvəzi (savabı) verilir. Kim pis bir iş görərsə, ona həmin işin misli qədər cəza verilir. Onlara haqsızlıq edilməz (6/160), “Mallarını Allah yolunda sərf edənlərin halı yeddi sünbül verən bir toxuma bənzər ki, bu sünbüllərin hər birində yüz ədəd dən vardır. Allah istədiyi şəxs üçün bunu qat-qat artırır. Allahın lütfü genişdir. O, hər şeyi biləndir” (2/160)! Bu ayələrdən də anlaşıldığı kimi Allah bir yaxşılıq edənə qat-qat savab verdiyi halda, pisləkləri yalnız pisləklə cəzalandırmaqla insana nə dərəcədə dəyər verdiyini göstərir. İslam dininə görə, xarici görünüşün və dünya malının o qədər də qiyməti yoxdur. Bu barədə Həzrət Peyğəmbər belə söyləmişdir: “Şübhəsiz, Allah sizin xarici görünüşünüzdə və mallarınıza baxmaz, lakin ürəklərinizə və əməllərinizə baxar (5, s. 27). İslama inanc və inancın lazımlı etmək üçün onunla əməl arasında sıx əlaqə vardır. Bu ikisi bir-birinin tamamlayıcısı vəziyyətində olan və biri olmadan digərinin təkbaşına kafi olmayacağı iki vacib ünsürdür. İslamda imansız əməlin bir dəyəri olmayacağı kimi, əməlsiz iman da insanı məsuliyyətdən qurtarmaz. Qurani-Kərimin bir çox yerində imanla saleh əməlin birlikdə zikr edilməsi də bunu göstərir (2/62), (5/59), (16/97), (18/88), (19/60), (20/75,82), (25/70-71), (28/ 60,70).

Həzrət Peyğəmbərin İslam dininin insana münasibətdə söylədiyi hədislər

Həzrət Peyğəmbərin insanlara son xitabı və günümüzdə deyildiyi kimi, son mesajı olan vida xütbəsindəki nitqində buyurur ki, “Sözümü yaxşıca dinləyin, bütün müsəlmanlar qardaşdır və din qardaşınıza aid olan hər hansı bir haqqa əl uzatmaq başqasına halal deyildir”. Həmçinin Həzrət Peyğəmbər insanların bərabər hüquqlu olduğunu açıqlayaraq söyləmişdir: “Rəbbiniz birdir. Babanız da birdir. Hamınız Adəmin övladlarısınız. Adəm isə torpaqdandır. İnsanlar darağın dişləri kimi bərabərdir. Heç kimsənin başqası üzərində - Allah qorxusu xaric – bir üstünlüyü yoxdur. Məhz elə bu baxımdan da Qurani-Kərimdə insanlara müraciət edildikdə ilk olaraq “Ey iman edənlər” sonra “Ey müsəlmanlar” daha sonra isə “Ey insanlar” deyərək xitab edilmişdir. Yəni, Qurani-Kərim bütün insanlıq üçün göndərilmiş və hər bir insana diqqətlə, qayğı ilə yanaşılmasını tövsiyə etmişdir. İnsanlar arasında heç bir fərqi olmadığını bəyan edən Müqəddəs Kitab bəyan edir ki, fərq və üstünlük, sadəcə, “Təqva”dadır.

İslam dininə görə, insanın dəyəri Allah dərəcəsinə onun öz əməli ilə qiymətləndirilir. Təsadüfi deyildir ki, Həzrət Məhəmməd (s.ə.s.) Vida xütbəsindəki çıxışında söyləmişdir: “Hər kəsin öz dəyəri öz əməlləri ilə ölçülür, əsil-nəsəb, sərvət, vəzifə insanın Allah yanında dəyərini artırır-əskiltməz. İslam dinində bütün xalqlar və millətlər eyni hüquqludurlar. Ərəblə qeyri-ərəbin, ağ-dərili ilə zənci arasında milli və irqi ayrılıq-seçkilik ola bilməz. İnsanların ən yaxşısı imanı və saleh əməli çox olandır. Qiyamət günündə mütləq haqlar sahiblərinə veriləcəkdir. Hətta buynuzlu qoyundan buynuzsuz qoyunun qisası alınacaqdır (3, s. 371).

Nəticə

İslam insana böyük dəyər və qiymət verən, onu yüksək varlıq hesab edən bir dindir. İslam dininin insanlara bəxş etdiyi humanizmin nəticəsi idi ki, İslamı ilk qəbul edənlər, əsasən, kölələr və yoxsullar olmuşlar. Bu dini təbliğ edən Məhəmməd Peyğəmbəri (s.ə.v.) ilk dəfə tanıyan və onun ətrafında toplananlar da haqları əllərindən alınmış, cəmiyyət içində xor və fəqir görünən insanlar olmuşlar. Qurani-Kərim meydana gəldiyi zaman iki əsas qayəni ortaya qoymuşdur. Bunlardan biri tək olan Allaha inanmaq və yalnız Ona ibadət etmək, ikincisi isə Allahın bütün yaratdıqlarına qarşı yaxşı davranmaqdır. Qisası, Uca Yaradıcının insana verdiyi haqq və azadlıqları dövlətlər və insanlar insandan ala bilməz.

ƏDƏBİYYAT

1. Seçmə hədislər. 1-ci kitab, Ankara: Kültür Bak. Yay, 1998, 361 s.
2. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı: Azər nəşr, 1992, 720 s.
3. Riyazüs-Salihin və Tercemesi birinci cilt altıncı baskı Emel Matbaacılık Sanayı Ankara-1980 591s.
4. Riyazüs-Salihin və Tercemesi ikinci cilt altıncı baskı Semih Ofset Matbaacılık Ankara-1979 600 s.
5. A. Uysal, M.Uysal. İzahlı Kadın İlmihalı. Uysal Yayınevi, İstanbul: 2010, 671 s.

ə-p filosof. no ist., doç. Sara Gədjieva

ОТНОШЕНИЕ ИСЛАМА К ЧЕЛОВЕКУ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о правах человека и о том, насколько ислам ценит человека,. И показано, что человек не ценится ни в одной доисламской религии так высоко, как он ценится в исламе. Конечно, поскольку каждая из небесных религий является словом Божьим, истинные книги этих религий также ценят людей и их права. Однако, как мы знаем, оригиналы небесных книг, которые предшествовали Священному Корану не дошли до нас, и трудно получить точную информацию, которую они содержат. Но тот факт, что наша Священная книга дошла до нас, и аяты на эту тему дают нам некоторое представление о значении, которое ислам придаёт человеку и его правах. Согласно исламу, Аллаху Таала создаст человека самым прекрасным образом и сделал его халифом земли. С этой точки зрения необходимо понимать ценность, которую ислам придает человеку, и применять ее к образу жизни каждого человека. Если в первую очередь мусульмане, а также все люди примут исламские ценности, можно будет очень легко решить все проблемы человечества.

Ключевые слова: исламская религия, отношение к человеку, права человека.

ATTITUDE TO HUMAN IN ISLAM

ABSTRACT

The article discusses the value of Islam to human and human rights. It emphasizes that none of the pre-Islamic religions valued human beings as much as Islam did. Undeniably, since each of the heavenly religions is considered to belong to God, the human rights and values will be highly evaluated in the original books of those religions. As we know, the heavenly books that precede the Holy Quran are not available to us, and it is difficult to ascertain precisely what they are about. However, the text of Holy Quran has come down to us, and the scriptures on the subject, give us a glimpse into the value and value of Islam. According to Islam, Allahu ta'âlâ created man in the most beautiful way and made him the caliph of the earth. From this point of view, it is necessary to understand the value that Islam gives to a person and apply it to everyone's lifestyle. If Muslims and all the people first embrace Islamic values, it will be possible to solve all of mankind's problems very easily.

Keywords: *Islam religion, attitude to man, human rights*

SÜLH MÜNASİBƏTLƏRİNDƏ DİN-DÜŞÜNCƏ ƏLAQƏLƏRİNİN AKTUALLIĞI

*f.f.d., dos. İradə Zərqan,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
iradazargan@gmail.com*

XÜLASƏ

Məqalədə dinin düşüncəyə təsiri dinşünaslıq aspektindən tədqiq olunur. Müasir dövrdə sülh və təhlükəsizliyin qorunması istiqamətində mövcud problemlərə toxunulur. İslam fəlsəfəsinin reallıqdan kənar interpretasiyasının məntiqi və təcrübi aspektləri təhlil olunur. Son dövrlərdə beynəlxalq aləmdə sülhsevərliyin azalması problemi ilə İslama elmi, fəlsəfi, siyasi yanaşmalar arasında əlaqələrin olması elmi dəlillərlə əsaslandırılır.

Açar sözlər: İslam, sülh, din, düşüncə, əlaqə.

Giriş

Dinin insan şüurunda və sositumda inikası, düşüncə mədəniyyətinə təsirləri, xüsusilə sülh münasibətlərinin qurulmasındakı rolunun öyrənilməsi din-düşüncə əlaqələrinin nəzəri və praktik təzahürlərinin dinşünaslıq baxımından geniş elmi tədqiqini tələb edir. İslam dini mənbələri, İslam fəlsəfəsi və praktikasında sülh mövzusunda müasir fəlsəfi baxışların araşdırılması son dövrlərdə beynəlxalq miqyasda sülhsevərliyin azalması problemlərinin təhlili kontekstində İslam dəyərlərinin müasir cəmiyyətə təsir dinamikasını müəyyən etməyə imkan verir.

Mövzuya müraciət etməkdə məqsəd müasir beynəlxalq təşkilat və təsisatların, sülhməramlı səfirlərin fəaliyyətlərinin, müasir İslam maarifçilərinin elmi-nəzəri və praktik fəaliyyətlərinin müqayisəli təhlili zəminində hikmət və ağıl münasibətlərinin qarşılıqlı təsir dinamikasını dinşünaslıq mövqeyindən tədqiq etməkdir.

Sülh: çağırışlar və reallıq

Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Baş katibi Antonio Quterres deyir ki, “Dünyada mavi bayraq altında xidmət edən kişilər və qadınlar ən yüksək standartlarda dürüstlük və peşəkarlıq, insan şəxsiyyətinə hörmət keyfiyyətlərini saxlamalıdır. Dünya xalqlarına xidmət etdiyi, sülh və insan inkişafı üçün çalışdığı üçün Birləşmiş Millətlər Təşkilatı hamının ilham mənbəyi və ümid cırağı olmalıdır. Gəlin, birlikdə and içək ki, kimsənin cinayət törətməsinə və ya

cinayətə haqq qazandırmasına, xüsusilə də cinsi istismara və təhqirlərə imkan verməyəcəyik” (1). Çox gözəl fikir, haqlı tələbdir. Təəssüf ki, bu çoxları üçün, hətta dünyada sülh və təhlükəsizlik funksiyasını üzərinə götürmüş beynəlxalq qurumun özü üçün də yalnız gözəl fikir olaraq qalır.

2013-cü ildə dünya ölkələri arasında qlobal sülhsevərlik səviyyəsinin araşdırılmasının nəticələri nəşr olunmuşdur. 22 keyfiyyət üzrə 3 istiqamətdə – cəmiyyətin təhlükəsizliyi və müdafiə dərəcəsi, daxili və xarici konfliktlərdə iştirakı və militarizasiya səviyyəsi üzrə kəmiyyət göstəricilərinin müqayisəsi əsasında tərtib edilən 162 ölkənin reyting cədvəlinə İslandiya, Danimarka və Yeni Zelandiya başçılıq edir. Həmin tərtibata görə, Ermənistan dünya üzrə 98, Azərbaycan 126, Türkiyə 134, Gürcüstan 139, Rusiya 155, Suriya, Somali və Əfqanıstan isə müvafiq olaraq sonuncu yerlərdə göstərilir. İqtisadiyyat və Sülh İnstitutunun “İqtisadiyyat” jurnalının təhqiqat qrupu və müstəqil ekspertlərin iştirakı ilə tərtib olunan QSİ (qlobal sülhsevərlik indeksi) reyting cədvəlinin vətəndaş cəmiyyətləri, hökumətlər, siyasi xadimlər və ekspert qruplarının birlikdə daha sülhpərvər sosisum yaratmaq səylərinə xidmət etdiyi vurğulansa da, qeyri-müəyyənliklər az deyil. Məsələn, statistika kəmiyyəti ifadə edir, keyfiyyət, vəziyyətin səbəb və nəticələri isə görünür. Digər tərəfdən, monitoring və meyar arasında əlaqə gözlənilmir. QSİ üzrə ölkələrin sıralanması göstərir ki, statistik göstəricilər reallığı əks etdirmir. Əslində, tədqiqat qrupunun məqsədi aydındır, lakin işin icrası və təqdimatının sülh və əmin-amanlığa xidmət etdiyi şübhə doğurur. Təcavüzkar Ermənistanın 98-ci, ərazisi işğal olunmasına baxmayaraq, atəşkəs elan edən Azərbaycanın 126-cı yerdə göstərilməsi ədalətsizlikdir.

Qeyri-dəqiq olsa da, təxmini hesablamalara görə, ümumilikdə 2008–2013-cü illər ərzində dünyada gərginlik artmış, QSİ-nin orta göstəricisi 5% azalmışdır. 48 ölkədə vəziyyətin qismən dayanıqlı olması, 110 ölkədə isə gərginliyin yüksəlməsi qeydə alınmışdır (5). Deməli, ədalətli tədbirlər, icra və realizə təbiiqləri olmadan, yalnız sülh çağırışları təhlükəsizliyi təmin etmir.

Tədqiqat və müşahidələr göstərir ki, müasir dünyada sülhün qorunması və beynəlxalq təhlükəsizlik məsələləri ilə məşğul olan BMT genişmiqyaslı imkanlara və mürəkkəb nəzəri əsaslara baxmayaraq, sülhməramlı fəaliyyətini ədalətlə icra etmir. Yaranan münaqişələrin tərəfləri arasında sülh sazişlərini həyata keçirmək üçün fəvqəladə imkanlara malik olan bu qurumun öz funksiyasını bəzən icra etməməsi, yaxud birtərəfli icra etməsi ona etimadın azalmasına gətirib çıxarmışdır.

Məqsədlərin icrası

Beynəlxalq aləmdə sülh və təhlükəsizliyin təmin olunması Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Davamlı (Dayanıqlı) İnkişaf konsepsiyasının məqsədlərinin həyata keçirilməsi ilə əlaqədardır. Burada məqsədlərin hədəfləri, icra

üsulları və fəaliyyətin nəticələrinin keyfiyyəti baxımından xeyli çatışmazlıq mövcuddur.

BMT-nin inkişaf konsepsiyası dayanıqlılığı və davamlılığı hədəf seçməsinə baxmayaraq, məqsədlərin həyata keçirilməsi zamanı əks nəticələr əldə olunur. Məsələn, sosial bərabərlik məqsədi daşıyan gender proqramlarının tətbiqi ailə institutlarını dağıdır, dövlətçiliyin əsaslarına ciddi zərbə vurur, insanlığın genetik əsaslarını təşkil edən kişi və qadın cinslərinin modifikasiyasına səbəb olur. Dindən uzaqlaşma, müasir elmi nailiyyətlərdən (iqtisadi, tibbi və psixoloji) insanın fitrəti və mənəviyyatı əleyhinə istifadə olunması cəmiyyəti dayanıqlıq və davamlılıq anlayışlarına birtərəfli yanaşmanın ağır nəticələri ilə üz-üzə qoyur (6). Fəlsəfədə həqiqi biliyin meyarı məntiq və təcrübədir. Təcrübə məqsədə xidmət etmirsə, biliyin yanlışlığı ortaya çıxır.

Din və düşüncə əlaqəsi

Dini düşüncə üçün dünyada insanın öz həyat yolunu doğru seçməsi və rahat yaşaması vacibdir. VII əsrdə dünyada yeni din kimi qəbul edilən İslam bu gün də dindən xəbərsiz insanlar üçün yenidir... Onu öyrənə bilməyənlər üçün isə gizlin xəzinə kimi heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Xəzinəni aramadan, qorumadan, istifadə etmədən onun dəyərini bilmək olarmı? O ki ola İslam kimi mənəvi xəzinə, ruhi qida, sülh, əmin-amanlıq kodeksi.

"İslam" (ərəb., الإسلام [əl-islæ:m]) ərəb dilində "salam" və "salim" sözləri ilə eyni köklü olub, Azərbaycan dilinə tərcümədə "Allaha təslim olmaq", "tabe olmaq", "itaət", "arxayınlıq" mənalarını verir. Bu söz, eyni zamanda, "təhlükəsiz olmaq", "əmin etmək", "qalmaq", "azad olmaq" anlamına gələn "سلم" feilindən alınan isimdir. Qurana görə, İslam Allahın yer üzündəki bütün insanlara əmr və qadağaları barədə peyğəmbərlər vasitəsilə nazil etdiyi hikmətin, öyüd-nəsihətin tamamı, ən doğru söz, Allahın vədinin həqiqət olduğunu bəyan edən dindir.

Hələ Aristotel deyirdi ki, Platon mənim dostumdur, lakin həqiqət daha qiymətlidir. Həqiqəti etiraf edənlər və hikməti sevənlər keçmişdə olduğu kimi indi də vardır, lakin ona dəyər verənlər fərqlidir. Təxmini hesablamalara görə, dünyada 1,57 milyard insan (Yer əhalisinin 23%-i) Allah kəlamına inanaraq yaşayır. Onlar üçün sülh və əmin-amanlığın yolu dəyişməzdir. Müsəlmanların Müqəddəs Kitabı Quran ərəb dilində nazil olduğu kimi, Allaha ibadət məzmunu da VII əsrdən müasir dövrə qədər dəyişməz qalmışdır. Məhəmməd (s) peyğəmbərin dili ilə yayılmağa başlayan din bu günlərə qədər öz təkrarsızlığını qoruyub saxlayır. Quranda buyurulduğu kimi, müasir əməkdaşlıq münasibətlərində də müqavilənin pozulması hüququn tətbiqi və realizəsi ilə nəticələnəməlidir. Əks halda, hüquq, qanun, norma və prinsiplər, ..., ədalət mühakiməsi anlayışı müvafiq funksiyanı daşımırsa, məntiqi məzmun və ictimai mənasını itirir.

Məhəmmədə (s) qədər də bəşəriyyəti doğru yola yönəltmək üçün dünyaya peyğəmbərlər gəlmişdi. İnsanların az qismi onların öyüd-nəsihətlərinə riayət etmiş, çoxları adət-ənənədən ayrılı bilməmiş, bəziləri isə öz düşüncələrini müqəddəs mətnlərə münəcər etmiş, həqiqəti gizlətmişlər... Aradan əsrlər keçməsinə baxmayaraq, yenə də insanlar mənəvi və iqtisadi münasibətlərdə bənzər mövqeləri təmsil edirlər. Onlar arasındakı nisbətən dəyişməsində Allaha iman, Haqqın yanında olmaq, həqiqəti üstün tutmaq xüsusiyyəti mühüm rol oynayır. İslam düşüncəni ortaq, ümumbəşəri meyarlar üzrə tərbiyə edir, sülhsevərliyin artması, yardımlaşma, sevgi və birliyin qorunmasına həqiqi xidmət istiqamətində dəyişdirir.

Həqiqət

Fəlsəfə həqiqəti idrakın məqsədi hesab edir. Tərifə əsasən həqiqət obyektiv reallığın subyektiv dərkidir. Müasir paraelm və psevdouelm sahələrində bu elmi meyar ya gözlənilmir, ya da məqsədli şəkildə insanın şəxsi maraqlarına uyğun olaraq mexaniki şəkildə dəyişdirilir. Hazırda İslamı radikal üsullarla insanların nəzərindən sala bilməyən qüvvələr “İslam fəlsəfəsi” terminindən istifadə edərək Quran və Peyğəmbər sünnəsinin məntiqindən kənar fəlsəfəni İslama münəcər edirlər. Ucqar, təhsilin olmadığı əyalətdə elm adına nə öyrətsən qəbul edildiyi kimi, dindən xəbərsiz bir topluma da din adına nə deyilsə, qəbul etməsi mümkündür. Belə olmasa idi, “İslam fəlsəfəsində Nəsimi fenomeni”, “Şihabəddin Yəhya Sührəvərdiyə qədər İslam fəlsəfəsində işıq problemi” kimi mövzular fəlsəfəyə ayaq açma bilməzdi. Struktur cəhətdən ziddiyyət təşkil etməyən bu ifadələr məna və məzmun cəhətdən həqiqətdən uzaqdır. Məntiqə görə, əgər subyektiv fikirdə obyektiv reallıq əks olunmursa, o, yalan sayılır. “İslam fəlsəfəsində Nəsimi fenomeni” ifadəsi həyati faktlara əsaslanmır və reallıqdan uzaqdır, deməli, gerçəkliyin insan şüurunda inikası deyildir. Nəinki elmi nəzəriyyə, hətta fərziyyə və hipotezin yaranma istiqaməti məlumdan məchula yönəlir. Beləliklə, ehtimal olunan müddə gerçək faktlarla uyğun gəlmirsə, elmdən kənar hesab edilir (3, 230). Yuxarıdakı mövzular faktlarla təkzib olunur. Mövzunun “Nəsimi irsində İslam fəlsəfəsi”, “Nəsiminin fəlsəfəsində dini aspektlər” şəklində redaktəsi fikri düzgün məcraya sala bilər və reallığa yaxın olar.

“Şihabəddin Yəhya Sührəvərdiyə qədər İslam fəlsəfəsində işıq problemi” mövzusu ona qədər İslam fəlsəfəsində işıq (həqiqət) probleminin olduğu anlamına gəlir. Bu, qeyri-realdır. İslama görə, Allahın vədi (Quran) həqiqətdir və həyat göstərir ki, o, gec-tez bəşəriyyətin tarixi təcrübəsində təsdiqini tapır. “Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin işraqilik fəlsəfəsi və İslam”, “Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin əsərlərində din-düşüncə əlaqələri” və s. mövzular isə təcrübə, məntiq və elmi obyektivlik baxımından reallığı əks etdirir.

Son vəhy kitabı Qurani-Kərimdəki dini informasiyanın 80%-nin müasir təcrübədə təsdiqini tapması nəzərə alınarsa, axirətlə bağlı informasiyanın da doğruluğunu ehtimal etmək olar. “İslam fəlsəfəsində işıq problemi” isə həqiqətdən uzaq, məna və məzmunca yalan ifadədir. Müasir innovasiyalar və sürətlə dəyişən dünyayla müqayisədə sabit qalan dini ehkamlar məntiq və təcrübi dəlillər etibarilə həqiqəti ifadə etməklə yanaşı insan mənəviyyatını öz yaranış fitrətinə müvafiq saxlamağa xidmət edir.

Nəzər nöqtəsi

Din fırlanan dünyanın orbiti, dayaq nöqtəsi olduğu kimi, insan düşüncəsinin də antivirusudur. Bəşər düşüncəsi dinlə formatlanır. Dini dəyişmək cəhdləri, yaxud “tanrısız din” ideyası bəşəriyyəti “antivirus”suz qoyur. Həqiqətə və ədalətə “yox” deyən cəmiyyət bəşəriyyətə nə vəd edir? Münaqişələrin əksəriyyətini kənardan, bu münaqişələrin ortasında olmadan anlamaq çətindir. Münaqişə tərəfləri bir sıra transformasiya və dəyişikliklərə məruz qalır və ilk baxışda bir o qədər də fərqlənmirlər. Münaqişənin özülündə dayanan məsələlər bəzən o qədər bəsit olur ki, bunlardan ötrü qan tökmək məntiqsiz görünür. Münaqişənin, hətta izahında istifadə olunan terminlərin öz məna yükünə müvafiq işlədilməməsi özü münaqişəni qızıqsıra bilir. Məsələn, müsəlmanların yaşadığı ərazilərdə müxtəlif siyasi məqsədlərlə təşkil olunan münaqişələr ərəfəsində xarici KİV, adətən, həqiqəti gizlətmək üçün məsələnin mahiyyətinə dəxli belə olmayan din faktorunu qabardır. Nəticədə, cinayətkarın əsl siması gizlədilir, dinc əhali arasına daha böyük nifaq salınır.

Tədqiqatlar Şərqdəki kimi Qərbdə də başverən münaqişələrin əsasında dinin yox, dinsizliyin, ədalətsizliyin fəsadlarının, şəxsi maraqları qanunlardan və ictimai maraqlardan üstün tutmaq mövqeyinin dayandığını təsdiq edir. Məsələn, Şimali İrlandiya münaqişəsinin tarixi zəmini də ədalətsizliklə, yəni mövcud qaydaların pozulması, qanunlara göz yumulması və təcavüzkarlıqla əlaqədar olmuşdur: “İngiltərə kralı öz sərhədlərini genişləndirməkdə maraqlı idi və Roma Papası 1155-ci ildə krala İrlandiya ərazisinə soxulmağa haqq verən Laudabiliter fərmanı imzalamışdı (4, 7). Problemin əslindən xəbərsiz kütlə isə hər iki tərəfə eyni prizmadan baxaraq, “Axı niyə onlar özlərini yetkin insanlar kimi apara bilmirlər və əmin-amanlıqda yaşamağı öyrənmirlər?!” (4, 5-6) sualını vermək istəyirlər. Beləliklə, dinsiz nizam və idarəçiliyin əsasını təşkil edən meyarları – haqqı, ədaləti, qanunlara riayətin vacibliyini nəzərə almayan zehinlərdə mexaniki olaraq zərərçəkən və cinayətkar eyniləşdirilir. Cinayətin qarşısının alınması bir yana, zərərçəkənlər təqsirləndirilir, hətta cəzalandırılır. Qarabağ münaqişəsinə cəlb edilən Azərbaycan buna bariz misaldır.

Başda BMT olmaqla bütün təhlükəsizliyə məsul qurumlara məlumdur ki, müstəqil Azərbaycanın 20%-dən artıq ərazisi işğal olunmuş, azərbaycanlılar soyqırımına məruz qalmış (Xocalı hadisəsi), hər b, zorakılıq, terror, işgəncə,

fiziki-mənəvi təzyiq yolu ilə daimi yaşayış məskənlərindən məhrum edilmişlər. BMT Təhlükəsizlik Şurası, ATƏT, Avropa Birliyi bu barədə qətnamə və bəyanatlar yaysalar da, münaqişənin həqiqi səbəblərini qiymətləndirmir, 1991-ci ildən bu günə qədər “erga omnes” öhdəliyini pozan dövləti – Ermənistanı cəzalandırmırlar (2).

Dünyanın tanınmış intellekt sahibləri, dahi mütəfəkkirlərin çoxu sülhü normal, hər b vəziyyətini anormal hesab edirlər. Dini mətnlər, mifologiya, fəlsəfə, elm və təcrübə təsdiq edir ki, sülh normal düşüncənin, münaqişə və müharibələr xəstə tənəyyüllərin, mənəvi və fiziki naqisliyin nəticəsidir. Qida ehtiyacı heyvanı nəyə vadar edirsə, ruhun açlığı, yaxud zəhərlənməsi də cəmiyyətdə daha ağır reaksiyalar yaradır. Radikalıq, ekstremizm insana xas xüsusiyyətdir, dinə müncər edilməsi qeyri-elmi yanaşmadır.

Sülhsevərlik Allaha sevgidən yaranır. Allaha sevginin, Allah yolunda olmanın həqiqəti Quranda ən gözəl şəkildə ifadə olunmuşdur. İslamı Qafqaza, eləcə də dünyanın hər yerindəki insanlara sevdiren Quranın mətni və Peyğəmbər (s) örnəyidir. İslam fəlsəfəsi Quran məntiqi və Məhəmməd (s) təcrübəsində təsdiqini tapır. Dinşünaslığın “İslam fəlsəfəsi” adlanan tədqiqat istiqamətindən istifadə edərək, həqiqəti (İslamı) subyektiv rənglərlə pərdələmək üsulu fəlsəfənin məqsəd və vəzifələrinə, ümumiyyətlə, düşüncə mədəniyyətinə ziddir, eyni zamanda, sülh məqsədlərinin icrasına əngəl və bəşəriyyətin gələcəyinə ciddi təhlükə yaradır.

Nəticə

1) Müasir beyin mərkəzləri hesab olunan qurumların fəaliyyət istiqamətləri, strateji hədəf, məqsəd və vəzifələri, habelə iş prinsiplərinin fəlsəfi təhlili, eləcə də nəzəri yanaşmaların monitorinq bəşəriyyətin bu günü və gələcəyi haqqında məqamlara aydınlıq gətirir.

2) Davamlı (dayanıqlı) inkişaf proqramı həm lokal, həm də qlobal səviyyədə çoxsaylı, çoxqatlı və çoxfunksiyalı “müdafiə və təhlükəsizlik tədbirləri” ilə deyil, yalnız İlahi hikməti sevən (qəbul edən, inkar etməyən) insan düşüncəsinin ümumvəhdət metoduna əsaslanan fəlsəfə sayəsində, insanlığın təməl prinsiplərinə müvafiq meyarlar – doğruluq, ədalət, yardımlaşmaq, sülh yaratmaq və yaxşılığın artırılması yolu ilə reallaşa bilər.

3) Tarixi hadisə və proseslər, fərqli mədəniyyət və sivilizasiyalar vahid orqanizmin tərkib hissəsi, mövcud gerçəkliyin ictimai şüurda, lokal və qlobal bəşəri təcrübə nümunələrində əksidir. Hikmət-düşüncə-təcrübə prosesində hər bir obyektin funksiyasının subyektiv dərki mühüm rol oynayır.

4) İnsanların müxtəlif hesab etdikləri dinlərdə vahid ideya Allaha – Yaradana inam, hikməti sevərək yaşamaqdır. Allah vəhyini İslamla tamamladığını Quran vasitəsilə bütün insanlığa bəyan etmişdir. Quran digər müqəddəs kitablardakı hikməti və peyğəmbərlərin varlığını təsdiq və mühafizə edən yeganə

mükəmməl mənbədir. İslam tarixi Quranın Yalnız Şərq üçün deyil, Qərb və bütün dünya üçün mükəmməl ortağ dəyərlər mənbəyi olmasının sübutudur.

5) Davamlı inkişaf konsepsiyası qanunlara əsaslandığı üçün məcburi xarakter daşıyır, maddi təməllər və maddi hədəflərlə işləyir. İslam dini metodları hikmətə və əxlaqi meyarlara əsaslandığı üçün məcburi deyil, könüllülüyə, tərəflər arasındakı etimada və razılığa əsaslanır.

6) İslam dini Yaradanın yaratdıqlarından məqsədinin dərkinə imkan verən “fikir, zikir, şükür” fərdi insan inkişafı metodu, “nəfsi tərbiyə” və “yaxşılığa dəvətlə pisləkdən çəkəndirmək” ictimai inkişaf metodları, habelə oruc, zəkat, Həcc kimi inflyasiya təhlükəsi olmayan iqtisadi inkişaf metodlarına malikdir.

7) Bəşəri universalilərin ali ölçüsü, insan haqlarının dayanıqlı inkişaf təməlləri Allahın kitabı Qurandır. Hər yeni nəsil İslamın məqsədlərində yeniləşərək sülhə, əmin-amanlığa vəsilə olaraq davamlı inkişafı təmin edir, yaxud müasir “qlobal süür”ün “tor”ları və “halqa”ları arasında getdikcə daha çox sıxılaraq, qula qul olmaqda davam edir.

8) Müasir mədəniyyət sistemi insanların hikmətə münasibətilə (inam və inkar anlamında) mütənəsbidir. Cəmiyyətdə sülhün bərqərar olması üçün insan özünü, Yaradanı və yaradılış funksiyasını dərk etməli, doğrulara yalan donu geyindirməkdən (böhtan, fobiya, zorakılıq) əl çəkməlidir. Fərdi və ictimai əlaqələrdə sülh niyyətinin olması, fəaliyyətdə ədalətin gözlənilməsi (elmə, həqiqətə, hikmətə zidd getməmək) ən vacib amillərdəndir.

ƏDƏBİYYAT

1. *Guterres António*. Let us make zero tolerance a reality. <https://conduct.unmissions.org/>
2. Mustafayeva Aytən. Qarayev Rauf. Ermənistanın Azərbaycana təcavüzü nəticəsində dəymiş zərərin ödənməsinin hüquqi aspektləri. // Milli Məclis №1-2, Bakı: 2014. səh. 26-29.
3. Sadıxov Qədəmşah. Məntiq / ADTPƏ nəşriyyatı, Bakı: 1962, 237 səh.
4. Sülh proseslərinə ictimai müdaxilə və çoxkanallı diplomatiya mexanizmləri: Şimali İrlandiya nümunəsi International Alert, 2014, 71 səh. http://www.epnk.org/sites/default/files/downloads/EPNK_Lessons%20from%20Northern%20Ireland__AZ.pdf
5. Шиппа Камилла и Хислоп Даниэль. Глобальный индекс миролюбия Институт экономики и мира. 2013 г. <http://www.sipri.org/yearbook/2014/files/sipri-yearbook-2014-in-russian>
6. Zərqan İradə. Genderin ideoloji funksiyası və cəmiyyətdəki sosial psixoloji təsirləri / Gender problemi və müasir Azərbaycan. II Respublika elmi konfransının materialları. Azərbaycan Universiteti, Bakı: 23 noyabr, 2018. səh. 159-162.

д-р филос. по филос., доц. Ирада Зарган

АКТУАЛЬНОСТЬ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИИ И МЫШЛЕНИЯ В МИРОЛЮБИВЫХ ОТНОШЕНИЯХ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается влияние религии на мышление в аспекте религиоведения. Обсуждаются актуальные проблемы в области мира и безопасности. Анализируются логические и практические аспекты нереальной интерпретации исламской философии. Была подтверждена научными данными взаимосвязь между проблемой ослабления мира в последнее время на международной арене, и научными, философскими и политическими подходами в исламе.

Ключевые слова: Ислам, мир, религия, мышление, связь.

Assoc. Prof. Irada Zargan

RELEVANCE OF THE RELATIONS BETWEEN RELIGION AND THINKING IN PEACE BUILDING

ABSTRACT

The article discusses the influence of religion on thinking in the aspect of religious studies. Topical issues in peace and security are discussed. The logical and practical aspects of an unrealistic interpretation of Islamic philosophy are analyzed. Scientific evidence has confirmed the relationship between the problem of weakening peace in the international arena, and the scientific, philosophical and political approaches to Islam in recent years.

Keywords: Islam, peace, religion, thinking, communication

РОЛЬ АЗЕРБАЙДЖАНА В РАЗВИТИИ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*д-р филос. по филол., доц. Самира Мир-Багирзаде,
ведущий научный сотрудник отдела «Культурология»
Института архитектуры и искусства НАНА
samiramb777@mail.ru*

РЕЗЮМЕ

Исследование посвящается вкладу и роли Азербайджана в развитие исламской цивилизации. Исламская цивилизация привнесла много нового в культурное развитие человеческого общества в эпоху Средневековья. Расцвет античной, средневековой науки, искусства привели к величайшим открытиям не только эпохи Средневековья, но и имеет продолжение в нашем современном периоде. Мусульманские ученые, а также университеты–медресе развили науку и образование до самого высокого уровня развития прогрессивного общества, и роль Азербайджана в этом также велика. Такие ученые, мыслители, деятели искусства, как Насир ад-дин Туси, Низами Гянджеви, Насими, Бахманийар, Сафи ад-дин Урмави, Абдильгадир Марагаи, Омар ибн Осман Кафи ад-дин, Мир ‘Али Тебризи, Садиг бей Афшар, Султан Мухаммед, Бехзад и другие сыграли ключевую роль в развитии исламской культуры и цивилизации.

Ключевые слова: Азербайджан, ислам, цивилизация, культура, наука, искусство, пророк Мухаммед, Коран.

Введение

Исламская цивилизация привнесла много нового в культурное развитие человеческого общества в эпоху Средневековья. Расцвет античной, средневековой науки, искусства привели к величайшим открытиям не только эпохи Средневековья, но и имеет продолжение в нашем современном периоде. Мусульманские ученые, а также университеты–медресе развили науку и образование до самого высокого уровня развития прогрессивного общества, и роль Азербайджана в этом также велика. Такие ученые, мыслители, деятели искусства, как Насир ад-дин Туси, Низами Гянджеви, Насими, Бахманийар, Сафи ад-дин Урмави, ‘Абдильгадир Мара-

гаи, ‘Омар ибн ‘Осман Кафи ад-дин, Мир ‘Али Тебризи, Садиг бей Афшар, Султан Мухаммед, Бехзад и другие сыграли ключевую роль в развитии исламской культуры и цивилизации.

Роль Азербайджана в развитии исламской цивилизации

За тысячелетия существования человечества множество религий и верований возникало и навсегда исчезало с лица Земли. С неумолимым течением времени в разных уголках земного шара расцветали и приходили в упадок древние царства, создавались и гибли цивилизации. Часто вместе с ними вставало и заходило солнце древних верований, несущих свет и надежду людям. Так случилось с религиями древних египтян, шумеров и аккадцев, греков, римлян, индейцев. Бесследно исчезли верования древних кельтов, германцев, славян ... Но не все религии постигла подобная участь. Некоторые из них продолжают свою долгую жизнь в мире, являясь источником вдохновения и веры для многих людей. Такой религией является Ислам.

Имеющиеся на нашей планете вероисповедания называются по имени какого-либо конкретного человека или одного из народов. Христианство, например, названо так по имени Христа. Название Буддизм произошло от имени основателя религии – Будды. Зороастризм также называется по имени основателя религии Зороастра (Заратустры). Иудаизм появился в племени иудеев, чем и объясняется название этой религии. Ислам является исключением из этого правила, поскольку назван так не по имени какого-нибудь определённого человека или народа. Название этой религии указывает на одно из значений слова ислам (данное слово означает «мир»), из чего следует, что название это не связано с каким-либо человеком, основавшим эту религию, и не относится к какой-нибудь избранной религии.

Цель ислама – проведение культурных норм общества и его социальной практики в соответствии с универсальными ценностями и принципами, которые выходят за рамки любой конкретной культуры и общественного уклада. Ранние мусульмане хорошо понимали разницу между религиозными запретами и их проявлениями в определённой культурной традиции. Это помогло многим народам органически связать исламское учение с принятой у них социальной практикой. В результате возник ряд проявлений исламских ценностей в общественной жизни, который позволил, сохраняя местные обычаи, соблюдать требования ислама.

Результаты взаимодействия исламских принципов и местных традиций можно увидеть в различных видах одежды, стилях архитектуры,

брачных церемониях, способах отмечать праздники, правилах выбора судей и т.д. Поэтому культура каждого мусульманского общества уникальна.

Пророк Мухаммед ясно показал, что его миссия вовсе не состояла в искоренении всех подряд ранее существовавших традиций. Она заключалась в другом: в поддержке и сохранении тех традиций и обычаев, которые были основаны на здоровых моральных принципах, и в то же время в уничтожении обычаев, противоречащих морали и ведущих к разложению общества.

Он также поощрял те доисламские элементы культуры общества, в которых проявлялись взаимная помощь и сострадание между людьми, например, гостеприимство, а также ту социальную поддержку, которую предоставляло племя своим членам. Однако он отвергал практику, способствующую несправедливости и агрессии, выступая, например, против солидарности племени с его членом, совершившим преступление. Как отмечает пророк Мухаммед: «Зависть допустима только в двух случаях: если завидуешь человеку, которому Аллах даровал богатство, позволив потратить его без достатка подобающим образом, и если завидуешь человеку, воспринявшему от Аллаха мудрость, которой он руководствуется и которую передаёт другим», «Облегчайте людям жизнь, а не затрудняйте её, возвещайте им благое, а не отталкивайте их от себя» [1, с. 25-26]. Пророк Мухаммед стал основателем мусульманской религии и цивилизации. Основой его социальной реформы является идея в единого Бога, которая считается предпосылкой и гарантией индивидуального счастья и общественного согласия и бытия, а также он воплотил в жизнь все законодательные основы, предписанные Всевышним и вошедшие впоследствии в основу законодательства страны, а позже – мира. Он также и законодатель, как и предыдущие пророки: именно поэтому пророк Мухаммед стал последним пророков.

Сам Коран признаёт местные обычаи законным источником социальных моделей поведения.

В священной книге Коране содержится предписание Пророку уважать такие обычаи, если только они не противоречат принципам ислама. «Держись прощения, побуждай к добру (добрым традициям) и отстранись от невежд!» [2, с. 152].

Знание основ мусульманской религии весьма многогранно у различных слоев населения и в разных странах традиционного распространения ислама. Всякий мусульманин знает арабское звучание и смысл символа веры религии ислама: «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Му-

хаммед – посланник Аллаха!»). Здесь кратко выражены два главных догмата ислама: существует единый, единственный и вечный всемогущий Бог-Аллах, своим посланником Аллах избрал араба из Мекки – Мухаммеда, через него Бог передал людям текст священной книги – Корана, посредством его он основал общину верующих (умма). За 14 веков из небольшой группы Аравии она превратилась в многомиллионную массу людей разных национальностей, разных социальных слоев и культурных ориентаций. Почти каждый мусульманин знает хотя бы несколько фраз из священной книги ислама – Корана, хотя многие значения этих фраз не понимают. Коран произносится и записан по-арабски. В ритуальных целях он используется в арабском оригинале. Для мусульманина Коран – прямая речь Аллаха, обращенная к Мухаммеду, а через него – ко всем людям. В проповедях Корана и простые мусульмане, и богословы ищут ответы на вопросы частной жизни общества, текстами Корана оправдывают свои поступки.

Мечеть (масджид) является и местом моления, и помещением для религиозных школ-медресе, и центром религиозных проповедей и диспутов. Находившиеся на главных караванных путях города Барда, Габала, Гянджа, Баку и другие прошли общий для средневекового города процесс развития. Обнесённая стенами цитадель (сооружение крепостного типа внутри старинных городов, замков) феодала постепенно обрастала поселениями, образуя шахристан, где сосредотачивались наиболее крупные административные и общественные сооружения. В свою очередь, его опоясывали – *рабаты* – ремесленно-торговые предместья. В случае надобности крепостные стены городов служили прикрытием для окрестного населения, в качестве примера может служить Ичери-шехер (внутренний город). Такие укрепления на арабском Востоке называли *рибатами*. С архитектурной точки зрения, *рибаты* представляли собой хорошо защищённое оборонительное сооружение, оборудованное сторожевыми башнями и внутренне обустроенное для того, чтобы дать приют определённому количеству постоянных жителей, которые совершали там, в частности, совместную молитву, отсюда иногда их последующая трансформация в мечети. Впоследствии на иранской, азербайджанской территории *рибатами* называли простые укреплённые караван-сарай (этапные стоянки для караванов и центры приёма для купцов и их товаров, возводившиеся либо в необжитом месте, где они предусмотрительно укреплялись, либо в городах, где они могли резервироваться для некоторых товаров или некоторых купеческих объединений).

Величие Бога-Аллаха выражено во многих формулах, хорошо известных всем мусульманам и часто повторяемых в речи, молитвах, бытовых восклицаниях, а также встречающихся в изящной вязи арабского письма, на памятниках мусульманской архитектуры в Азии, Африке, Европе и Америке.

Согласно одному из хадисов, Мухаммед сказал: «Письмо – половина знания». В средневековой мусульманской культуре Востока и Запада степень овладения «красотой письма» или каллиграфией стала показателем интеллектуальности, образованности и духовного совершенства личности. В истоках арабской каллиграфии лежит подчинение написанного слова логике ясного, размеренного, ритмического чтения Корана.

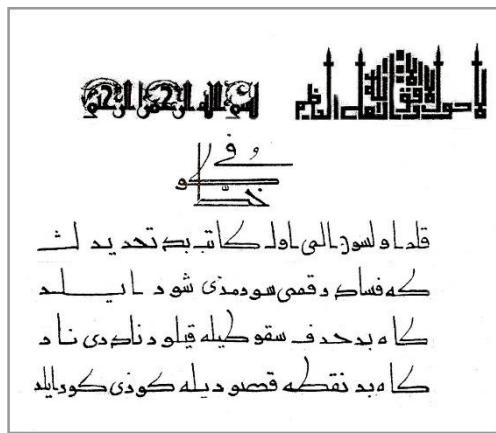
Многие народы, обращавшиеся в ислам, но не принявшие арабский язык в качестве повседневного, заимствовали арабский алфавит для собственных языков. Таким образом, сегодня арабское письмо используется при написании многими мусульманскими народами, не имеющими существенных этимологических связей с арабским.

Арабское письмо, которое вместе со всеми семитическими письменами, за исключением эфиопских, держится писания справа налево, происходит от древнесемитской азбуки. Древнейшая форма его – это так называемое куфическое письмо, названное в честь города на Евфрате – Куфа, образцы которого имеются в многочисленных рукописях Корана и на надписях монет. Этот способ писания – геометричный, и имеет лишь 18 согласных из 28 букв арабской азбуки; отличаются они одна от другой особыми знаками. Ударение означает точкой над буквой (например, над «а»), или линией посередине (например, «у»), или же точкой под буквой (например, под «и»). Нередко эти точки означались красной или зелёной краской. Несмотря на эту очевидную недостаточность, характер древнеарабского письма удерживался в употреблении в течение многих веков, и был постепенно заменен более удобным для скорописи способом, называемым *насхи*, которым пользуются и в настоящее время. В этом письме сходные согласные различаются (диактрическими) точками, а ударение – небольшими чёрточками (над «а», «у») и подстрочными («и»).

Арабское письмо значительно более широко использовалось в декоративном искусстве и в художественном творчестве. Мусульманские художники, которым было запрещено изображать фигуры людей и животных, в большинстве случаев обращались либо к искусству, ставшему известным с тех времён под именем «арабесок» (композиции, в основе которых были положены строгие геометрические формы или рисунки листьев и цветов) или очень часто к каллиграфии. Арабская каллиграфия стала, таким образом, применяться не только при создании копий Корана,

но также и во многих других художественных целях – на фарфоре и металлоизделиях, коврах и других тканях, монетах и в архитектурном орнаменте (главным образом в мечетях и на могилах, но также, особенно в поздние времена, и на других зданиях и постройках).

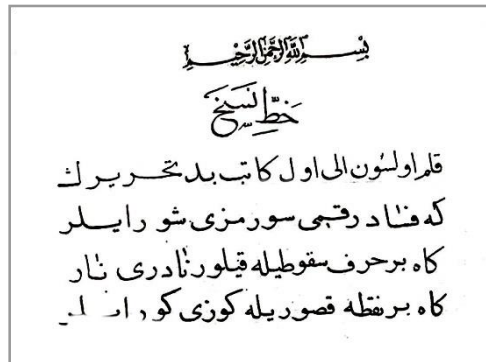
В начале исламской эры два вида шрифтов находились в применении – оба они произошли от различных форм набатейского алфавита. Первый был строгим геометрическим шрифтом прямоугольной формы и назывался **куфический** (от имени города Куфа в Ираке, однако употреблялся до основания этого города). Он использовался при создании первых написанных от руки копий Корана и для украшения архитектурных сооружений в самые первые годы Исламской империи.



Образец куфического письма

Другой стиль – **насхи** (буквально – письмо для переписчиков) имел более округлые курсивные формы и применялся при написании писем, деловых документов и везде, где требовалась больше скорость написания, чем утонченность и изящество формы. Куфическое письмо до X века применялось как в эпиграфике, так и палеографии, а с XI в. оно постепенно выходит из общего употребления и используется лишь в эпиграфических целях на памятниках архитектуры, монетах и в оформлении некоторых предметов быта. Стиль насхи с первой половины XII в. с развитием торговли и связей между соседними странами становится повседневным видом письма. Переписчики достигли в письме этим стилем высокого совершенства исполнительского мастерства. В результате каллиграфической переработки и совершенствования из криволинейного письма насхи возник ряд почерковых стилей, известных впоследствии под названием

«шестёрки». Они зародились и развивались в разное время, удовлетворяя различным практическим и эстетическим требованиям своего времени.

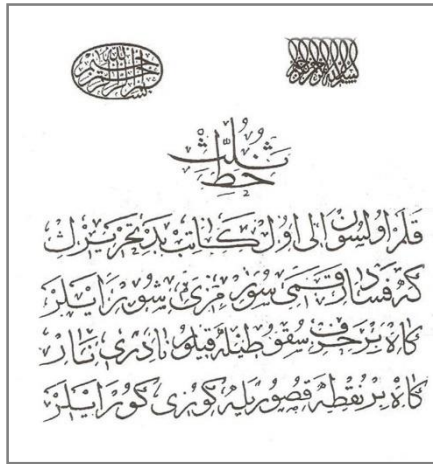


Образец письма насх

К XII столетию куфический стиль в качестве рабочего шрифта вышел из употребления всюду, за исключением Северной Африки, где он развился в магрибский стиль письма, который используется там и в нынешнее время.

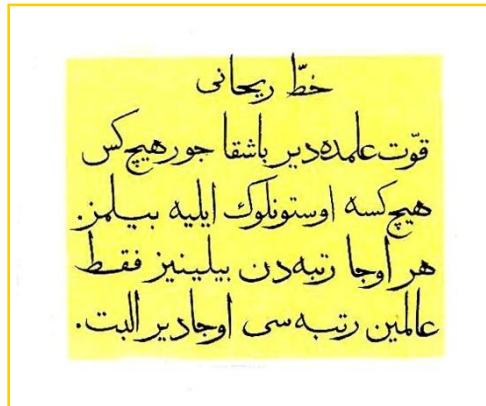
Насхи, округлый шрифт, продолжает применяться – именно из него развилось большинство более поздних стилей арабской каллиграфии.

Расцвет каллиграфии пришёлся на эпоху Омейядов в Дамаске. В течение этого времени переписчики начали создавать модификации первоначально плотного и тяжелого куфического шрифта, используемые сегодня в декоративных целях, а также разрабатывать новые шрифты, происходящие от более курсивного насхи. Тем не менее, именно во времена Аббасидов были предприняты первые усилия по систематизации искусства каллиграфии. В первой половине X столетия везир Аббасидов Ибн Мукла (886-940) завершил разработку куфического стиля, определив некоторые правила, формы и пропорции в систему «уставного письма» – хатт мансуб, которым с тех пор следовали каллиграфы и, первый разработал ставшую впоследствии традиционной классификацию арабского письма на шесть стилей: **насх** («переписка» – от которого произошло большинство современных шрифтов) – этот почерковый стиль широко использовался при переписке Корана и других сочинений, вытеснив куфическое письмо из всеобщего употребления: отсюда и его название.



Образец письма сульс

Сульс («одна треть» – более курсивная разновидность насха, криволинейные и прямолинейные элементы соотносились в пропорции 1:3, т.е. одна треть начертания каждой буквы арабского алфавита в данном почерке кривая, а две трети – прямые, что соответствует названию).



Образец письма рейхани

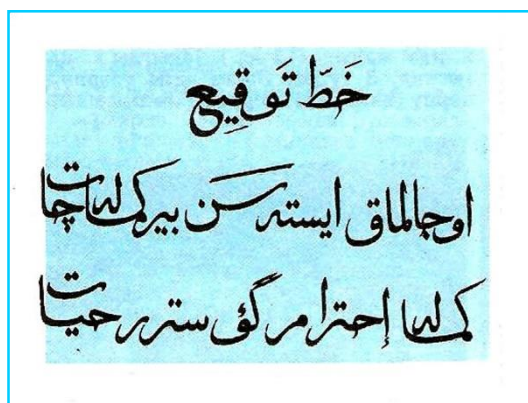
Рейхани («базиликовый» – богато украшенный орнаментальный вариант сульса, связь этого термина с одноименным почерковым стилем в их красоте и «ароматичности»; рейхани – также рифмованная проза).



Образец письма мухаккак

Мухаккак [буквально-отчётливый, ясный, что характерно и для письма этим почерковым стилем – монументального и удобочитаемого, это правильный жирный шрифт с широкими диагональными росчерками (цветениями)].

Тауки' [буквальноцарский «указ», подпись, печать; почерком, получившим это название, писались царские указы («тоугеат») и судебные акты («газават»), этот почерк, сконцентрировал в себе многообразие сульса, в котором иногда все буквы соединяются друг с другом].



Образец письма тауки'

Рука'и (буквально письмо или клочок кожи, которую в древности использовали вместо бумаги; скорописный почерк, которым в средние века писали обычные письма, а позже только заголовки разделов сочинений).

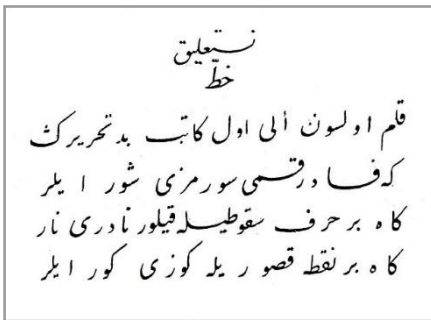
الرحمٰن الرحيم الرحمن رحمن رحمن في الارض يرجمكم سنة في السماء

Образец письма рука'и

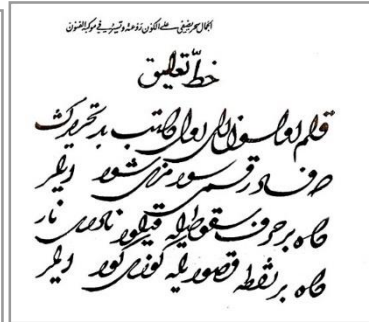
Духовного и светского содержания, а иногда и колофоны рукописей (концевой титульный лист); как правило, этот стиль, используемый ныне для обычного ручного письма в большинстве арабских стран.

Из этих шести стилей, а также из куфического в более поздние времена каллиграфы не только арабского мира, но Ирана, Азербайджана и Турции и в остальных областях исламского мира детально разрабатывали и развивали другие шрифты. В Иране, Азербайджане и Турции XV–XVII вв. распространился особый жанр каллиграфии – кита' – миниатюрная картина, образец одного или нескольких почерков.

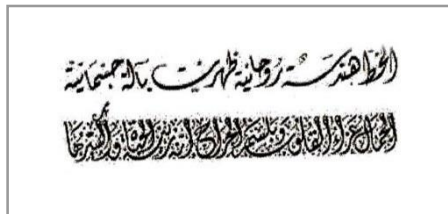
Развитие искусства каллиграфии привело к созданию различных стилей, Например, в Турции появился стиль **дивани**, в Иране – **та'лиг**, **шикья**, в Азербайджане – **наста'лиг**.



Образец письма наста'лиг

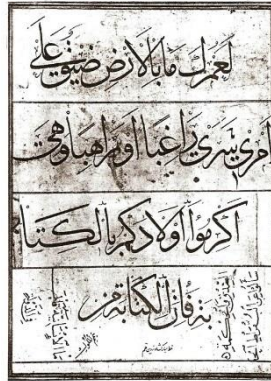


Образец письма та'лиг



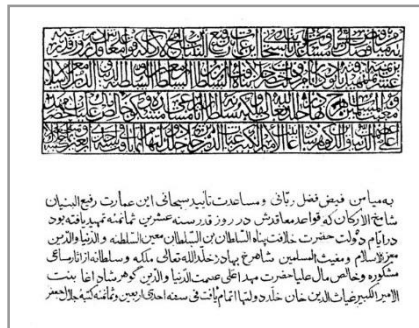
Образец письма дивани

Развитие искусства каллиграфии в Азербайджане связано с именем Мубарекшаха Заррингалама в XVI веке.



Мубарекшах Заррингалам. Образец письма сульс, насх, рейхани

В это время трудились такие известные каллиграфы, как ‘Абдулла Сейрафи Тебризи, Бедр ад-дин Мухаммед Тебризи (Бендгир), которые занимались не только переписыванием художественных произведений, но и оформлением книг и украшением зданий.



Джа‘фар Тебризи. Декоративная надпись сульс на мечети Гаухар Шад.

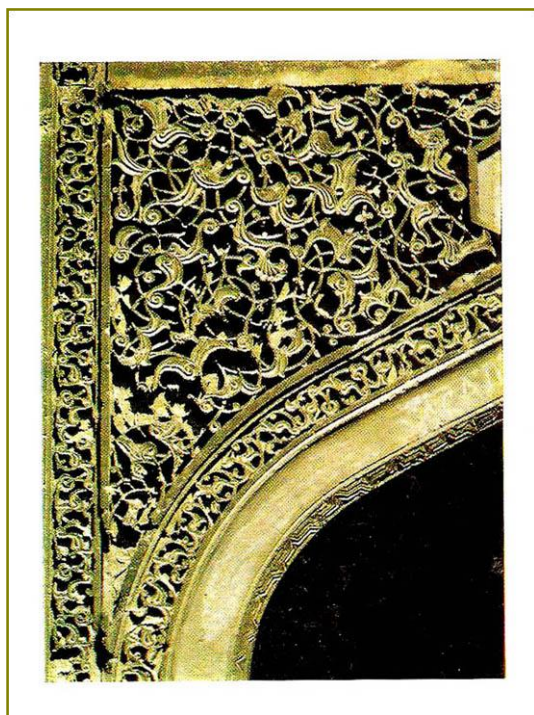
Герат

Конец XIV – начало XV вв. в Азербайджане знаменуется новой степенью развития в искусстве каллиграфии. Созданный новый стиль – **наста‘лиг**, азербайджанцем Мир ‘Али Тебризи получил широкое применение. Джа‘фар Тебризи, Азхар Тебризи, Шах Махмуд Заррингалам Хафинафис, Ибрагим Тебризи, Аини Тебризи, Ахмед ибн Мухаммед

Тебризи (XV в.), ‘Алабей Тебризи, Шах Махмуд Нишапури, Мир ‘Имад Газвини, Низам ад-дин ‘Али (ардебильский), Мехраб Тебризи. ‘Али Рза ‘Аббаси Тебризи, Мухаммед Рза Тебризи (XVI–XVII вв.) – были известными каллиграфами своего времени.

В Азербайджане искусство каллиграфии достигло высокого развития в XVI веке. Этим искусством даже занимались правители (Шах Исма‘ил I, Шах Тахмасиб I). Всесторонне развитые азербайджанские каллиграфы (они были одновременно и поэтами, и художниками, и резчиками) сами оформляли миниатюры (Садиг бек Афшари, ‘Али Рза ‘Аббаси Тебризи и др.), создавали различные прекрасные работы по металлу, оформляли книги, работали над декоративным каллиграфическим оформлением зданий.

Мавзолеи в Нахичевани, Мараге, Барде, дворец Ширваншахов являются лучшими и редкими образцами искусства каллиграфии в Азербайджане.



Дворец Ширваншахов. Диванхане, XIV век

Сохранившиеся памятники материальной культуры Баку времён Ширваншахов свидетельствуют о высоком уровне мастеров: зодчих, строителей, каменщиков, гравёров, художников, ювелиров, каллиграфов, гончаров, медников, строителей судов, ремесленников различных отраслей производства. Можно сказать, что все виды художественного ремесла процветали в их эпоху. Особое место занимало строительное искусство, в котором происходило распределение труда: начальником строительства был *саркар*; *мухандисы* и *устады*, *ме'мары*, работали над чертежами и планами, их имена и *нисбы* фиксировались в надписи созданного им здания, *бенна'* непосредственно занимался строительством. Звание *устанд* означало «мастер высокой квалификации», оно присваивалось ремесленникам различных профессий, очень часто оно встречается в надписях зданий, домов, мечетей. «*Наггаиш*» – так назывались живописцы и орнаменталисты. «*Хаккак*» – резчики по камню, гравёры (имя резчика–каллиграфа сохранилось в надписи мечети Молла Насруллы в крепости (XIV в.). «*Наджжар*» – мастера художественной резьбы по дереву, гяже (в крепости в Гиле-мечети, сохранилась надпись внутри мечети над *михрабом* (1171-1172 г.н.э.) с именем мастера устанд-наджжара 'Ашура ибн Ибрагима Бакуйя – его *нисба* говорит о том, что он уроженец Баку). «Катиб» – каллиграф [3, с. 102].

В Институте рукописей НАН Азербайджанской Республики хранятся редчайшие образцы рукописей, написанные известными каллиграфами своего времени (несколько работ к «Хамсе» Низами, «Диван», переписанный рукой известного каллиграфа XVI века Мир 'Имад Газвини, «Гюлистан», переписанный рукой известного каллиграфа Султана Мухаммеда и др.).

С первых же дней появления ислама развитие науки, техники и обретение знаний стали в Халифате самым достойным делом.

Результатом этого было становление великой исламской цивилизации в поразительно короткие сроки. В то время, когда Европа переживала упадок, исламская культура в Халифате характеризовалась бурным подъёмом во всех областях науки, доступных человеческому разуму той эпохи: химии, физике, математике, географии, медицине, астрономии, историографии, фармакологии, лингвистике, философии и др. Среди ученых необходимо выделить азербайджанского ученого Насир ад-дина Туси, который сыграл важную и значительную роль не только на Востоке и Западе, но и во всем мире: его научные исследования имеют продолжение и звучание и сегодня. Его знания и исследования касаются различных сфер наук: он – ученый-энциклопедист средневековья, философ, астроном, математик, механик, историк, финансист, правовед, обладающий

глубокими всесторонними системными знаниями. Он написал много ценных научных работ [среди них можно выделить такие произведения, как «Этика Насири», «История Багдада», «Трактат об отражении и преломлении света», «Евклидова оптика», «Трактат об изучении радуги», «Книга о драгоценных камнях», «Законы медицины», «Трактат о государственных финансах», «Отбор счастливых дней» (астрология), «Астрономические таблицы Ильханидов», состоящие из четырех частей], благодаря которым имя ученого вошло в историю мировой астрономии и др. Он – автор 150 трактатов и писем, знал греческий язык и науку, комментировал труды Евклида, Архимеда, Автолика, Феодосия, Менелая, Аполлония, Аристарха, Гипсикла, Птолемея, открывшие путь к началу науки тригонометрии и развитию многих других наук – таких, как математика, философия, религиоведение, литературоведение, науковедение, география, музыка, оптика, медицина, минералогия и т.д.

Мусульманский мир познакомил Западную Европу со многими сельскохозяйственными продуктами. В VII веке мусульмане возделывали в Испании рис, гранатовое дерево, финиковую пальму, ввели шелководство, начали выращивать хлопок. Поливное земледелие нашло применение в Европе благодаря мусульманам, которые обучили европейцев технике подъёма воды, орошения и осушения почвы. Мусульмане также распространили в Европе систему оросительных каналов с общественным контролем за распределением воды. Уже в VIII веке в Самарканде и Бухаре работали бумажные мастерские. Лишь четыре века спустя в Европе, благодаря принесённой арабами в Испанию бумаге заработали бумажные мельницы. Мастерские городов мусульманской Испании не знали себе равных в изготовлении шёлковых, парчовых, шерстяных тканей, дорогих сортов кожи с тиснением и позолотой, стеклянной и бронзовой посуды с рисунками, эмалью, прекрасной керамики, изделий из слоновой кожи и оружия – доспехов и сабель с тончайшей резной отделкой эфеса и ножен. Благодаря мусульманам Андалусии, в Европе появились первые проблески гончарного производства и изготовления фаянса, в том числе и в Азербайджане, где самые лучшие специалисты фаянса и фарфора были переправлены в Тебриз.

Заключение

Расцвет исламской культуры в Азербайджане приходится на период между государством азербайджанских Атабеков (1134-1225), государством Ширваншахов (III век – 1501 г.) и Сефевидов (1501-1590), в пределах которого он проходит три больших этапа: VIII – начало XIII в., XIII–

XIV вв. и XV–XVI вв. Эпоха XII–XVI вв. характеризуется развитием азербайджанской государственности, социально-экономическим расцветом городов, как центров ремесла и торговли (города Баку, Гянджа, Тебриз, Нахичевань, Байлакан, Урмия, Марага и др.), имеющие политические, экономические, культурные отношения со многими странами – от Китая (Великий шёлковый путь) и Индии до Северной Африки и европейского Средиземноморья, от Аравии до северной Европы. Бурного расцвета переживают естественные и общественные науки, давшие таких учёных-энциклопедистов, как М.Шабустари, Н.Туси, М.Нахичевани, Г.Румлу, И.Мунши, А.Бакуви, А.Марагаи и другие, сыгравшие заметную роль также в развитии научной, философской мысли Востока, средневековой и ренессансной Европы. Широкий расцвет характеризует азербайджанское зодчество, градостроительство (ширванская, арранская и нахичеванская школы), тебризская школа миниатюры (С.Мухаммед, К.Бехзад, М.Тебризи, М.‘Али, создавший каллиграфический почерк *наسخи*, Садиг бей Афшар и др.) получает широчайшую известность на Востоке, как лучшая страница в истории мирового искусства живописи. В формировании и первоначальном развитии художественного стиля тебризской школы миниатюры переплетались традиции различных школ: Восточного Туркестана – посредством китайских и уйгурских художников, привезённых в Тебриз монгольскими ильханами и арабо-месопотамской живописи через багдадскую школу. Сегодня все представители мировой культуры используют достижения науки, искусства и всех отраслей культуры Исламской цивилизации, где самым важным фактором является то, что в ее фундаменте содержится классический ислам, в основе которого лежит священная книга Коран, а также синтез традиций и духовных ценностей объединившихся народов под его эгидой, создавшие лучшие образцы материального и духовного мира и примера человечности. Одной из последних и совершенных религий стал ислам, основанный на священной книге – Коране, где содержатся главные жизненные постулаты, посланные на землю посредством пророка Мухаммеда, вошедшие в основу законодательства государства. Идеи пророка Мухаммеда и священной книги мусульман – Корана являются базовой идеологией мусульманской цивилизации, позитивно воздействовавшей на социально-культурное развитие Средневековья, продолжая действовать и развиваться и сегодня. Мусульманская культура способствовала прогрессивному развитию науки и открытию очень многих её законов, она также возродила науку и искусство Античной Греции и Рима и явилась связующим звеном между Античностью и Европейским Средневековьем. Азербайджан был также частью этой великой цивилизации и внёс немалый вклад в его развитии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сахих аль-Бухари. Краткий сборник хадисов / пер. Абдулла Нирша, ч. 1. Москва: Ко.Др.АЛ, 1998. – 276 с.
2. Коран, пер. И.Ю. Крачковского. Москва: ИКПА, 1990. – 152 с.
3. Ашурбейли С. История города Баку. Баку: изд-во Абилов, Зейналов и сыновья, 2006.
4. Мир-Багирзаде С.А. Исламское искусства (Коран и искусство), Баку: Текнур, 2009. – 124 с.
5. Мир-Багирзаде С.А. Культура исламской цивилизации (Средние века). Баку: Эльм, 2011. – 250 с.
6. Мир-Багирзаде С.А. Очерки по теории и истории культуры Азербайджана. Баку, 2019. – 272 с.

fil.f.d., dos. Samirə Mir-Bağırzadə

İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNİN İNKİŞAFINDA AZƏRBAYCANIN ROLU

XÜLASƏ

Tədqiqat İslam sivilizasiyasının inkişafında Azərbaycanın roluna və töhfələrinə həsr olunub. İslam sivilizasiyası Orta əsrlərdə insan cəmiyyətinin mədəni inkişafına böyük yeniliklər gətirib. Antik, Orta əsr elminin, sənətinin çiçəklənməsi həmin dövrlərdəki ən böyük kəşflərə gətirib çıxararaq, müasir günümüzədək davam etmişdir. Müsəlman alimləri, eləcə də mədrəsə universitetləri inkişaf edən bir cəmiyyətin ən yüksək səviyyəsində elmi və təhsili inkişaf etdirmişlər ki, bu sahədə Azərbaycanın rolu da böyük idi. Nəsirəddin Tusı, Nizami, Nəsimi, Bəhmənyar, Səfiyəddin Ürməvi, Əbdülqadir Marağayi, Ömər ibn Osman Kafiyəddin, Mir Əli Təbrizi, Sadiq bəy Əfşar, Sultan Məhəmməd Behzad və digər alimlər, mütəfəkkirlər, rəssamlar, musiqiçilər İslam mədəniyyətinin və sivilizasiyasının inkişafında mühüm rol oynamışlar.

Açar sözlər: Azərbaycan, İslam, mədəniyyət, sivilizasiya, elm, incəsənət, Məhəmməd peyğəmbər, Qurani-Kərim.

**ROLE OF AZERBAIJAN IN THE DEVELOPMENT
OF ISLAMIC CIVILIZATION**

ABSTRACT

The study focuses on the contribution and role of Azerbaijan in the development of Islamic civilization. Islamic civilization brought several novelties in the cultural development of human society in the middle Ages. The pinnacle of ancient, medieval science and art led to the greatest discoveries of the middle Ages and continued to this day. Muslim scholars, as well as madrassa universities, developed science and education at the highest level of a developing society, and Azerbaijan's role in this field was great. Nasir ad-din Tusi, Nizami, Nasimi, Bahmaniyar, Safi ad-din Urmawi, ‘Abd al-Qadir Maraga’i, ‘Omar ibn ‘Othman Kafi ad-din, Mir ‘Ali Tabrizi, Sadiq bey Afshar, Sultan Muhammad Behzad and others played a key role in the development of Islamic culture and civilization.

***Keywords:** Azerbaijan, Islam, civilization, culture, science, art, the prophet Mohammed, the Qur’an*

İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNDƏ MİLLİLİK VƏ DÜNYƏVİLİK MƏSƏLƏLƏRİ

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
faikalekperov@mail.ru*

XÜLASƏ

Şərq mədəniyyətinin öz daxilində onlarca milli və dini mədəniyyətlər mövcud olmuşdur ki, İslam dini - İslam mədəniyyəti onlardan yalnız biridir. İslam mədəniyyətinin özünə də monolit bir mədəniyyət kimi baxmaq mümkün deyildir. İslam mədəniyyəti daha çox İslam dininin mahiyyətindən, yəni Qurani-Kərim və Peyğəmbərlə bağlı hədislərin bütünlüyündən (sünnə) qaynaqlanaraq meydana çıxsada, sonralar yalnız bu dini ilk qəbul edən ərəblərin deyil, eyni zamanda türklərin, farsların, urduların və digər xalqların da həyatında mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda İslam mədəniyyətini yalnız bir ərəb mədəniyyəti, ya da ərəbdilli mədəniyyət kimi görmək doğru deyildir. Əlbəttə, İslam mədəniyyətinin, ilk növbədə, ərəb mədəniyyəti ilə eyniləşdirilməsi də təsadüfi deyildi. İslam dini coğrafi anlamda Ərəbistan yarımadasında (Məkkə və Mədinə) meydana çıxmış, Qurani-Kərimin ana dili də ərəb dili olmuşdur.

İslam dinini qəbul edən millətlər sünnə (Qurani-Kərim və hədislər) məsələsində həssas olub müsəlman ölkələr arealına daxil olmaqla yanaşı, milli özünəməxsusluqlarını da qoruyub saxlamağa çalışmışlar. Bu, o anlama gəlir ki, İslam mədəniyyəti məsələsində sünnəyə əsaslanmaq məsələnin bir tərəfi, milli özünəməxsusluqları bu mədəniyyətə aid etmək məsələnin digər tərəfidir. Burada ən incə məsələ isə Sünnədə milli mədəniyyətlərin, xüsusilə də ərəb mədəniyyətinin nə dərəcədə öz əksini tapmasıdır. Şübhəsiz, ərəb özünəməxsusluqlarının, ərəb dünyagörüşünün, hətta ümumilikdə sami dünyagörüşünün Sünnədə öz əksini tapması nə qədər təbiidirsə, eyni zamanda İslam dinini sonralar qəbul etmiş millətlərin də həmin dində öz milli xüsusiyyətlərinə aid bir şeyləri araması çox da təəccüblü deyildir. Bununla da milli fəlsəfi dünyagörüşlərlə İslam fəlsəfəsinin uzlaşdırılması prosesi getmişdir. Burada diqqət etdiyimiz əsas məsələ isə, milli dünyagörüşlərlə ərəb dünyagörüşünün ya da sami dünyagörüşünün uzlaşdırılması deyil, daha çox milli dünyagörüşlərlə, milli fəlsəfələrlə (adət-ənənələr, əxlaqi-estetik dəyərlər, dini-mifoloji baxışlar) İslam fəlsəfəsinin (Qurani-Kərim və Sünnə) uzlaşdırılmasıdır. Hər halda milli fəlsəfələrin (türk, fars, urdu və b.) İslam fəlsəfəsi (Qurani-Kərim və sünnə) ilə uzlaşdırılması isə, milli fəlsəfələrin başqa bir xalqın fəlsəfəsi ilə (ərəb fəlsəfəsiylə) uzlaşdırılması eyni anlama gələ bilməz. Üstəlik, yeni din o millətin arasında zühur etmişdir ki, həmin millət, yəni ərəblər dağınıq şəkildə yaşayırdı.

və onların arasında xeyli dərəcədə cəhalət, nadanlıq, avamlıq hökm sürürdü. İslam dininin meydana çıxdığı həmin millətdən (ərəblərdən) fərqli olaraq sonralar bu yeni dini qəbul edən millətlərdə (türk, fars və b.) isə eyni dövrdə elm, mədəniyyət, fəlsəfə xeyli dərəcədə inkişaf etmişdir.

Açar sözlər: İslam mədəniyyəti, İslam fəlsəfəsi, milli mədəniyyət, milli fəlsəfə, Şərq mədəniyyəti, insanlıq fəlsəfəsi, müasirlik, Qərb mədəniyyəti.

Giriş

İslam dininə ilk tapınan ərəb xalqlarından sonralar bu dini qəbul edən türk, fars və digər xalqların İslam mədəniyyətinə ya da İslam fəlsəfəsinə töhfələri öz milli fəlsəfələrini ərəb (sami) adət-ənənələri ilə deyil, məhz İslam dinində irəli sürülən müddəalarla səsleşdirməsi çərçivəsində olmuşdur. Ona görə də hələ Orta əsrlərdə türk mütəfəkkirlərinin ya da fars mütəfəkkirlərinin fəlsəfənin ontoloji və qnoseoloji məsələlərinə baxışları ərəb filosoflarının baxışlarından xeyli dərəcədə fərqli olmuşdur. Məsələn, İslam dinindəki Yaradan anlayışını ilk baxışda fars, türk, ərəb ya da başqa bir müsəlman filosofunun eyni düşündüyünü iddia edə bilərik. Bizə elə gəlir ki, onlar Yaradanı yalnız İslam dini çərçivəsində dərk edir, yəni aşağı-yuxarı Allahı Qurani-Kərim ayələrində və Peyğəmbərin hədislərində vəsf olunan şəkildə anlayırlar. Bunun belə olmadığını türk, fars, ərəb, yəhudi, hind, urdu və başqa müsəlman filosoflarının Yaradanla bağlı düşüncələrini təhlil edərkən görmək mümkündür. Hesab edirik ki, xüsusilə Yaradan məsələsinə baxışda ümumilikdə milli fəlsəfi dünyagörüş nə qədər İslam fəlsəfi dünyagörüşü içində çərçivələnmiş kimi görünsə də, ancaq ayrı-ayrı detallara vardığında “milli fəlsəfi dünyagörüşün” ya da xalq dininin (xalq fəlsəfəsinin) izlərini tapmaq mümkündür.

Hesab edirik, İslam dinini qəbul edən bir çox millətlər, o cümlədən türk xalqları, onların müdrikləri, ya da mütəfəkkirləri xeyli bir zaman kəsiyində Yaradan anlayışının və digər önəmli məsələlərin dərkində milli və islami dünyagörüşlərin uzlaşdırılmasına önəm vermişlər. Yəni bu zaman İslam fəlsəfəsi ilə türk fəlsəfəsinin birinin digər üzərində üstünlüyü deyil, tam əksinə, yalnız doğru olanın və ədalətin üstünlüyü şəklində şərhələrin, düşüncələrin olması əsas dayaq nöqtəsi təşkil etmişdir. Zənnimizcə, İslam mədəniyyəti ilə türk mədəniyyətinin uzlaşdırılması yolunda da ən böyük rolu M.Farabi, İbn Sina, Bəhmənyar, N.Gəncəvi, Ə.Yəsəvi, E.Miyanəci, M.Kaşğarlı, Y.Balasaqunlu, Ş.Təbrizi, C.Rumi, M.Füzuli, N.Tusi, S.Urməvi, Ə.Ö.Sührəvərdi, F.Nəimi, İ.Nəsimi və başqaları oynamışlar.

İslam mədəniyyəti anlayışına ikili yanaşma: lokal-ehkamçı və dünyəvi-yenilikçi

Zaman-zaman İslam mədəniyyəti və türk mədəniyyətinin uzlaşdırılması yolundan kənara çıxılması xüsusilə, İslam mədəniyyəti adı altında, əslində, ərəblərin “cahiliyyət dönəmi”nin, farsların zərdüştlük adət-ənənələrinə üz tutulması, üstəlik Türk adət-ənənələrindən də uzaqlaşması nəticəsində İslam mədəniyyəti tamamilə fərqli bir forma almışdır. Özəlliklə, XVII-XVIII əsrlərdə bir tərəfdən, İslam dininin bəşəri fəlsəfi mahiyyətindən, digər tərəfdən, milli özünəməxsusluqlara aid müsbət elmi-fəlsəfi məsələlərdən uzaqlaşma nəticəsində İslam mədəniyyəti amorf bir şəkildə öz əksini tapmışdır. Bizcə, hər iki məsələ, yəni həm İslam dininə aid bəşəri mahiyyətli fəlsəfi yükədən, həm də milli özünəməxsusluqlara aid müsbət yönlü elmi-fəlsəfi baxışlardan uzaqlaşma İslam mədəniyyətinin nüvəsini zədələmiş, onun ümümfəlsəfi dəyərini və yenilikçi ruhunu azaltmış, bunun əvəzində isə gerilikçilik, cahillik, fanatizm, despotizm ön plana çıxmışdır.

Beləliklə, XVII-XVIII əsrlərdə İslam mədəniyyəti, ya da İslam fəlsəfəsi dedikdə, artıq hər cür milli dəyərlərə, yenilikçi düşüncələrə, bir sözlə, hər hansı fərqli baxışlara düşmənçilik hissi əsas yer tutmuş, artıq dini kimlik (müsəlman) ya da dini məzhəblər (sünni, şiə və b.) milli kimlikləri (türk, fars, ərəb və b.), yenilikçi düşüncələri xeyli dərəcədə öz içində əritmişdir. Belə olduğu təqdirdə, əsas yeri artıq bəşəri mahiyyətli, milli kimlikli, yenilikçi-azad ruhlı İslam mədəniyyət” deyil, məhdud mahiyyətli, məzhəbçi-müsəlman kimlikli, gerilikçi-ehkamçı ruhlı İslam mədəniyyəti tutmuşdur. Əgər bəşəri mahiyyətli, milli kimliyin qorunub saxlanması yönlü İslam fəlsəfəsində bütün dinlərə və millətlərə münasibətdə xoşgörü ön planda idisə, ancaq məhdud mahiyyətli, məzhəbçi ya da qeyri-naməlum “müsəlman” kimlikli İslamlıqda digər dinlərə və millətlərə münasibətdə daha çox ifratçılıq özünü büruzə verirdi. Eyni zamanda, milli kimliyini dərk edən İslam dininə mənsub millətlərdə həm öz milli dəyərlərinə, həm də dini dəyərlərə qarşılıqlı etimad və hörmət daha güclü idisə, milli kimliyini unudaraq yalnız “müsəlman” kimliyindən çıxış edən “müsəlman” millətlərdə “milli kimlik” qəbuləilməz bir duruma gəlib çıxmışdı. Son olaraq yenilikçi-azadruhlı İslam dünyasında yaşayan mütəfəkkirlərin bir-birlərinin fərqli baxışlarına münasibətdə az-çox dözümlülük, bunun da müqabilində inkişaf var idisə, gerilikçi-fanatik ruhlı müsəlman mütəfəkkirləri hər hansı fərqli baxışa qarşı daha da amansız mövqə tutmuşlar.

İslam mədəniyyətinin yeni bir dönəmə qədəm qoyması ilə İslam dinini qəbul etmiş xalqların, ya da dövlətlərin tənəzzülü başlandı. Üstəlik, İslam mədəniyyəti, ya da İslam Şərqi mədəniyyəti özünün mütərəqqi mahiyyətindən uzaqlaşib lokal-ehkamçı “mədəniyyət”ə qədəm qoyduğu mərhələdə, xristian mədəniyyəti, ya da Avropa mədəniyyəti tam əksinə çiçəklənmə dövrünü

yaşamaqda idi. Belə ki, Avropa bir zamanlar İslam Şərqi mədəniyyətinin bir arada tuta bildiyi bəşəri, milli və yenilikçi ruhlu mədəniyyəti - fəlsəfəni özünəməxsus bir qəlibə salaraq inkişafa qədəm qoymuşdu. Yəni artıq Avropa özünün lokal mahiyyətli, sxolastik xristian kimlikli, ehkamçı-despot ruhlu xristian mədəniyyətindən imtina edib onların maraqlarına cavab verən bəşəri, milli və yenilikçi ruhlu xristian mədəniyyətinə (indiki adıyla Avropa ya da Qərb mədəniyyətinə) üz tutduğu zamanda, İslam mədəniyyəti isə vaxtilə Xristian mədəniyyətinin yaşadığı ehkamçı-fanatik dövrə yuvarlanmağa başlamışdı.

Qeyd etməliyik ki, XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrində də əsasən, məhz bəşəri deyil, lokal mahiyyətli islamlıq (İslam fəlsəfəsi), məzhəbçi kimlik (şiiçilik, sünnilik) və hər cür yeniləşmənin əleyhdarı olan lokal-ehkamçı fəlsəfə hökm sürmüşdü. Bu, o demək idi ki, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin çoxu üçün də əsasən, hər bir şey artıq lokal xarakterli, ehkamçı İslam mədəniyyətindən, ya da İslam fəlsəfəsindən başqa bir şey deyildi. Eyni zamanda, bu dövrlərdə müxtəlif Şərq xalqlarının mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə aid bir çox xüsusiyyətlər (hər bir xalqın özünəməxsus adət-ənənələri ilə İslam dini arasındakı oxşarlıqların uydurulması) İslam mədəniyyəti, ya da İslam fəlsəfəsi ilə elə çulğalaşmışdır ki, bir çox hallarda onları bir-birindən ayırmaq mümkün deyildi. Bu baxımdan, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə Şərq mədəniyyətinə və milli mədəniyyətə aid olanlar da, əsasən lokal-ehkamçı İslam mədəniyyəti, İslam fəlsəfəsi çərçivəsində görünürdü. Lokal-ehkamçı İslam mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsini hər cür dünyagörüşün mərkəzi hesab edən Azərbaycan türk mütəfəkkirlər üçün də yalnız Qurani-Kərim və sünnə əsas dayaq nöqtəsi idi. Yəni bu cür düşüncədə Şərq mədəniyyətinə, Qərb mədəniyyətinə və milli mədəniyyətə aid istənilən digər dəyər (müsbət, ya da mənfi anlamda olsun) Qurani-Kərim və sünnədə öz əksini tapmadığı üçün sxolastik-ehkamçı İslam fəlsəfəsi tərəfindən qəbulənməz idi.

Hesab edirik ki, XVII-XVIII əsrlərdə müsəlman xalqları arasında tək-tük dövlət xadimləri və mütəfəkkirləri lokal-ehkamçı İslam fəlsəfəsinə qarşı çıxıb bilməmişlər. Məsələn, türk Əfşarlar İmperiyasının qurucusu Nadir şah Əfşar XVIII əsrin ilk yarısında dini sahədə bir sıra islahatlar apararaq, sünni-şii məzhəblərarası qarşıdurmanı aradan qaldırmağa və dövlətdə ruhanilərin rolunu azaltmağa çalışmış, xeyli dərəcədə də bu işlərdə uğur əldə edib bilməmişdir. İçimizdə sapıb özümüzə aid olan "balta"lar və xarici düşmənlərimiz Nadir şah Əfşarı müxtəlif oyunlara çəkərək, axırda da qətlinə fərman verməklə, bu işi yarımçıq qoymuşlar (9, s.202-210). Nadir şahdan sonra nisbətən onun dini sahədəki islahatlarını Ağa Məhəmməd şah Qacar və Abbas Mirzə aparmışlar ki, onlar da bu məsələdə yetərincə müsbət nəticə əldə edib bilməmişlər. Xüsusilə, Ağa Məhəmməd şah Qacarin 1797-ci ilin yayında Çar Rusiyasının təşkilatçılığı ilə sui-qəsd nəticəsində öldürülməsi yalnız Azərbaycan xalqının və

onun torpaqlarının iki yerə parçalanması, Türk Qacarlar dövlətinin hakimiyyətində də Azərbaycan türklərinin zaman-zaman öz mövqelərinin itirilməsi ilə nəticələnmədi, eyni zamanda, dünyəvi hakimiyyət yolunda başlanmış islahatlar prosesi yarımçıq qaldı. Bu yolda Nadir şahla Ağa Məhəmməd şah Qacarın davamçısı olan Abbas Mirzənin də bütün səylərinə baxmayaraq, Fətəli şah Qacarın dövründə yavaş-yavaş dini hakimiyyət bu bölgədə yenidən bərqərar olmuşdu (9, s.256-261).

Ümumilikdə, həmin dövrün şərtləri altında, xüsusilə də Osmanlıda xilafətçilikdən irəli gələn sünniliyin, Səfəvilərdə isə şiəliyin fanatizm dərəcəsinə qədər yüksəlməsi türk mütəfəkkirlərinin üzünə yenilik qapılarını xeyli dərəcədə bağlasa da, ancaq Səfəvilərin süqutundan sonra onun yerində yeni dövlətlər quran Nadir şah Əfşarla (Türk Əfşarlar dövləti) Ağa Məhəmməd şah Qacarın (Türk Qacarlar dövləti) dini-məzhəbçi təəssübkeşlikdən xeyli dərəcədə uzaq olub ilkin İslam fəlsəfəsindən çıxış etmələri, eyni zamanda, milli özünüdərk məsələsində türklüklərinə əsaslanmaları bəzi mütəfəkkirlərimizə təsirsiz də ötürməmişdir. Belə ki, XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən bəzilərinin (Yusif Qarabaği, Saib Təbrizi, Məhəmməd Rza ibn Əbdülmüttəlib Təbrizi, Maqsud Əli Təbrizi, Əbdürəzzaq Dünbülü, Rəcəbəli Təbrizi, Molla Vəli Vidadi və b.) dünyagörüşündə az da olsa, lokal-ehkamçı İslam fəlsəfəsinə qarşı etirazları görmək mümkündür.

XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərindən etibarən isə lokal-ehkamçı İslam fəlsəfəsinə münasibətdə daha ciddi dönüş başladı. Hər halda bu dövrün mütəfəkkirlərindən bəzilərinin bütövlükdə İslam mədəniyyəti, ya da İslam fəlsəfəsini qəbul etməklə, hətta şiəliyin, sünniliyin müdafiəçisi qalmaqla yanaşı, dindən sui-istifadə edənlərə qarşı yavaş-yavaş əks fikirlər irəli sürmələri öz dövrünə görə qəhrəmanlığa bərabər idi. Bu anlamda lokal-ehkamçı İslam fəlsəfəsinə qarşı çıxanları dünyəvi-yenilikçi-azad ruhlu İslam fəlsəfəsinin tərəfdarları (A.A.Bakıxanov, Q.Zakir, S.Nigari və b.) kimi görürük. Sonuncular ilk dövrlərdə işlərini ehtiyatla tutaraq əsərlərində göstərdilər ki, Şərq-İslam dünyasında hər cür geriliyin (avamlıq, cəhalət, nadanlıq və s.) səbəbkarı da, hər cür yeniləşmənin əleyhdarı da İslam dini, ya da Şərq-İslam mədəniyyəti deyil, sadəcə, müsəlman qılığına girmiş yalançı ruhanilər, müctəhidlər, mollalar, yaxud zülmkar-despotik məmurlardır (7, s.11). Onlara görə, Şərq-İslam mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsi mahiyyət etibarilə bəşəri-yenilikçi-azad ruhludur ki, sadəcə, onun üzərinə endirilmiş qara pərdəni qaldırmaq lazımdır (6, s.23; 28, s.22). Əgər Şərq-İslam mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsinin bir neçə əsr bundan öncəki bəşəri-yenilikçi-azad ruhu bərpa edilərsə, yəni dini fanatizm, dini xurafat, cəhalət aradan qaldırılıb İslam dini riyakar ruhanilərin, rüşvətçi-zülmkar məmurların inhisarından çıxarılıb xalqa olduğu kimi çatdırılırsa, o zaman müsəlman xalqları gözqamaşdırcı Qərb-Avropa mədəniyyəti və

fəlsəfəsindən uzaq durub Şərq-İslam mədəniyyəti və fəlsəfəsi ilə yollarına davam edəcəklər (6, s.59; 17, s.24).

Deməli, əgər bu gün İslam Şərqi ölkələrində gerilik, cəhalət, avamlıq, nadanlıq, despotizm hökm sürürsə, bunun əsas səbəbi müsəlman xalqlarının Şərq-İslam mədəniyyətinin, İslam fəlsəfəsinin əsl mahiyyətindən çox uzaqlaşmasıdır. Bunun da baiskarları, əsasən, yalançı İslam ruhaniləri, şeyxülislam, axundlar, mollalar, eyni zamanda, İslam ölkələrində yüksək vəzifə tutan məmurlar, ya da dövlət rəhbərləridirlər. Belə ki, yalançı İslam ruhaniləri ilə despotik məmurlar öz aralarında razılığa gələrək, İslam dininin adından sui-istifadə etməklə Şərq-İslam ölkələrini cəhalətə, nadanlığa, avamlığa, bir sözlə, geriliyə sürükləmiş və hər cür yeniliyin isə başlıca əngəlinə çevrilmişlər. Onlara görə, bundan çıxış yolu da əsasən, İslam mədəniyyətini, o cümlədən İslam dinini, İslam əxlaqını, müəyyən qədər də Şərq fəlsəfəsini, Şərq əxlaqını, onun mütəfəkkirlərinin bu yöndə yazdıqları əsərlərinin mahiyyətini olduğu kimi yenidən müsəlman ölkələrinin xalqlarına çatdırmaqla bağlıdır. Bununla yanaşı, İslam Şərqi ölkələrində İslam dini riyakar ruhanilərin və despotik rəhbərlərin inhisarından çıxarılmalı, eyni zamanda, dövlət başçıları da sözün həqiqi mənasında bəşəri mahiyyətli İslam dininə, yenilikçi ruhlu Şərq mədəniyyətinə və təmsil olunduğu millətin adət-ənənələrinə uyğun şəkildə maarifləndirilməlidirlər.

İslam mədəniyyəti ilə yanaşı, Qərb mədəniyyətinə meyillilik

XIX-XX əsrlərdə İslam dini və Şərq mədəniyyətinin mötədil-yenilikçi və mühafizəkar davamçıları ilə yanaşı, İslam-Şərq mədəniyyətinə daha çox tənqidi yanaşmağa başlayan, hətta onu köklü surətdə dəyişdirmək istəyən və bu yolda Qərb-Avropa mədəniyyətini örnək kimi görən Azərbaycan türk mütəfəkkirləri də olmuşdur. Hesab etmək olar ki, həmin dövrdə Qərb-Avropa mədəniyyətinə meyillilik məsələsində İslam-Şərq mədəniyyətinin geriliyi, dini xurafat və mövhumatın özünün son həddinə çatması xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. Beləliklə, Azərbaycan türk mütəfəkkirləri arasında riyakar ruhaniləri ittiham edib despotik idarəçiliyi pisləyənlər, bu zaman istər-istəməz inkişaf yolunu tutmuş Qərb mədəniyyətinə müəyyən qədər meyil göstərirdilər. İslam-Şərq mədəniyyəti və bu areala aid xalqların düşdüyü cəhalətdən, gerilikdən qurtulması yolunda həm təmsil olunduqları mədəniyyətə yanaşma tərzində, həm də bu məsələdə Qərb-Avropa mədəniyyətinə münasibətdə ikili xəttin inkişaf etdiyini görürük: 1) İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl sütunlarını saxlamaqla yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin mütərəqqi yeniliklərindən yararlanmaq istəyənlər; 2) İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər edib bu yolda Qərb mədəniyyətini birmənalı şəkildə örnək kimi görənlər.

Hesab edirik ki, İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl sütunlarını saxlamaqla yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin tərəqqipərvər yeniliklərindən yararlanmaq istəyənlər (M.Ş.Vazeh, M.Ağa Təbrizli, N. Vəzirov və b.), İslam-Şərq mədəniyyətinin mötədil-yenilikçi-azad ruhlu (A.A.Bakıxanov, Nəbati, İ.Qutqaşınlı və b.) qanadına yaxın olmuşlar. Sadəcə, onlar arasında əsas fərq odur ki, mötədil-yenilikçi-azad ruhlu mütəfəkkirlərimiz gerilikçi-sxolastik-ehkamçı “İslam fəlsəfəsi”ni qəbul etməməklə yanaşı, Qərb mədəniyyətinə az da olsa, maraq göstərmiş, ancaq Avropa dəyərlərinin İslam-Şərq dəyərləri ilə uzlaşa biləcəyinə inanmamışlar. Bakıxanov, Qutqaşınlı, Nəbati və başqa mötədil-yenilikçi-azad ruhlu aydınlarımızla müqayisədə M.Ş. Vazeh, M.Ağa Təbrizli, N.Vəzirov və başqa mütəfəkkirlərimiz isə bu məsələlərə münasibətdə nisbətən, həm Qərb mədəniyyətinə bir az meyilli olmuşlar, həm də İslam-Şərq mədəniyyətinin tənqidində də bəzən daha radikal təsir bağışlamışlar. Əlbəttə, bu, onların heç vaxt İslam-Şərq-türk mədəniyyətini inkar etməsi anlamına gələ bilməz. Hər halda, Sovetlər Birliyi dövründə mümkün olduğu qədər, Qərb mədəniyyətinə bir az meyillilikləri, ya da İslam-Şərq mədəniyyətinə aid bəzi məsələlərə yeri gələndə sərt mövqelərindən, baxışlarından dolayı, az qala, onları materialist mütəfəkkir kimi qələmə verənlər tapılmışdır. Sovetlər Birliyi dövründə bəzi müəlliflər yazırdılar ki, bu cür mütəfəkkirlər Qərb mədəniyyətinə meyil göstərüb, üstəlik, İslam-Şərq mədəniyyətini də ciddi şəkildə tənqid etdikləri halda, sonuncunun əsas təməl prinsiplərindən imtina etməmələri başadüşülən deyildir. Bizcə, burada anlaşılmayan heç bir məsələ yoxdur. Belə ki, M.Ş.Vazeh, Q.Zakir, M.Ağa Təbrizli, Z.Marağayi və onların dünyagörüşlərinə yaxın başqa mütəfəkkirlərimizin əsas istəkləri İslam-Şərq və türk mədəniyyətindən imtina edib “mütərəqqi Qərb-rus mədəniyyəti”nin qoynuna atılmaq deyil, təmsil olunduqları mədəniyyətin və onun bir parçası olan xalqın düşünyü tənəzzüldən qurtulub tərəqqiyə qovuşması üçün çıxış yolları aramaq idi.

Bu anlamda Quzey Azərbaycanda M.Ş.Vazehin, Q.B. Zakirin, N.B. Vəzirovun eyni zamanda, Güney Azərbaycanda Abbas Mirzənin, M.Ağa Təbrizlinin, M.Rüşdiyyənin və başqalarının İslam dininin və Şərq-Türk mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərindən uzaqlaşmamaqla son əsrlərdə ön plana çıxan gerilikçi-ehkamçı “İslam mədəniyyəti”ni, “İslam fəlsəfəsi”ni bir az da sərt şəkildə tənqid etmələri, üstəlik, bu məsələlərdə Qərb mədəniyyətinin Şərq-İslam mədəniyyətinə heç də zidd olmayan müsbət cəhətlərindən yararlanmaq istəkləri təbii idi. Məsələn, biz M.Ş.Vazehin, N.B.Vəzirovun, M.A.Təbrizlinin dünyagörüşlərini dərinlən təhlil etdikdə görürük ki, onlar bir tərəfdən ehkamçı-gerilikçi-məzhəbçi “İslam mədəniyyəti” fəlsəfəsindən uzaqlaşmış, Qərb dünyasında olduğu kimi dünyəvi elmlərin, tərəqqipərvər-yenilikçi cərəyanların, müsbət dəyişikliklərin öyrənilməsinin tərəfdarı olduqları halda, digər tərəfdən, İslam dininin əsas sütunlarını və Şərq-Türk mədəniyyətinə aid dəyərli adət-ənənələri əsasən, daim müdafiə etmişlər.

Bizcə, XIX əsrdə lokal-ehkamçı İslam mədəniyyətindən tamamilə uzaqlaşmış yaşadığı dövrdə Qərb dünyasında olduğu kimi, dünyəvi elmlərin və mütərəqqi dəyişikliklərin öyrənilməsinin tərəfdarı olub, ümumilikdə isə İslam dininin və Şərqi-türk mədəniyyətinin əsl prinsiplərindən heç bir zaman uzaqlaşmayan mütəfəkkirlərimizdən biri Mirzə Şəfi Vəzih olmuşdur. Sovetlər Birliyi dövründə Vəzih az qala materialist filosof elan olunub, İslam dininə düşmən kimi göstərilməyə çalışılmışdır (26, s.37). Eyni zamanda, XIX əsrdə Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) da gerilikçi-sxolastik “milli-dini adət-ənənələri” tənqid etsə də, bütövlükdə mütərəqqi İslam-Şərqi mədəniyyətini inkar etməmiş, dövrünün yeniləşmə prosesinə də bu yöndən yanaşmışdır (28, s.408).

Azərbaycan türk mütəfəkkiri Mirzə Ağa Təbrizli M.F.Axundovun realist ənənələrinin təsiri ilə fars dilində «Ərəbistan hakimi Əşrəf xanın sərgüzəşti», «Zaman xanın Bürccüddə hakimliyi», «Xabcalı», «Ağa Haşımın eşqbazlığı» və «Şahqulu Mirzənin Girmanşahda sərgüzəşti» komediyalarını yazmışdır. Məsələn, o, «Ərəbistan hakimi Əşrəf xanın sərgüzəşti» dramında xanların və digər məmurların özbaşnalıqlarından, xalqa etdikləri zülmədən bəhs etmişdir (11, s.302-303). Həmin əsərlərlə yaxından tanış olan M.F.Axundzadə “Mirzə Ağanın pyesləri haqqında kritika” məqaləsində öz tənqidi fikirlərini ifadə etmişdir (2, s.177).

XIX əsrin ortalarından başlayaraq, İslam-Şərqi mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər edib bu yolda Qərb mədəniyyətini birmənalı şəkildə örnək kimi görənlər arasında Azərbaycan türk mütəfəkkirləri (Tahirə Qürrətül-Eyn, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, Z.Marağalı) da olmuşdur. İslam-Şərqi mədəniyyətində, İslam fəlsəfəsində əsaslı şəkildə islahatların aparılmasını irəli sürən, şeyxiliyin dini-islahatçı radikal davamı kimi meydana çıxan Babilik hərəkatının tanınmış siması, Güney Azərbaycanın Qəzvin şəhərindən olan Tahirə (Zərincac)Qürrətül-Eyn (1817-1852) idi. Onu digər babilərdən fərqləndirən əsas cəhət bu prosesə, yəni cəmiyyətin yeniləşməsi və xurafatın aradan qaldırılması məsələsinə səmimi-qəlbdən qoşulması olmuşdur (19, s.12). Bütün hallarda o da babilərin təsiri altında İslam dininə münasibətdə radikal mövqeyi ilə seçilmişdir (10, s.15). Onun ictimai fəaliyyəti və əlimizdə olan fikirləri bizə deməyə əsas verir ki, ümumilikdə, qürrətül-eyn dini məsələdə radikal islahatların aparılması tərəfdarı olmuşdur. Yəni o, sxolastik fəlsəfi tənqiddən dünyəvi fəlsəfi tənqiddə keçid məsələsində təkamül deyil, sıçrayış yolunu tutmuşdu. Eyni zamanda, o, baş babçı Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin “Bəyan” kitabını yazmaqda əsl məqsədinin, ya da alt niyyətinin nədən ibarət olmasından asılı olmayaraq bu məsələdə səmimi bir mücadilə vermişdir. Şübhəsiz, o, İslam dininə əlavə olunmuş xurafat və mövhumatın tənqidində haqlı idi.

İfrat qərbçilərin İslam fəlsəfəsinə yanaşmaları

Quzey Azərbaycanda isə Şərq-İslam mədəniyyətindən, İslam fəlsəfəsindən əsaslı şəkildə imtina edərək, Qərb-xristian mədəniyyətinə, Qərb fəlsəfəsinə üz tutanlar M.F.Axundzadə və Mirzə Kazım bəy olmuşdur. Məsələn, qürətül-eyn ilə təqribən, eyni dövrdə, ancaq ondan fərqli olaraq Çar Rusiyasının rəiyyəti kimi yaşayıb-yaradan Mirzə Kazım bəy Məhəmməd Əlinin (1802-1870) xristian dinini qəbul etməsi onun dünyagörüşünün formalaşmasında həlledici rol oynamışdır. Hər halda, Kazımbəyin xristian oduqdan sonra, İslam dininin ilahiliyini inkar etməsi, üstəlik, İslam dininin tarixini, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini birtərəfli şəkildə araşdırması və qədim İran-fars mədəniyyətini tərif etməsi birmənalı başa düşülə bilməz (15, s.26). O, İslam-türk mədəniyyətini, əsasən, Şərq mədəniyyətini isə qismən qəbul etməmiş, bunun əvəzində isə “Qədim İran mədəniyyəti”, xristian mədəniyyəti, bir sözlə, Avropa mədəniyyəti-fəlsəfəsinin təsir dairəsində olmuşdur. Bu o deməkdir ki, Kazımbəyin dini-fəlsəfi baxışları daha çox xristian-Avropa mədəniyyəti üzərində qurulmuş, “əski İran mədəniyyətini” də aşağı-yuxarı həmin mədəniyyət və fəlsəfənin tərkib hissəsi kimi görmüşdür. Bunun müqabilində İslam dininə və İslam fəlsəfəsinə, qismən də türk mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə daha çox tənqidi yanaşmışdır. Xüsusilə də onun İslam dininə, İslam fəlsəfəsinə münasibəti, əsasən, qeyri-obyektiv və ifrat tənqid üzərində qurulmuşdur. Belə ki, onun baxışlarına görə, İslam dini səmavi bir din olmayıb, dünyəvi elmləri qadağan etmiş, üstəlik, dini fanatizmi də bu və ya digər formada dəstəkləmişdir.

Şübhəsiz, Kazım bəyin dini-fəlsəfi görüşlərində Xristianlığa bir cür, İslam dininə isə tamamilə başqa cür yanaşılması doğru hesab oluna bilməz. Buradan belə anlaşılır ki, Kazım bəy Yaradan və digər mühüm ideyaları bir xristian kimi qəbul edib, onun təməl sütunlarını müdafiə etdiyi halda, İslam dininə münasibətdə onu yalnız haradasa siyasi bir təlim kimi, özü də radikal bir formada təqdim etməsi elmi obyektivliyə uyğun olmamışdır. Buna səbəb də onun dünyagörüşündə, bütövlükdə Hind-Avropa nəzəriyyəsi və Qərb-rus mədəniyyətinin ciddi təsiri idi. Belə ki, o, bir tərəfdən, “Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifçiliyi yarada bilməz... Ölkənin islahatçıları bu ölkənin özündə doğulmalıdırlar” (15, 66) deməklə yanaşı, digər tərəfdən yazırdı: “Bəs Şərq – bu bizim ilk Vətənimiz, bəşəriyyətin beşiyi, bu işığın doğulduğu yer nə vaxt maarif ziyasına bürünəcək? Nə vaxt burada sivilizasiya canlanacaq? Doğurdanmı Qərb burada xeyirxah çevriliş etməyə qadir deyil? Doğurdanmı İslam sivilizasiyaya əbədi maneə olaraq qalacaq?” (15, s.66-67).

Bu mülahizələrdən də açıq şəkildə görünür ki, Kazımbəy Asiyanın özündə maarifçiliyin yaranmasını, islahatçıların buradan çıxmasının vacibliyini irəlilə sürməklə yanaşı, Qərbin Asiyada “xeyirxah çevriliş” edib “Qərb sivilizasiyası”na əngəl kimi gördüyü İslam dininin aradan qaldırılmasına da ümid edir.

Heç kəsə sirr deyildir ki, Qərb Asiyada, o cümlədən İslam Şərqi ölkələrində hansı formada “xeyirxah çevrilişlər” edib yalnız müsəlman xalqlarının deyil, bütövlükdə insanlığın qənimi kəsilməmişdir. Çox yazıqlar olsun ki, həmin dövrdə və sonralar Kazım bəy kimi bəzi mütəfəkkirlərimiz Qərbin dünyada, o cümlədən İslam Şərqi ölkələrində “xeyirxah çevrilişlər”in əsl mahiyyətini dərk etməmiş, üstəlik, onların bu antiislami, antinsani ideologiyasının təsiri altına düşərək buna uyğun əsərlər yazmışlar. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, konkret Kazımbəyin təmsalında onun bütün yaradıcılığı məhz belə bir mahiyyət daşımışdır. Bu cür qənaətdən uzaq duraraq, Kazımbəyin, ən azından, təmsil olduğu türk-tatar xalqlarının inkişafı üçün müəyyən işlər gördüyünü də ifadə edirik. Sadəcə, o da Axundzadə kimi hesab edirdi ki, türk-tatar xalqlarının inkişafı və gələcəyi, əsasən, İslam dini, milli adət-ənənələri ilə deyil, Avropa-Qərb sivilizasiyası ilə bağlıdır.

Çox yazıqlar olsun, Kazımbəyin bu “ənənəsi”ni Mirzə Fətəli Axundzadə də davam etdirmişdir. Axundzadə yaradıcılığında Bakıxanovun, Zakirin, Vazehin yolunu davam etdirərək, onlar kimi milli maarifçilik missiyasını yerinə yetirməyə çalışsalar da, ancaq onlardan fərqli bir yol da tutmuşdur. Belə ki, Axundzadənin maarifçiliyində Şərq-İslam-türk mədəniyyətinin ifrat dərəcədə tənqidi müqabilində Qərb-rus-fars mədəniyyətinin də ideallaşdırılması özünü büruzə verir. Biz buna ən bariz nümunə kimi, onun 1850-ci illərdə bir-birinin ardınca yazdığı komediyalarını və bir povestini göstərə bilərik. İlk baxışda Axundzadənin Qərb mədəniyyətindən təsirlənərək yazdığı bu əsərlərdə əsas məqsədinin avamlığı, cəhaləti, nadanlıığı ifşa etmək, xalq arasında mövcud olan xoşagəlməz adət və ənənələri tənqid etdiyini düşünə bilərik (3, s.56). Onun komediyalarında yaratdığı obrazlar (Hacı Qara, Dəvriş Məstəli şah, Tarverdi, Heydər bəy və b.) da cəmiyyətin şüurunda özünüaşağılama kompleksinin yaranmasına səbəb olurdu. Bu komediyaları oxuyan hər kəs belə nəticə çıxara bilərdi ki, Azərbaycan xalqı, əsasən, avam, nadan, hiyləgər, boşboğaz, yalançı, xəsis və sair kimi tiplərdən ibarət bir cəmiyyətdir (1, s.122).

Axundzadə bir çox məktublarında, xüsusilə “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində birmənalı şəkildə İslam-Şərq mədəniyyətinə (fəlsəfəsinə), hətta türk mədəniyyətinə qarşı çıxaraq onlara alternativ olaraq Qərb fəlsəfəsini və əski İran mədəniyyətini qoymuşdur (2, s.20,37, 42). Bu anlamda, əsasən, Sovetlər Birliyi dövründən etibarən M.F.Axundzadə bütün müsəlman Şərqiində, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində modernizmin, yəni demokratik və liberal ənənələrin banisi hesab olunmaqdadır. Buna səbəb M.F.Axundzadənin Azərbaycan türk mütəfəkkirləri arasında Qərb mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni «liberalizm», «demokratiya», «parlament», «sivilizasiyon», «patriot», «revolyusiya» və sairəni şərh etməsi, eyni zamanda, Avropa dəyərlərinin İslam Şərqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstərməsi olmuşdur (2, s.128).

Güney Azərbaycanın Marağa şəhərindən olan Zeynalabdin Marağalı (1837-1910) da Şərq-İslam mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinə münasibətdə, demək olar ki, Mirzə Kazımbəylə M.F.Axundzadənin yolunu davam etdirmişdir (16, s.9-10). Sadəcə, marağalı onlardan fərqli olaraq İslam dininə münasibətdə kəskin mövqe tutmamış, daha çox dolayısı ilə bu dinin “İran”a gəlişindən sonra bu məmləkətdə ciddi uğursuzluqların baş verməsindən yazmışdı. Əski “İran” mədəniyyətini, dövlətlərini tərifləmədə isə marağalı M.F.Axundzadə və Mirzə Kazımbəydən heç də geri qalmamışdır (16, s.28).

İslam mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətinin uzlaşdırılmasına cəhdlər

Ümumilikdə, ilk növbədə, XIX-XX əsrlərdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrində iki inkişaf xəttini 1) milli-dini mədəniyyət (Şərq-İslam-türk) və 2) Avropa-Qərb mədəniyyəti əsasında fəlsəfi fikrin inkişafı yollarını izlədiyini gördük. Bəzi Azərbaycan türk mütəfəkkirləri üçün yetərli hesab olunmadığı üçün, XIX əsrin ikinci yarısında, xüsusilə də həmin əsrin sonların doğru yeni bir inkişaf yolu da meydana çıxmışdır. Üçüncü xətt tərəfdarları hesab edirdilər ki, yalnız milli-dini mədəniyyət əsasında fəlsəfi fikri inkişaf etdirmək çətin olduğu qədər, eyni zamanda, Avropa-Qərb mədəniyyətini ideallaşdıraraq bunu əvəzində milli-dini adət-ənənələri tamamilə gözdən keçirmək də doğru deyildir. Ona görə də bu məsələdə ən məqbul variant milli-dini dəyərlərlə Avropa-Qərb dəyərləri arasındakı mənfi cəhətləri görməklə yanaşı, müsbət tərəfləri də ortaya çıxarıb uzlaşdırmaq zəruridir. Şübhəsiz, bununla bağlı bir tərəfdən, fərqli-liklərin antaqonist, ya da qeyri-antagonist dərəcələrinin müəyyənləşdirilməsi, digər tərəfdən, Qərb mədəniyyətinə münasibətdə müsbət və mənfi cəhətlər dedikdə, nəyin nəzərdə tutulması məsələlərini ortaya çıxarmaq heç də asan olmamışdı.

Hesab edirik ki, bununla bağlı, yəni Şərq-İslam dəyərləri ilə Qərb-xristian dəyərləri arasında hansı anlamda uzlaşmanın ortaya qoyulmasından daha çox Qərbin ortada olan elm və sənayesinin, texnologiyasının müsəlman-türk dövlətlərində (Qacarlar, Osmanlı və b.) tətbiqinin ön plana çıxması heç də doğru bir addım olmamışdır. Xüsusilə Osmanlı və Qacarlar dövlətlərinin rəhbərlərinin daha çox sonuncu məsələdə ısrarlı olmaları onları inkişafa götürməmiş, hətta Avropa dövlətlərinin nüfuzunun daha da artmasına səbəb olmuşdur. Əslində, burada başlıca məsələ, Qərb elminin, sənayesinin, fəlsəfəsinin, texnologiyasının, bir sözlə mədəniyyətinin Qacarlar, Osmanlı kimi türk-müsəlman dövlətlərində kor-koranə tətbiqi deyil, milli-dini mədəniyyətlə oxşar və fərqli cəhətlərinin eninə-boyuna geniş şəkildə təhlil edilərək uzlaşdırılması anlamında həyata keçirilməsi daha məqsədə uyğun olardı. Biz bunun əvəzində görürük ki, Osmanlı “TənziMAT” qərarı, Qacarlar isə buna oxşar addımlarıyla daha çox

Avropa-Qərb dövlətlərini təqlid yolunu tutmuş, bununla da öz süqutlarının təməl daşlarını atmışlar.

Həmin dövrdə milli-dini mədəniyyətlə Avropa-Qərb mədəniyyəti arasında “sintez”in düzgün qurulması və üçüncü, ancaq doğru bir milli inkişaf yolunun müəyyənlənməsində əsasən C.Əfqani, H.B.Zərdabi və M.Ə.Talibzadə, müəyyən qədər də S.Ə.Şirvani, M.T.Sidqi, Ə.Gorani və başqaları mühüm rol oynamışlar. Şübhəsiz, XIX əsrdə bu məsələnin həlli yolunda ən mühüm rol Azərbaycan türk filosofu Cəmaləddin Əfqani oynamışdır (18, s.27-36). Əfqani Qərb mədəniyyətinin inkişafının əsl mahiyyətini dərindən bilməklə yanaşı, eyni zamanda, müsəlman ölkələrindəki geriliyin, cəhalətin, avamlığın, despotizmin həqiqi üzünü də yetərinə dərk edə bilmişdir (4, s.332). Bizcə, Əfqaninin əsas üstünlüyü bir tərəfdən, milli-dini mədəniyyət, daha çox da İslam mədəniyyətinə əsaslanan xəttin nümayəndələrinin mütərəqqi cəhətləri ilə, Qərb dəyərlərinə həddən çox aludə olmuş yolun təmsilçilərinin də realıqla uyğunlaşan mülahizələrini doğru dəyərləndirmək bacarığının olması idi (12, s.24). Başqa sözlə, aşağıda da görəcəyimiz kimi, Əfqani həm milli-dini dəyərlərdən imtina etmədən onun müsbət cəhətlərinin yenidən dirçəldilməsi məsələsində (5, s.88), həm də Qərb dəyərlərinin kor-koranə tətbiqi deyil, onun Şərq-İslam mədəniyyəti ilə uzlaşa biləcək cəhətlərinin milli-dini dəyərlərə zərər vermədən həyata keçirilməsinin mümkünlüyünü ortaya qoyması idi (8, s.195).

Bizcə, həmin dövrdə Əfqaninin doğru müəyyənləşdirdiyi bu inkişaf xəttinə ən çox yaxınlaşan Azərbaycan türk mütəfəkkiri Zərdabi olmuşdur (28, s.232). Belə ki, Zərdabi də bəzi kiçik kənara çıxmaları nəzərə almasaq, həm milli-dini dəyərlər məsələsinə münasibətdə (28, 315), həm də Qərb dəyərlərinin hansı şəkildə mənimsənilməsi və tətbiqində doğru yol tutmuşdu. Zərdabi ifrat Qərb mədəniyyəti tərəfdarlarından fərqli olaraq doğru hesab edirdi ki, bir millətin inkişafı üçün real olaraq əlimizdə olan milli-dini və Qərb dəyərlərinə aid istənilən vasitədən istifadə etmək lazımdır. Bu anlamda Zərdabinin millət-daşlarının və dindaşlarının yenidən oyanışı üçün milli teatrın, milli mətbuatın əsasını qoyması, əslində, Azərbaycanda İslam-Şərq mədəniyyəti ilə Avropa-Qərb mədəniyyətinin müsbət anlamda uzlaşmasının bariz örnəyi idi. Burada Zərdabi üçün önəmli olan teatr və qəzetin “kafir”in ixtirası olub-olmaması deyil, məhz həmin vasitələrlə millətinə xidmət etməsi idi (28, s.273).

Həmin dövrdə yaşamış Mirzə Əbdürrəhim Talibzadə də Əfqani və Zərdabi kimi, milli-dini dəyərlərlə Avropa-Qərb dəyərlərinin şüurlu və milli mənafeyə zərər verməyəcək yönündə uzlaşdırılmasının vacibliyini anlayan böyük mütəfəkkirlərimizdən biri olmuşdur (11, s.236-237). Talibzadənin əsərlərində də («Kitabi-fizik ya hikməti-təbiiyyə», «Məsaili-həyat», «Əhmədin kitabı», «Məsalikül-möhsinin» və b.) başlıca məsələ bir tərəfdən, milli-dini dəyərlərə kor-koranə deyil, sözün həqiqi mənasında sahiblənməyin vacibliyi, digər tərəfdən, tərəqqi yolu ilə irəliləyən Qərb mədəniyyətinə yanaşmada

ehtiyatkarlığın və bundan nəticə çıxarmağın əhəmiyyəti geniş şəkildə təhlil olunmuşdur (26, s.90-91).

Bizə elə gəlir ki, milli nüvə ətrafında milli-dini dəyərlərlə Qərb dəyərlərinin uzlaşdırılmasında müəyyən qədər Seyid Əzim Şirvani, Əsgər ağa Gorani, Məmməd Tağı Sidqi və başqaları da mühüm rol oynamışlar (23, s.264, 274). Məsələn, Seyid Əzim, A.A.Bakıxanov kimi daha çox milli-dini dəyərlər əsasında millətinin və dininin inkişafını görmək istəsə də, onun yaradıcılığında Qərb mədəniyyətindən tamamilə imtina etməyin doğru olmaması fikirləri öz əksini tapmışdır (25, s.129). O, hətta iddia edirdi ki, Qərb mədəniyyətində mövcud olan bir çox tərəqqipərvər-yenilikçi hadisələrdə təəccüblü heç nə yoxdur, çünki bunların hamısı Quranda var (25, s.119). Ona görə də müsəlmanların Qərb mədəniyyətinin tamamına “küfr” damğasını vurub birmənalı şəkildə pisləmələri də doğru deyildi.

Nəticə

Ümumiyyətlə, hesab edirik ki, Əfqani, Zərdabi və Talıbzadə yalnız öz dövrlərinin deyil, eyni zamanda, bu gün ortada olan milli fəlsəfəmizin bünövrəsini müəyyənləşdirmiş böyük şəxsiyyətlərimizdir. Hər halda, bizim üçün Əfqanilər, Zərdabilər, Talıbzadələr Bakıxanovla, Vazehlə başlayan sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə keçid prosesini təkmilləşdirməklə yeni bir Azərbaycan türk fəlsəfəsinin, Azərbaycan türk mədəniyyətinin əsasını qoymuşlar. Nəyə görə bunu yeni bir Azərbaycan türk fəlsəfəsi, ya da mədəniyyəti adlandırırıq? Onların əsasını qoyduğu Azərbaycan türk fəlsəfəsi bir tərəfdən, əski türk fəlsəfəsi və İslam fəlsəfəsinin mütərəqqi ənənələrinin davamı, digər tərəfdən, Avropa-Qərb mədəniyyətinin təsiri altına düşmədən, yəni milli-dini mədəniyyəti zədələmədən dolayısıyla ondan yararlanmaq düşüncəsinin məhsulu idi. Bu anlamda XIX əsrdə ortaya çıxan Azərbaycan türk fəlsəfəsinin özünəməxsusluğu keçmişdə mövcud olmuş mütərəqqi milli-dini fəlsəfi-mədəni irsimizin Qərb-Avropa mədəniyyəti, ya da fəlsəfəsi ilə, kor-koranə şəkildə, təqlidçiliklə deyil, milli nüvənin əsasında uzlaşdırılması idi. Şübhəsiz, bu işdə Bakıxanov, Nəbatı, Vazeh, Zakir, Axundzadə, Marağalı, Şirvani, Gorani və başqalarının mədəni-fəlsəfi irsini də nəzərə almaqla, ancaq böyük payın Əfqanilərə, Zərdabilərə, Talıbzadələrə aid olduğunu hesab edirik.

Gördüyümüz kimi, Azərbaycanda Şərq-İslam-türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin “sintezi”ndən çıxış edən Azərbaycan türk mütəfəkkirləri aşağı-yuxarı daha çox milli nüvəli dəyərlər əsasında Şərq-İslam mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyətinin uzlaşdırılmasından yana olmuşdurlar. Onların bu xətti XX əsrin əvvəllərində əksər aydınlarımız (Hüseynzadə, Ağaoğlu, Rəsulzadə və b.) tərəfindən qəbul edilərək inkişaf etdirilmiş və

“Azərbaycan Cümhuriyyəti” adlanan türk dövlətimiz də bu fəlsəfə üzərində qurulmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
2. Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
3. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
4. Ağaoğlu Əhməd. İran və İnkılabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
5. Afgani C. “Dehriyyuna reddiye” (“Naturalizmin elşetirisi). İstanbul, 1997
6. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
7. Bakıxanov A.A. Nəsihətlər. Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997
8. Əfqani Cəmaləddin. Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2010
9. Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Xan” nəşriyyatı, 2017
10. Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №56 (519), 13-19 mart 2018-ci il
11. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981
12. Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997
13. Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
14. Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
15. Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: ЭЛМ, 1985
16. Marağalı Zeynalabdin. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, «Avrasiya press», 2006
17. Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012
18. Nəsibli Nəsib. Şeyx Cəmaləddin Əfqani (Fikir və əməl böyüklərimiz). Bakı, “Nurlar” NPM, 2014
19. Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016
20. Talıbzadə M.Ə. “Məsailül-həyat” Tiflis, “Qeyrət, 1906
21. Tərbiyət M. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnəşr, 1987

22. Sabir Mirzə Ələkbər. Nophonnamə. İki cilddə. II cild. Bakı, 2004
23. Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2004
24. Şahtaxtlı Məhəmmədəğa. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Çarşıoğlu», 2006
25. Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
26. Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004
27. Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
28. Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005
29. Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005

д-р филос. по филос., доц. Фаик Алекперли

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛИЗМА И СЕКУЛЯРИЗМА В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

РЕЗЮМЕ

В восточной культуре было много национальных и религиозных культур. Исламская религия - исламская культура является одной из них. Однако сама исламская культура не может рассматриваться как монолитная культура. Хотя исламская культура возникла из сущности исламской религии, то есть из целостности Священного Корана и хадисов, связанных с Пророком (Сунны), позднее она сыграла важную роль в жизни не только арабов, которые первыми приняли эту религию, но и в жизни турок, персов, урду и других народов. В этом смысле неправильно рассматривать исламскую культуру как арабскую или арабоязычную культуру. Конечно, не случайно, что исламская культура в первую очередь отождествляется с арабской культурой. Ведь ислам появился на Аравийском полуострове (в Мекке и Медине) в географическом плане, а родным языком Корана был арабский.

Тем не менее, нации принявшие ислам, были чувствительны к вопросу о сунне (Коран и хадисы) и пытались сохранить свою национальную идентичность, а также войти в ареал мусульманских стран. Это означает, что основываться на Сунну в вопросе исламской культуры является одной стороной вопроса, а относить своё национальное своеобразие к этой культуре другой стороной вопроса. Самый деликатный вопрос здесь - насколько национальные культуры, особенно арабская культура отражены в Сунне. Несомненно, , что насколько естественно, что арабское

своеобразие, арабское мировоззрение и даже общее мировоззрение суннитов отражено в сунне, в то же время неудивительно, что народы, которые позже приняли ислам, ищут в этой религии что-то относящееся к их национальным особенностям. Таким образом, прошёл процесс примирения исламской философии с национально-философским мировоззрением. Основной вопрос, на котором мы концентрируемся, - это не примирение арабского мировоззрения или саамского мировоззрения с национальным мировоззрением, а примирение Исламской философии (Коран и Сунна) с национальными мировоззрениями и национальными философиями (традиции, морально - эстетические ценности, религиозно-мифологические взгляды). Во всяком случае примирение национальных философий (тюркских, персидских, урду и т. д.) с исламской философией (Коран и сунна) не может быть истолковано как примирение национальных философий с философией другого народа (арабской философией). К тому же новая религия появилась среди нации, то есть арабов, которые жили разрозненно, и среди них царили невежество, темнота и некультурность..Однако, в отличие от той нации (арабов), среди которой возникла исламская религия, у наций (турок, персов и т. д.), принявших эту новую религию позднее в этом периоде наука, культура и философия были более развиты.

Ключевые слова: Исламская культура, Исламская философия, национальная культура, национальная философия, Восточная культура, гуманистическая философия, современность, Западная культура.

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

NATIONALISM AND SECULARISM IN ISLAMIC CULTURE

ABSTRACT

Dozens of national and religious cultures existed within the Eastern civilization, and Islam is one those cultures. However, Islamic culture itself can not be regarded as a monolithic culture. Although this culture developed mainly from the essence of Islam, the integrity of the Qur'an and the hadiths about the Prophet (Sunnah), it later played a significant role not only in the lives of the Arabs, but also in the lives of Turks, Persians, Urdu and other peoples. In this regard, it is untrue to consider Islamic culture as just an Arabic or an Arabic-speaking culture. Undoubtedly, it was not accidental that Islamic culture was first identified with Arabic culture. Because Islam originated in the Arabian

Peninsula (Mecca and Medina) in the geographical terms, and the original language of the Holy Quran was Arabic.

However, the nations that converted to Islam were sensitive to the issue of the Sunnah (the Qur'an and hadiths) and tried to preserve their national identity as well as the territory of Muslim countries. This means that in the study of Islamic culture, relying on the Sunnah is one side of the issue, and attributing national identities to this culture is the other side of the issue. The most delicate issue here is the extent to which national cultures, especially Arab culture, are reflected in the Sunnah. Undoubtedly, just as it is natural for the Arab identities, the Arab worldview, and even the Sami worldview to be reflected in the Sunnah, it is not surprising that the nations that later converted to Islam sought something of their own national characteristics in that religion. Thus, the process of reconciling Islamic philosophy with national philosophical worldviews has taken place.

The main issue we focus on here is not the reconciliation of national worldviews with the Arab worldview or the Sami worldview, but rather the reconciliation of Islamic philosophy (the Holy Quran and the Sunnah) with national worldviews, national philosophies (traditions, moral and aesthetic values, religious and mythological views). . In any case, the reconciliation of national philosophies (Turkish, Persian, Urdu, etc.) with Islamic philosophy (the Qur'an and the Sunnah) and the reconciliation of national philosophies with the philosophy of another people (Arabic philosophy) cannot mean the same thing. Moreover, a new religion emerged among the nation, that is, the Arabs, who lived in a scattered state and were largely ignorant, ignorant, and ignorant. However, unlike the nation (Arabs) from which Islam originated, the nations that later adopted this new religion (Turks, Persians, etc.) developed science, culture, and philosophy at the same time.

Keywords: *Islamic culture, Islamic philosophy, national culture, national philosophy, Eastern culture, human philosophy, modernism, Western culture*

NADİR ŞAH ƏFŞARIN İSLAM DİNİNƏ MÜNASİBƏTDƏ BAXIŞLARINA DAİR

*t.f.d., dos. Dilavər Əzimli,
AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu
Azərbaycanın Orta əsrlər tarixi şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
azimlid@mail.ru*

XÜLASƏ

Azərbaycan və dünya tarixində özünəməxsus yer tutan Nadir şah Əfşar Türk-müsəlman dünyasını birləşdirmək üçün islami vəhdətə nail olmağa çalışırdı. O dövrə dair tarixi ədəbiyyatlarda göstərilir ki, Nadir şah taxta oturandan sonra ilk olaraq, şiə-sünni birliyi yolunda islahat həyata keçirməyə girişdi. Bütün cəhdlərinə baxmayaraq, onun arzusu reallaşmadı. Bu məsələdə Osmanlı ruhaniləri aqressiv mövqə tutdu. Bununla da İslamda yarana biləcək vəhdət alınmadı. Nadir şah Əfşarın qətlində bu amil də rol oynadı.

Açar sözlər: İslam, Osmanlı imperiyası, Rusiya imperiyası, Əfşar dövləti, Nadir şah.

Giriş

Nəinki Yaxın və Orta Şərq, həm də dünya fəthləri arasında özünəməxsus yer tutan Nadir şah Əfşar Türk-müsəlman dünyasının birləşməsi yolunda ən başlıca maneə kimi məzhəblərə bölünməni aradan götürdükdən sonra, bütün dünyanı fəth edib, son din olaraq İslamı dünya xalqlarına qəbul etdirməyi planlaşdırırdı. Bunu o zamanın mənbə və ədəbiyyatları sübut edir. Təəssüf ki, bu nadir şəxsiyyətə qarşı istər Avropa, istərsə də SSRİ tarix elmində düzgün yanaşılmamış və onu işğalçı kimi təqdim etmişlər.

Türk tarixində önəmli yerə sahib olan iyirmi dörd Oğuz boyundan əfşarlara məxsus olan Nadir şah Əfşarın tayfası da Azərbaycan və Anadoludan köç edərək, Xorasanın Abiverd bölgəsində yerləşmişdi. Əfşarlar XVII yüz ilin əvvəlindən etibarən indiki İran ərazilərində baş verən siyasi olaylarda aktiv rol oynamağa başlamışdı (14, 260, 292).

Türk-müsəlman dünyasının lideri olmaq istəyən Nadir şah Əfşar özünü Əmir Teymurun varisi adlandırırırdı. Əmir Teymur Türk-müsəlman dünyasını birləşdirib Turan imperiyası qurmaq fikrində idi. Nadirin bu istəyini o dövrə aid “*Vekayi-nameyi-Nadir Şah der mezahibi Şiiyyei-Caferiyye*” adlı mənbə də

təsdiqləyir. Bu mənbə cəfəriyyə məzhəbinin beşinci məzhəb olaraq qəbul edilməsini müzakirə etmək məqsədilə Bağdad valisi Əhməd paşa tərəfindən Muğana – Nadir şahə göndərilən şafei alimlərindən Bağdadlı Süveydi Abdullah Əfəndi (1692/1693-1760/1761) tərəfindən qələmə alınmışdır. Abdulla ibn Hüseyn ibn Məri ibn Nəsirəddin Bağdad şafei alimlərindən olub, Əbülbərəkət Cəmaləddin əs-Süveydi deyə məşhurdur. Dərin zəkaya malik alim, ədib, şair, fəqih və şeyx idi. 1104-1174/1760-1761-ci illərdə Bağdadın qərbində əl-Kəhr deyilən yerdə doğulmuşdur. Uşaq yaşlarından başlayaraq, dövrünün məşhur alimlərindən zamanının elmlərini öyrənmişdir. Müxtəlif yerlərdə təhsilini davam etdirən Süveydi sonradan Bağdada dönmüşdür. Evindən çox da uzaq məsafədə olmayan Əbu Hənifənin türbəsinin yanında, Şeyx Əbdülqadir Gilaninin təkyəsindəki Mərçaniyyə mədrəsəsində dərslər verməyə başlamışdır. Bu mədrəsədə vəzifəsini yerinə yetirərkən Bağdad valisi Əhməd paşanın xahişi ilə Nadir şah Əfşarın təşkil etdiyi İslam din alimləri arasındakı mübahisəyə qatılmışdır. Geri dönəndən sonra Həccə getmişdir. Ondan bizə xeyli sayda əsərlər qalmışdır ki, biri də *“Vekayinamei-Nadir Şah der mezahibi-Şiyyei-Cəfəriyyə”* adlı mənbədir. Mənbədə Nadir şah Əfşarın sünni-şiə ziddiyyətlərini yoluna qoymaq üçün atdığı addımlara toxunulur. Bu mənbədə də Nadir şah Əfşarın özünü Əmir Teymurun varisi kimi gördüyü məqamlar əksini tapmışdır. Mənbədə bu haqda belə yazılır: *“Nadir şahın 4 il çəkən Dağıstan səfəri sırasında Dövləti-Aliyyəyə rəsul və elçilərin gediş-gəlişi əskik olmayıb. [Nadir Şah] Gah “Dakkadan ta Məvarəünnəhrə qədər mənim irsən və qanunən mülki-məvrusumdur. Şəran onları mən zəbt edəlim” deyə dava edib və gah “fülən məhəldən fülən mövqeyə rəsiddə olunca (çatınca) hüddud nəsb və təyin edərək bunları Timur Şah zəbt etmiş idi. Mən dəxi səhihün-nəsəb anın varisindən (onun gerçək, təmiz soylu varisi) olub bihasbil-irs (irsə görə) və irsiyyə hökmü ilə Şəran və qanunən alır və zəbt edərim” deyə dava edib...”* (13, 15).

Nadir şah Əfşar dönəminə toxunan Qərb tarixçiləri onun yüksəlişini Əmir Teymurla eyniləşdirirlər. Məsələn, bunlardan K.Finkel yazır ki, “Nadir şahın dini vəhdətlə bağlı xahişlərinə və bu sahədə əməkdaşlığa hazır olmasını bəyan etməsinə baxmayaraq, onlar (yəni, Osmanlı imperiyası rəhbərləri – D.Ə.) onun xahişini rədd etdilər. Osmanlı türklərinin bəxti həm də onda gətirdi ki, Nadir şah tezliklə öz diqqətini Şərqa doğru yönəltdi. O, əfqanların, Hindistan moğollarının yaşadıkları əraziləri və özbəklərin məskunlaşdığı Transoksiyananı işğal edib öz imperiyasına qatmaq istəyirdi. Nadir şahın ortaya bu cür çıxması Əmir Teymurun üç əsr yarım əvvəl baş verən yüksəlişini xatırladırdı” (7, 498).

Göründüyü kimi, Nadir şah özünü həm də Əmir Teymurun təmizsoylu varisi də hesab etməklə, ona bənzəməyə çalışırdı. Bəllidir ki, Turan dövlətini

qurmaq istəyən Əmir Teymur onun möhkəmləndirilməsinin yolunu dini vəhdətdə görürdü. Onun bu siyasəti dini kəsim tərəfindən yüksək qiymətləndirildi və dini kəsim də belə bir fətva verdi: “Allah-Taala hər yüz ildə Məhəmmədin (ona Tanrının mərhəmətləri və salamları olsun) dinini irəli aparmaq və dini yeniləşdirmək üçün bir adamı İslam dininin yayımçısı və yeniləşdiricisi sifətində seçir. İçində olduğumuz səkkizinci yüzillikdə Əmir Sahibqiran (Əmir Teymurun təxəllüslərindən biri Bəxtli, Bəxtəvər - D.Ə.) İslam dinini dünya vəqf əhalisinə yaydı. Ona görə də bu yüzillikdə Məhəmməd (s.ə.s.) dininin yeniləşdiricisi bu kişi hesab olunmalıdır” (5, 51-52).

1. Nadir şah Əfşarın islami vəhdət yolunda ilk addımları

Özündənəvvəlki tarixi dərinədən analiz edən Nadir şah özünü Əmir Teymurun irsindən hesab etməklə, həm də onun yolunu davam etdirməyi qarşısına məqsəd qoymuşdu. Nadir şah Əfşar bu yolun ilk pilləsi kimi iki türk - Osmanlı və Səfəvilər sülaləsinin davamı olaraq, yaratdığı Azərbaycan Əfşarlar dövlətləri arasındakı məzhəb ayrılığına son qoyma görürdü. Əslində, bu məsələnin həlli iki dövlətin həyatında ciddi məsələ idi. Bu məsələ ilə müsəlmanlar arasında doğrudan da islami vəhdət yaranırdı. O zaman müsəlmanlar yaşayan ərazilər Osmanlı və Nadir şah Əfşar imperiyalarının coğrafiyalarına daxil idi. Onu da unutmayaq ki, XVIII əsrin birinci yarısından beynəlxalq aləmdə ciddi proseslər gedirdi. Avropa dövlətləri arasında Fransa və İngiltərə önə çıxmaqda idi. Qonşuluqda olan Rusiya da artıq imperiyaya çevrilmişdi. İstər Avropa, istərsə də Rusiya Şərqə qarşı müstəmləkəçilik siyasətinə başlamışdı. Bütün bunları analiz edən Nadir şah Əfşar Türk-müsəlman dünyasını birləşdirməyi vəziyyətdən yeganə çıxış yolu kimi görürdü. Bu birləşmənin təməli isə məzhəb ayrılığının həllindən keçirdi. Böyük Nadir də ilk olaraq bundan başladı.

1.1. Nadir şah Əfşarın islami vəhdət siyasətini əks etdirən mənbələr

Nadir şah Əfşarın dini siyasətini izləmək üçün ən böyük mənbə, təbii ki, Osmanlı Baş Bakanlık arxivində yerləşən “3 Numaralı Namei-Hümayun Defteri”dir (Transkripsiyon / Tıpkıbasım). Ümumiyyətlə, “3 Numaralı Namei-Hümayun Defteri”ndə 71 ədəd yazışma saxlanılır. Bu məktublارın əksəriyyəti Nadir şah Əfşar dövrünə aiddir. Bəzi yazışmalar Nadir şah Əfşardan sonra Əliqulu xanın qısa sürən naibliyi dövrünü əhatə edir. Sonuncu məktublar isə əfqan Əhməd şah tərəfindən III Mustafaya gələn və Əhməd şahın yazılanlardan ibarətdir. Osmanlı sultanlarının xarici ölkə başçılarına göndərdiyi məktublara “namei-humayun” deyilmişdir. Bununla yanaşı, sədrzəmlərin və şeyxülislamların xarici ölkələrdəki həmsöhbətlərinə göndərdikləri yazılı mesajlara isə

“məktublar” deyilirdi. Azərbaycan şahlarından Osmanlı padşahlarına gələn məktublara “namei-şahi”, ya da qısaca “namə” deyilirdi. Dövlət başçılarından aşağı səviyyədə yazışmalara isə “məktub” deyilirdi (4, 4). Azərbaycan Əfşarlar dövlətindən Osmanlı dövlətinə gələn namei-şahın və məktubun sayı, 3-ü təkrar olmaqla, 20-si farsca, 1-i ərəbcə və 1-i Osmanlı türkcəsində yazılmış olub (namei-şahi), toplam 22 ədəddir. Osmanlı dövlətindən Azərbaycan Əfşarlar dövlətinə göndərilən namei-humayun və məktubun sayı: 6-sı ərəbcə, 25-i Osmanlı türkcəsində olmaq üzrə toplam 31 ədəddir. Əfqan Əhməd şahdan Osmanlı dövlətinə gələn 1 namənin Osmanlı türkcəsi ilə yazılmış tərcüməsi və Osmanlı dövlətindən əfqan Əhməd şahı göndərilən, Osmanlı türkcəsi ilə yazılmış 1 ədəd namei-humayun da olmaqdadır. 15-i farscadan, 1-i ərəbcədən olmaq üzrə Osmanlı türkcəsinə tərcümə edilmiş namei-şahi və məktub tərcüməsi isə toplam 16 ədəd olub, bunların ümumi sayı 71 rəqəmini verməkdədir. Dəftərdəki dillərə görə namə və məktublar: 20-si farsca, 7-si ərəbcə və 44-ü Osmanlı türkcəsi ilə yazılmışdır (4, 3-5).

Nadir şahın məzhəb birliyi yönündəki fəaliyyətinə “I Mahmud və Nadir şah məktublaşmaları” adlı tarixi sənədlərdə daha geniş toxunulmuşdur. Məzhəb münasibətləri həm də Babak Şahedin “Dürrei-Nadiriye görə Nadir şah və dönemi” adlı tezisində geniş tədqiq olunmuşdur.

1.2. Nadir şah Əfşarın islami vəhdət siyasətinə tarixçilərin baxışları

O dövrə dair tarixi ədəbiyyatlarda göstərilir ki, “Nadir şah taxta oturandan sonra ilk olaraq şiə-sünni birliyi yolunda islahat həyata keçirməyə girişdi. O, hakimiyyətində olduğu insanlara təberradan uzaq durmağı və dörd Rəşidi xəlifəyə sayğı duraraq sevgi bəsləmələrini və ata-babalarının etdiklərindən imtina etmələrinə dair fərman verdi” (3, 30).

Bu məsələyə toxunan A.A.Bakıxanov da yazır ki, “Nadir Muğan qurultayında (26 fevral 1736) dini məsələni gündəmə gətirdi. Belə görünür ki, Nadir bu məsələni həll etməyi ilk gündən qarşısına məqsəd qoymuşdu. Muğan qurultayında Nadir bu məsələnin bəzi müddəalarını orada iştirak edən ruhanilərə açıqladı. Burada da əsas məqsəd ruhanilərin bu məsələyə münasibəti və sünni-şiələr arasında ixtilaflara son qoymaq, bütün müsəlman dünyasında vəhdəti təmin etmək idi” (1, 145).

Muğan qurultayına özünün “Türklərin İrani. Yaxın gələcək” kitabında geniş toxunan Rəcəb Albayraq da yazır ki, “Nadir Dağıstan və Gürcüstanı ələ keçirdikdən sonra, h.1148/1735-ci ilin ramazan ayında Azərbaycana dönərək Muğan düzündə/Dəşti-Muğanda otağını qurdu. Oxu/dəvətnamə hazırladaraq, ölkənin hakimlərinə, sərkərdələrinə, bəylərbəyinə, valilərinə, el/ulusların el-xanlarına, əşirət bəylərinə və xanlarına göndərdi. Dəvətlilər üçün məqamlarına

uyğun çadırlar və müvəqqəti barınaqlar hazırladı. Təhmasib xan Cəlayir, Nadir Mirzə Əhməd, Mirzə Zəki, Həsənəli xan Muirül-Məmalik, Əli Əkbər Mirzə Xorasani, Əbülqadir Mirzə Kaşani Nadir xanın otağında və onun əmrindəydilər. Onlar gələnlərlə görüşərək, Nadir xanın mesajını çatdırdılar: "Vətənin işğal edilmiş torpaqlarını düşməndən geri aldım, məmləkətin istiqalını vətənə qaytardım. Artıq Xorasana dönüb, Qəlatda sadə bir adam olaraq yaşamaq istəyirəm. Arzu etsəniz, Səfəvi şahzadələri səltənət üçün hazırdır. Bundan əlavə, səltənət məqamına özlərini layiq görənlər də bu məqamı tələb edə bilərlər". Nadir Əfşarın bu mesajını alan xanlar və bəylər səltənət məqamının Nadir xanın haqqı olduğunu ifadə edirdilər. Qurultaya 15 min nəfərin qatıldığı qeyd edilmişdir. Digər tərəfdən, Osmanlı və rus səfirləri də bu qurultayı izlədilər. Nadir 12 sütunlu çadırın önündə "təxti-Nadiri" adı ilə şöhrət qazanmış olan taxtın üzərinə çıxaraq, müsafirlərə "Xoş gəldiniz!" dedikdən sonra, göndərdiyi mesajı müsafirlərə bu dəfə şəxsən özü türkcə təkrar etdi. Qatılanların hamısı Nadir xanı Azərbaycan və İran ərazilərinin şahı olaraq görmək istədiklərini bəyan etdilər. Nadir xan Qırxlı üçmaddəlik bir əhdnamənin qəbul edilməsi halında şahlığı öz öhdəsinə alacağını ifadə etdi. Həmin əhdnamə mətnində bu ifadələr yer alır:

1. Səfəvi xanədanı mənsubları səltənətdən vaz keçəcəklər.

2. Müsəlmanlar arasında fitnə, fəsad və qətliamların qaynağı olan səfəvi məzhəbindən (səfəvilik məzhəb deyil, təriqətdir. Burada yəqin ki, şiə məzhəbi əvəzinə cəfərilinin işlədilməsi nəzərdə tutulur - D.Ə.) əl çəkiləcək və xilafəyi-Raşididən Ömərə və Osmana lənət oxunmasından vaz keçiləcəkdir.

3. Bundan sonra səltənətin mənim oğullarıma qalacağı təəhhüd edilsin və buna vəfa göstərisin!

Nadirin xüsusi münşibaşısı Mirzə Mehdi xan Astrabadi bu əhdnamə mətnini iki nüsxə hazırlayaraq, üç gün ərzində adlarını və titullarını da yazaraq qurultaya qatılanlara möhürlətdi. Bu əhdnamə mətni bir müddət bundan öncə Qəlatda tapılıb. Daniş Bozorqniya vasitəsilə satın alınaraq "İran bastan muzeyi"nə hədiyyə edilib" (2, 43).

Muğan qurultayında Osmanlı sultanı I Mahmud ünvanlanan bir məktub da düzənləndi. Həmin məktubun məzmunu belə idi ki, müsəlman firqələri arasında ayrılıq və qovğalar Şah İsmayılın baş qaldırmasından sonra baş verdi. Yəni, onun zamanına qədər bizim aramızda məzhəb qovğaları yox idi. Bu zamandan başlayaraq baş verdi. Bunu aradan qaldırmaq mümkündür. Məktubda, hətta o da vurğulanır ki, bu işləri görə bilməsək, qiyamətdə cavab verə bilməyəcəyik. Məktubda, həmçinin o da göstərilir ki, bu işləri yoluna qoymaq və müsəlmanların problemlərini çözmək üçün Uca Allah özü Nadiri göndərmişdir. Buna görə də İran cəmiyyətinin və sənətkarlarının seçdiyi təmsilçilər Muğan qışlağında toplanaraq, onu Türkman elinin şahı seçdilər.

Burada qərara alındı ki, Qaraman valisi Əli Paşanın vasitəçiliyi ilə İstanbula səfir təyin edilən Əbdülbaqi xan Zəngənə və onu müşayiət edənlər Mirzə Əbülqasım ilə Xorasanın böyük müdərrişi Molla Əli Nadir şahdan Sultan I Mahmuda göndərilən məktubu aparsınlar. Bu məktub Qurani-Kərimin üçüncü surəsi olan “Əli-İmran” surəsinin 103-cü ayəsi ilə başlayır: “Hamılıqla Allahın ipinə (dininə, Qurana) möhkəm sarılın və (firqələrə bölünüb bir-birinizdən) ayrılmayın! Allahın sizə verdiyi neməti xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən O sizin qəlbinizi (İslam ilə) birləşdirdi və onun neməti sayəsində bir-birinizə qardaş oldunuz. Siz oddan olan bir uçurumun kənarında ikən O sizi oradan xilas etdi. Allah Öz ayələrini sizin üçün bu şəkildə aydınlaşdırır ki, haqq yola yönəlmiş olarsınız!” (3, 31; 4, 27-34; 10, 62). Qurani-Kərimin başqa bir ayəsi olan “Ənfal” surəsinin 46-cı ayəsində Allah-Taala buyurur ki, “Allah-Taalaya və onun peyğəmbərinə (Həzrət Məhəmmədə) itaət edin. Bir-birinizlə münaqişə etməyin. O zaman öz aranızda işləriniz zəifləyib, daha düşməne qalib ola bilməzsiz və qələbə yeli (ruhu) sizdən gedər. Allah-Taala daha sizə kömək etməz (gəmilər əksəriyyətlə külək vasitəsilə dənizdə hərəkət edib gedər, o səbəbdən burada qələbə yeli deyilir, savaşa olan şəxsləri dənizdəki gəmiyə oxşadıb buyurur: “Bir-birinizlə münaqişə etməyin ki, qələbə yeli sizdən getməyib, nicat tapasınız”). Səbir edin, həqiqətən, Allah-Taala səbir edənlərlə birlikdədir və onlara köməkçidir!” (9, 491). Beləliklə, bu ayələrdə birlik və bərabərlik əmr edilmiş, bu İlahi əmrə əməl etməyənin sonuna diqqət yetirilmişdir. Digər tərəfdən, “o şəxslər ki, dinlərini parça-parça ayırıb, neçə firqə oldular (qeyd: Necə ki, İslam ümmətinin bugünkü günündə müsəlmanlar neçə parçaya bölünüblər, Qurani-Şərif kənarında qalıb, hər bir qrup bir qanuna və bir rəhbərə yapışıbdır. Həmin ayənin məzmununa görə, qiyamət günündə Allah-Taala tərəfindən Həzrət Peyğəmbərə hökm edirlər: “Ey Məhəmməd, bu ümmətin arasından çıx, bunlar sənin verdiyin qanun və ehkamlardan kənardırlar. Bunların işi Allah-Taalaya həvalə edilib. Hamısına əzab olunaçaqdır. Bunlarda İslam dinindən heç bir iz yoxdur”. Müsəlmanların özləri insafla baxsınlar ki, bəs bizim əhvalımız belə deyilmi? Hamımız bir Qurana tabe olsaq da, bir-birimizi təkfir edib bir-birimizə lənət etməyirikmi? Bəs belə bir millət nicat taparmı? Biz müsəlmanlara bugünkü fəsad halımızı islah etməkdən başqa heç bir şey lazım deyil. Bu islah da elm və maariflə mümkündür. Müsəlmanların içində cəhalətin kökü möhkəm olduqca, ötrü nicat ümidi mümkün olmaz.

*Pərişanlıqda bu millət pərişan olduğun bilməz,
İşin hələ yaman, yaxşı, nə saman olduğun bilməz.
Dürtübdür gözlərini pərdəyi-cəhllə nadanlıq,
Bu cəhllə yenə bax gör ki, nadan olduğun bilməz.
Desən Quran xilafına əgər bir hökmü na-məşru*

Sarıb doğru, xilafi-hökmü-Quran olduğun bilməz), hər bir qrup özündən ötrü bir rəhbər və bir imam təyin etdi. (Ey Məhəmməd), sən onlardan kənarсан, onların əməli üzrə deyilsən. Onların əməlləri səndən soruşulmayacaq ki, niyə onlar ixtilaf edib, aralarına təfriqə düşdü? (Ey Məhəmməd), həqiqətən, onların işi Allah-Taalaya qalıb, cəzasını O verəcək, səninlə bir əlaqəsi yoxdur. Ondən sonra Qiyamət günündə Allah-Taala onlara dünyada etdikləri əməllərini xəbər verəcəkdir (9, 413-414). Bu ayələrə istinad edən Nadir öz doğma Osmanlı qardaşlarına Qurani-Kərimdən sitatlar gətirməklə birliyə çağırıldı. Bu, beynəlxalq aləmdən yaxşı başı çıxan və gələcəkdə nələr baş verəcəyini hesablayan bir diplomatın qəbul etdiyi ən real qərar idi. Beləliklə, 1149/1736-cı ildə Azərbaycan və indiki İran ərazilərinə hakim olan Nadir şah, səltənətinin ilk icraatı olaraq, sünni-şiə dialoqunu başlamaq üzrə Osmanlı Sultanı I Mahmudə gəndərdiyi məktubunda qeyd etmişdir ki, iki dövlət arasında baş verə biləcək yaxınlaşma olduqca vacibdir (12, 49-50).

Qərb tarix elmində belə bir fikir hakimdir ki, Nadir şah Əfşar şiəliyə qarşı aqressiv olub, daha çox sünniliyə yaxın idi. Vəziyyəti çətinləşdirən həm də Böyük Britaniya tarixçisi L.Lokkartın qeyri-müəyyən mövqeyidir. Məsələn o, yazır ki, “Nadirin şiə, yoxsa sünni məzhəbinə bağlı olduğunu müəyyən etmək mümkün deyildir. Məsələ ondadır ki, ömrünün son illərində o, hansısa dini münasibətlərə malik deyildi. Nadirdə bir çox çatışmazlıqlar var idi, amma o, dini fanat deyildi. O, şiəliyə qarşı bir az aqressiv idi, amma bunu dünyəvi məqsədlərlə edirdi” (11, 332-333). Lokkart daha sonra yazır ki, Nadirin sünni və şiə məzhəbini birləşdirməsi haqqında çox yazılıbdır. Hətta yazır ki, Nadir güc yolu ilə öz təbəələrini dini əqidələrindən imtina etməyə məcbur etdi. Onun bu dini siyasəti Şah İsmayıl və onun varislərinin dini siyasətinə tərs mütənəşib idi. Hansı ki, şiəlik bayrağı altında Səfəvilər bütün xalqları bir yerə yığıb vahid millət yaradaraq dövlət qurmuşdular (11, 333). Lokkart onu da qeyd edir ki, özünün baxışlarına görə Nadir millətçidən daha çox, beynəlmiləlçi idi. O, öz hakimiyyətini Səfəvi imperiyasının sərhədlərindən kənara da yaymaqla, bütün Müşəlman dünyasını birləşdirib onun başçısı olmaq istəyirdi (11, 333). Başqa bir Qərb tarixçisi J.Hanvay da yazır ki, “Nadir şah ona taxta əyləşməşini təklif edənələrə bunun müqabilində şiə və sünni müşəlmanlar arasındakı poroblemələrin həllini şərt kimi irəli sürmüşdü” (8, 343). Göründüyü kimi, Qərb tarixçilərinin fikirlərində belə xeyli təzadlar var idi. Bu mənada, A.A.Bakıxanovun fikirləri reallığı tam əks etdirir: “Nadir şahın təkliflərini nəzərdən keçirən Azərbaycan ruhaniləri öz razılıqlarını bildirdilər, amma Osmanlı ruhaniləri bunu rədd etdilər. Baxmayaraq ki, Azərbaycan ruhaniləri bu təklifləri bir neçə dəfə həyata keçirməyə cəhdlər etdilər” (1, 145.). Demək, Azərbaycan ruhaniləri cəfərilik məsələşində Nadir şahla tam həmrəy idilər. Nadirin fəaliyyətinə nəzər salanda bəlli olur ki, cəfəriliyə söykənməklə daha böyük iddiada bulunurdu.

Bunu onun Qurani-Kərimdən gətirdiyi sitatlar da sübut edir. Nadir yaxşı bilirdi ki, cəfərilinin beşinci məzhəb kimi qəbul edilməsi digər, yəni hənəfi və şafei məzhəb insanlarını öz ətrafına yığacaqdı. Bununla da öz iqtidarının dünya iqtidarına çevrilməsi üçün həyata keçirmək istədiyi ilk arzusu reallaşdı. Buna tələsən Nadir şah şafei alim Abdullah Süveydini paytaxtına dəvət etdikdə ona bu sözləri demişdi: “Bilirsiniz ki, mənim ölkəm Türküstan və Əfqanıstan bölümü ilə İran bölümü olmaq üzrə iki qisimdir. Bunlar bir-birlərinə kafir deyirlər. Səni özümə vəkil edirəm. Onlarla mənim yerimə görüşəcəksən. Bu ayrılığı ortadan qaldıracaqsan” (12, 52). Burada Nadir şahın mövqeyi tam şəkildə özünü göstərir. Abdulla Süveydi çox güclü din xadimi idi və əksər din xadimləri tərəfindən qəbul edilirdi. Taxta çıxdıqdan sonra Nadir şah Əfşar məqsədini həyata keçirmək üçün ilk olaraq Əbdülbaqi xan adlı elçisini həmin dövrdə Tiflisdə olan Osmanlı elçisi gənc Əli Paşa ilə görüşə göndərmişdi. İki qardaş elçiləri arasında (Şəvval 1149/Mart 1736) gedən müzakirələrdə Qəsri-Şirin müqaviləsi şərtlərinə toxunulur və Azərbaycan elçiləri bu müqaviləyə Nadir şah tərəfindən hazırlanan aşağıdakı maddələri artırmağı təklif etmişlər:

1. Keçmiş sultanlar arasındakı ziddiyyətləri və düşmənçilikləri aradan qaldırmaqdan ötrü əhli-sünnət dörd xəlifəyə söykənmiş, dörd əsl və möhkəm ağaclarından meyvə yeyib kölgəsinə sığınmışlar. Rum, hind və Turan əhalisi də bu ağaclarından bəhrələnərək, idraklarını artıraraq təmizlənilib, nicat və qələbə yolunu aramışlar. İranlılar (o zaman bu termin coğrafi və siyasi əhəmiyyət kəsb etmirdi. Sadəcə olaraq böyüklük rəmzi kimi artıq dövriyyəyə daxil edilmişdi - D.Ə.) isə Həzrət Sadiqin (ona salam olsun) hökm ağacından meyvə dərib, o cənabın ictihadını qəbul etdikləri üçün cəfərilik beşinci məzhəb olaraq qəbul edilsin və əmələ gələn İslam pəncəsi yaranan beşlikdən güclənsin, bu beşlikdə olan hər məzhəb digər dinlərin qafasına bir yumruq kimi görünsün və həm də digər müxalif millətlərin gözünə barmaq kim girsin. Beləcə bu sülh dolu dostluq və salim ittihatla müxalif ürəklərdən fəsad qalxsın və qaranlığın təməli yıxılsın.

2. Məscidül-Haramın bir sütunu cəfəri məzhəb imamlarına aid edilsin ki, vacib namazları o məkanda qıla bilsinlər.

3. Hər il Məkkəyə yollanan İran zəvvarları üçün Həcc karvanlarının əmiri təyin edilsin və iranlı zəvvarlar karvanlarının əmirinin səlahiyyəti Misir və Şam karvanları əmirlərinin səlahiyyətinə bərabər tutulsun.

4. Hər iki tərəfin iştirakı ilə əsirlərin durumu ilə bağlı fərman hazırlansın və əsirlər harada olmasından asılı olmayaraq, mütləq azad edilib sərbəst buraxılsınlar, eyni zamanda, onlara təbəəlik təklif olunmasın.

5. İki tərəf arasında əlaqələrin daha da yaxşılaşdırılması üçün hər iki dövlətin sarayında daimi səfirlər fəaliyyət göstərsin (12, 53; 3, 31; 4, 35, 36-42; 15, 308, 309).

Nadir şah Əfşar nümayəndəsinin qarşısında Osmanlı elçisi gənc Əli Paşa bildirmişdir ki, o, yalnız sərhəd məsələlərini müzakirə etmək üçün səlahiyyətlidir. Buna görə də Nadir şah bu məsələni müzakirə etməkdən ötrü Əbdülbaqi xan Zəngəni elçi təyin etmiş, onu müşayiət etmək üçün Mirzə Əbülqasım ilə din xadimlərinin başçısı Əli Əkbər Mollanı İstanbula göndərmişdir. Təklif olunan maddələrdən görünür ki, Nadir şah Əfşar Sultan I Mahmudla həm öz dövlətinin tanınmasını, həm də Osmanlı dövləti ilə yalnız dostluq şəraitində yaşamaq istəyini bildirmişdir (12, 54).

Eyni zamanda, Osmanlı dövləti tərəfindən də Nadir şah Əfşarla görüşmək üçün sanballı elçi heyəti göndərilir. Nadir şah tərəfindən bu elçi heyəti çox səmimi qarşılır. Nadir şah Osmanlı dövlətini qəbul etdiyi üç şərtədən sevinc hissi keçirsə də, cəfərilik və mehrab mövzusunun alınmamasından üzüntüyə qapılır, amma bunu Osmanlı elçilərinə hiss etdirmir. Bunun ardınca Nadir şah Əfşarın Qəndəhar və Hindistan səfərləri başlanır, Osmanlı və Rusiya arasında da hərbi toqquşmalar davam edir. Bundan sonra iki dövlət arasında barış təmasları diplomatik şəkildə davam etmişdir.

2. Nadir şah Əfşar islami vəhdət uğrunda bütün vasitələrə əl atır

Tarixi mənbələr sübut edir ki, cəfərilik və mehrab mövzusu bir an da Nadir şah tərəfindən unudulmamış və Osmanlı dövlətinə göndərilən elçilər tərəfindən daim qaldırılmışdır. Maraqlıdır ki, Sultan I Mahmudun fəaliyyətini izlədikcə məlum olur ki, o da məzhəb məsələsinin həll olunmasını istəmişdir. O, bu məsələdə üləmanın roluna toxunmuş və Nadir şahdan rica etmişdir ki, məzhəb məsələsi ilə özü məşğul olsun. Göründüyü kimi, Sultan I Mahmud da bu məsələnin həllini istəmiş, amma ruhanilərə təsir imkanları zəif olmuşdur.

Məzhəb məsələsinin həllinə çox ciddi əhəmiyyət verən Nadir şah Əfşar Bağdad valisi Əhməd paşaya yazdığı məktubda qeyd etmişdir ki, bu məsələ həllini tapmasa, iki dövlət arasında müharibə başlaya bilər. Maraqlıdır ki, Nadir şah Əfşar məzhəb məsələsini həll etməkdən ötrü ölkəsində ən radikal addımlar atmışdır. Əhməd paşaya yazdığı məktubda göstərmişdir ki, öz ölkəsində xütbələrdə Əbubəkr, Ömər və Osmanın adlarının da qeyd edilməsi barədə fərman vermişdir. Eyni zamanda, bundan sonra xütbələrdə “Əliyyəni vəliyullah” deyilməsini qadağan etmiş və Əlinin adının ümumi olaraq o birilərlə eyni məqamda çəkilməsi göstərişini vermişdir (6, 73). Bu məktub Osmanlı dövlətində narahatlıq yaratmışdır. Osmanlı üləması cəfərilik və mehrab mövzusunda güzəştə getmirdi. Buna görə də müharibəyə hazırlaşmağa başlamışlar. Qeyd edək ki, Osmanlı sultanı I Mahmud (1730-1754) Nadir şahın göndərdiyi ultimatumla açıq şəkildə cavab olaraq bildirdi ki, “Əfşar dövlətində şiəliyin yerinə qəbul olunmuş “məzhəbi-sünnət” İslam aləmində böyük xidmət kimi

dəyərləndirilir” və “qılıncın bundan sonra da qınında qalacağına ümid edir”, “lakin ardınca əlavə edirdi ki, “görməli alimlər məzhəbi-cəfərini bidət kimi qiymətləndirir və ona görə də bu məzhəbin qəbul olunmasından çəkinirlər” (7, 36).

Burada maraqlı olan Osmanlı üləmaları tərəfindən cəfəriliyin bidət kimi qiymətləndirilməsi məsələsidir. Göründüyü kimi, Osmanlı üləması burada siyasi maraqlardan çıxış edir. Osmanlı imperiyasında olan hənəfilik, əslində, cəfəriliyin hüquqi bazası əsasında formalaşmışdır. Qəbul edək ki, Nadir şahın dini vəhdət siyasətinə qarşı çıxan Osmanlı üləması öz maraqları naminə bu problemin həllinin qarşısını aldı. Təbii ki, burada xarici amil də iştirak edirdi. Söhbət Osmanlı və Əfşar türk dövlətləri arasında münasibətlərin tam normallaşmasının qarşısını almaqdan gedir.

Eyni zamanda, Osmanlı sultanı tərəfindən Bağdad valisi tərəfindən barışı saxlamaq üçün Nadir şah elçi göndərilmişdir. Görüş zamanı Nadir şah Əfşar da barış tərəfdarı olduğunu bir daha bəyan etmiş və bildirmişdir ki, bu hərəkəti cəfərilik və mehrab məsələsinin qəbulundan ötrü edir. Cəfərilik və mehrab məsələsi Nadir şah Əfşar üçün o dərəcədə əhəmiyyət kəsb edirdi ki, o, Bağdad valisinə göndərdiyi məktubda məsələnin ciddiliyini Osmanlı dövlət rəhbərlərinə çatdırmağı xahiş etmişdir, amma yenə də rədd cavabı almışdır. Bundan sonra tərəflər arasında münasibətlər pozulmuş və Nadir şah Əfşar hərbi əməliyyatlara başlamışdır. Osmanlı padşahı I Mahmud Nadir şahın fəthlərindən sonra Əli Paşanı sülh istəyi ilə Nadir şah Əfşarın yanına göndərdi. Mirzə Mehdi xana görə Nadir osmanlılarla barışı qəbul etmiş və Osmanlı dövləti tərəfindən onun irəli sürdüyü şərtlərin yerinə yetirilməsini istəmişdi.

Əslində, Nadir təkcə Müsəlman dünyasının deyil, dünyanın hökmdarı olmaq istəyirdi. Bunu onun həyata keçirmək istədiyi planlar da sübut edir. İlk olaraq o, Azərbaycan və Osmanlı imperiyaları arasında mövcud olan dini ayrılığa son vermək istəyirdi. Nadir özündənəvvəlki tarixə yaxşı bələd idi. Bilirdi ki, səlcuqlardan sonra Türk-müsəlman dünyasında hansı ayrılıqlar düşmüşdü. Bu ayrılıqların ən faciəlisi isə sünni-şiə münasibətləri idi. Səlcuqlardan sonra yaranan Osmanlı və Səfəvi imperiyaları bir bədənin iki başı olmaqla, dini baxımdan parçalanmış və bir-biri ilə üz-üzə qalmışdılar. Bu məsələni həll etmək üçün Nadir cəfəriliyi gündəmə gətirmişdi.

Özünün dini islahat tədbirlərini həyata keçirmək cəhdlərini davam etdirən Nadir şah Əfşar Nəcəf şəhərində nüfuzlu sünni və şiə alimlərinin müşavirəsini çağırırdı. O, Bağdad hakimi Əhməd paşaya müzakirələrə rəhbərlik edəcək, görüşdə iştirak edən sünni və şiə üləmaları arasında meydana çıxacaq biləcək mübahisələrdə hakim rolu oynayacaq nüfuzlu bir sünni alimini göndərməyi təklif etdi. Əhməd paşa Bağdad paşalığında ruhanilərin başçılarından biri olan şafei alimi Şeyx Abdulla əl-Süveydinin (1692-1760) məhz bu cür şəxs

olduğu qənaətinə gəldi (7, 41; 11, 278-279). Nadir şahın əmrinə əsasən Əli Əkbər Mollabaşının rəhbərliyi altında 70 nəfərdən ibarət üləma heyəti və Nadir şahın öz torpaqlarına qatdığı Mərkəzi Asiya və Əfqanıstandan olan sünni ruhaniliyin nümayəndələrindən ibarət heyət Nəcəf şəhərinə gəldi. Həmin heyətə Hadi Xacə, Buxara qazisi, Molla Həmzə və başqaları daxil idilər. Süveydi Abdulla Əfəndinin bizə yadigar qoyduğu yuxarıda adını çəkdiyimiz mənbədəki məlumatından da bəlli olur ki, İslam dinində vəhdətə nail olmaq istəyən Nadir şah Əfşar İslam dünyasının din alimlərini 24 şevval 1156-cı (noyabr-dekabr 1743) ildə onun hakimliyi ilə Nəcəf yaxınlığında Muğan səhrasında müşavirə məclisinə toplamağa nail olur. Mənbədən o da bəlli olur ki, təşkil olunan müşavirədə mübahisəyə qatılan İran, Türkünstan, Əfqanıstan və Bağdada tabe olan Nəcəf və Hillə alimləri müəyyən razılığa gələrək, 1743-cü il dekabr ayının 11-12-də dörd sənədi (vəsiqənaməni) tərtib və bəyan etdilər. Təqdim edilən bu sənəddə şiələr və əhli-sünnət arasında ixtilaf mövzusu olan məsələlərin həll edilmək istəyinin olduğunu görmək mümkündür. Eyni zamanda, bu sənəddə Raşidi xəlifələrin qəbul olunması, səhabənin aşağılanması qadağan olunması, rafizi düşüncənin yox olması barədə təminatın alınması ilə yanaşı, Süveydi Abdulla Əfəndinin əsərində göstərilməsə də, Osmanlı dövlətinə göndərilən vəsiqədə Əfşarlar dövlətinin cəfərililiyi məzhəb olaraq qəbul etdiyi, Osmanlı üləması və qazılarının bu məzhəbi beşinci məzhəb olaraq qəbul etmələrinin vacibliyi ifadə olunmuşdur. Bu sənədlərə əsasən, şiələr sünni məzhəbli xəlifədən öz etiqadları üçün Məkkədə sütun tələb etmək, bununla da şafei sütununu şəriqli sahibi olmaq hüququnu əldə edirdilər. Həmin sənədlərə görə, şiələr ilk üç xəlifənin Raşidi (həqiqi) olduğunu təsdiqləyir, Bağdad paşalığının və Mərkəzi Asiyanın ilahiyyətçiləri Cəfər əs-Sadiqin “müqəddəsliyini” etiraf edirdilər. Bu dini sənədlər Bağdad müftisi Yasin əfəndinin möhürü ilə təsdiq edildi (13,2, XIII; 7, 41; 11, 278-279). 1745-ci il fevral ayının ortalarında Əhməd paşanın kahyası Məhəmməd Ağa Osmanlı və Əfşar dövlətləri arasında sülh müqaviləsinin mətnini İstanbula gətirdi. Osmanlı hökuməti sülh müqaviləsinə imzalamaqda maraqlı olsa da, Nadir şahın dini tələblərinin qəbul edilməz olduğunu hesab edərək müqaviləni təsdiqləməkdən imtina etdi (7, 4, 279). Bununla belə, 1746-cı ilin sentyabr ayında Osmanlı və Əfşar dövlətləri arasında sülh müqaviləsi imzalandı və həmin müqavilə tərəflər arasındakı uzunmüddətli ziddiyyətlərə, mübahisələrə son qoydu. Bu müqavilədə cəfəri məzhəbi xatırlanmır, lakin əsas diqqət zəvvarların və tacirlərin Osmanlı dövləti ərazisindəki statusuna və onların müdafiəsinə yönəldilirdi. Müqaviləyə əsasən İslamın ilk üç xəlifəsinin şiələr tərəfindən lənətlənməsi qadağan edildi (7,45-46).

Nəticə

İzlədiyimiz bu məqamlardan Nadirin istəyi bəlli olur. Nadir dini vəhdət məsələsini həll etdikdən sonra, dünya imperatoru istəyini həyata keçirməyi planlaşdırırdı. O, özünün xristian təbəələrinə çox səmimi münasibət bəsləyir, onların dini inanclarına müdaxilə etmirdi. Bu məsələyə toxunan erməni katolikosu Abraam Nadirin ona xoş münasibətindən söhbət açır, onun Eçmiədzində olmasına toxunur və özünün Muğan qurultayına dəvət alaraq orada hədiyyələr aldığını qeyd edir. Məsələyə geniş aspektdən yanaşan Lokkart qeyd edir ki, Nadir çoxlu sayda erməniləri Naxçıvandan Məşhədə köçürdü. Bu da orada olan müsəlmanların - şiələrin ciddi etirazına səbəb oldu. Burada İmam Museyi-Kazımın (ə) türbəsi yerləşirdi. Ermənilər bura gəlib açıq şəkildə öz dini ibadətlərinə əməl edir, şərab mağazaları açıb alver edirdilər (11, 334). Nadir imperiya ərazilərinə missionerlərin gəlməsinə etiraz etmirdi. Həmin zamanlarda İsfahanda bir neçə yezuit və karmelitlər məskən salmışdı. Onların bir hissəsi də Gilanda yerləşmişdi. Onlardan Pyera Demyan və Bazin şahın yanında həkim kimi xidmət edirdilər. 1744-cü ilin may ayında Culfadan məktub göndərən Pyer Demyan yazırdı ki, burada iyirmi ikiyə qədər pravoslav və dörd katolik kilsəsi vardır. Əhalinin sayı isə 10 minə yaxındır (11, 334). L.Lokkart yazır ki, Nadirin dünya imperatorluğuna işarə onun Hindistan səfəri zamanı özünü göstərir. Məhz bu səfər zamanı onu Quranın 48-ci “Fəth” surəsinin 29-cu ayəsi maraqlandırmışdı. Bu ayədə Tövrata və İncilə də işarə vardır (11, 334). Ayə belədir: “Məhəmməd (əleyhissalam) Allahın Peyğəmbəridir. Onunla birlikdə olanlar (möminlər) kafirlərə qarşı sərt, bir-birinə (öz aralarında) isə mərhəmətli dirlər. Sən onları (namaz vaxtı) rüku edən, səcdəyə qapanan, Allahdan riza və lütf diləyən görərsən. Onların nişanəsi üzlərində olan səcdə izidir (Qiyamət günü onlar üzlərindəki möminlik nuru ilə tanınarlar). Bu, onların Tövratdakı vəsfidir. İncildə isə onlar elə bir əkinə bənzədilir ki, o, artıq cücərtisini üzə çıxarmış, onu bəsləyib cana-qüvvətə gətirmiş, o da (o cücərti) möhkəmlənib gövdəsi üstünə qalxaraq əkinçiləri heyran qoymuşdur. (Allahın bu təşbihi) kafirləri qəzəbləndirmək üçündür. Onlardan iman gətirib yaxşı əməllər edənlərə Allah məğfirət (günahlardan bağışlanma) və böyük mükafat (Cənnəti) vəd buyurmuşdur!” (10, 514).

Bu səfər zamanı Nadir mollabaşıya (Əli Əkbərə) Tövratın, İncilin, eyni zamanda, Qurani-Kərimin tərcümə olunmaları haqqında tapşırıqlar verir. Mollabaşı İsfahana göndərilir və bu tərcümələr üçün yəhudilərdən, ermənilərdən və franklardan lazımı adamları cəlb edirlər. Tərcümələr üzərində 1740-ci ildə işə başlayıb, altı ay müddətində başa vururlar. Beləliklə, iki romalı katolik missioner, iki erməni katolikosu, iki ortodoksal erməni monarxi və iki keşiş İncilin tərcüməsini öz üzərinə götürür. Bu vaxt ərazində yəhudi ravvinləri də Tövrati tərcümə edirlər. Qurani-Kərim də yenidən tərcümə edilir. Tərcümə müddətində katoliklərlə ortodoksallar arasında mübahisələr baş verəndə, onlara

rəhbərlik edən molla işə qarışır və yaranan mübahisəni yoluna qoyurdu (11, 334-335).

Göründüyü kimi, Nadir tərəfindən onlara bütün dini kitablara dərinlən bələd olan molla rəhbər təyin edilmişdi. Bu iş başa çatandan sonra, tərcüməçiləri Qəzvin şəhərinə şahın görüşünə dəvət edirlər. İsfahandan olan romalı katolikos Bişop, iki katolik-missioner və dörd erməni yepiskopu onlara rəhbərlik edən molların nəzarəti altında Qəzvin şəhərinə gəlirlər. Burada onları məhəbbətlə qəbul edən Nadir qonaqların yol xərclərini ödəyib bildirmişdi ki, onların tərcümə işləri ilə tanış olmağa vaxt tapmışdır. Bu tərcümələrdən nəticə çıxaran Nadir qeyd etmişdi ki, dünyada bir Allah var və bir peyğəmbər də olmalıdır. Nadirin bu münasibəti xristian tərcüməçi din xadimlərini narahat etmişdi. Onlar hesab edirdilər ki, bu fəaliyyət Əfşarlar imperiyası ərazilərində Xristianlığın nüfuzunun artmasına kömək edəcəkdir (11, 334-335).

Göründüyü kimi, Nadir sübut etmək istəyirdi ki, Allah səmavi kitabları göndərib və sonuncusu da Qurandır. Buna görə də Allah bir olduğu kimi, peyğəmbər də birdir. Bu mənada sonuncu din də İslamdır, sonuncu peyğəmbər də Həzrət Məhəmməd salavatullahdır. Bütün bunlar sübut edir ki, Nadir şah Əfşar dünya imperatoru olmaq üçün öz dini siyasətini ustalılıqla müəyyən etmişdir.

Sonda qeyd edək ki, Nadir şah Əfşarın dini yöndə atdığı addımlar Osmanlı ruhanilərinin hesabına qəbul edilmədi. Əgər bu addımlar zamanında Osmanlı ruhaniləri tərəfindən qəbul edilsəydi, tarix ayrı səmtdə inkişaf edəcək və günümüzdəki dini münasibətlər şahidi olduğumuz vəziyyətdə olmayacaqdı. Təəssüf ki, onun həyata keçirmək istədiyi arzuları baş tutmadı. Bir sıra tarixçilər onun ölümündə də bu amilin böyük rol oynadığını qeyd edirlər. Onu da əlavə edək ki, Avropa və Rusiya dövlətləri üçün Nadirin varlığı təhlükə idi. O cümlədən şiə və sünni məzhəblərinin başında duran ruhanilərin də əksəriyyəti onun həyata keçirmək istədiyi islami vəhdət siyasətindən narazı idilər. Sonda bu narazılıq onları bir məqsəddə birləşdirdi: Nadirin varlığına son qoyulsun!!! Elə də oldu!!! Bunun ardınca Azərbaycan və İran əraziləri siyasi və iqtisadi böhranlara sürükləndi, nəticədə, Şimal ərazilər Rusiyanın işğalına məruz qaldı. Cənub torpaqları isə ingilislərin nəzarəti altına keçdi. Osmanlı İmperiyası böhranlara sürüklənib, XX əsrin əvvəllərində süqut etdi.

Tarix doğrudan da nəticədir! Bizim tədqiqatımızın əsas qayəsi də bu nəticəni ortaya qoymaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Аббас-Кули-Ага Бакиханов. Гюлистан-и Ирам. Баку: Елм, 1991, 304 с.

2. Albayraq Rəcəb. Türklərin İrani. II cild/Tərc. ed.: Ramiz Əskər. Bakı: Mütərcim, 2016, 628 s.
3. Babak Shahed. Dürre-i Nadiri' ye göre Nadir Şah ve dönemi. Tercüme ve değerlendirme. Yüksek lisans tezi. Ankara: 2016, 400 s.
4. I Mahmud – Nadir Şah Məktublaşmaları. 3 Numaralı Name-i Hümayun Defteri (Transkripsiyon / Tıpkıbasım). İstanbul: Bion Matbaacılık, 2014, 367 s.
5. Əmir Teymurun vəsiyyətləri. Özbəkçədən çevirəni Məti Osmanoglu. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991, 112 s.
6. Flor Vilm. Hollandiya mənbələri və rəvayətlərində Nadir şah hökuməti. Fars dilinə tərcümə edən: Əbülqasım. I çap. Tehran: Təs nəşriyyatı, 1368 h.ş. (1989), 259 s.
7. Финкел К. История Османской империи. Москва: Издательство АСТ, 2009, 829 с.
8. Gözəlova N.R., Bağirov D.Ə. XVIII əsrin 30-40-cı illərində Nadir şah Əfşarın Bağdad yürüşləri. Bakı: “Elm və təhsil” 2008, 152 s.
9. Hanway J. An historical account of the British trade over the Caspian Sea: with the author`s journal of travels from England through Russia into Persia; and back through Russia, Germany and Holland. Vol II. London: Publishing house: Osborne [u.a.], 1754, 524 p.
10. Kəşfül-Həqaiq. an-Nukətil-Ayati vəd-Dəqaiq (Ayələrin Məna və İncəlikləriylə Həqiqətlərinin Açıqlanması). Azərbaycan türkcəsində Qurani-Şərifin təfsiri. I cild. Müəllif və nəşiri: Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi. Transliterasiya: Əli Fərhadov. 15 şaban 1322-ci il. 7 yanvar 1904-cü ildə Tiflisdə senzura icazəsi ilə “Kaspi” qəzetinin Buxariyyə mətbəəsində çap olunub, 552 s.
11. Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev. Yenidən işlənmiş XVII nəşr, Bakı: Nurlar, 2015, 610 s.
12. Локкарт Л. Надир Шах. Критическое исследование на основе первоисточников (Лондон-1938). (перевод с английского Гезаловой Н.Р.). Баку: Ганун, 2004, 396 с.
13. Osmanlı Arşiv kaynakları ışığında Nadir Şah-I.Mahmut Ehli Sünnet-Şii diyalogu. Hazırlayan Saim Arı. Doktora İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı. Şanlıurfa-2001, 172 s.
14. Özer Alaettin, *Vekayi`name-i Nadir Şah der mezahib-i Şi`iyye-i Ca`feriyye* , Yüksek Lisans tezi, İstanbul, 1990, 111 s.
15. Sümer Faruk. Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri-Boy teşkilatı-Destanları. İlavələrlə 3. Baskı. İstanbul: Milli Egitim Basımevi, 1980, 701 s.
16. Süleymanov M.S. Nadir şah. Tehran: 2010, 740 s.

О ВЗГЛЯДАХ НАДИР-ШАХА АФШАРА ПО ОТНОШЕНИЮ К ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИИ

РЕЗЮМЕ

Надир-шах Афшар, занимающий своеобразное место во всемирной истории и в истории Азербайджана, ради объединения тюрков и мусульманских народов стремился к единению Исламской религии. В исторической литературе того периода отмечается, что после воцарения, с целью объединения шиизма и суннизма, Надир шах приступил к реализации религиозной реформы.

Однако несмотря на все попытки, его мечта не сбылась. Религиозные деятели Османской империи отнеслись негативно к предложениям Надир-шаха. Таким образом, был упущен шанс для объединения Ислама. Этот фактор сыграл определенную роль в убийстве Надир-шаха.

***Ключевые слова:** Ислам, Османская империя, Российская империя, Афшарское государство, Надир шах.*

Assoc. Prof. Dilaver Azimli

NADIR SHAH AFSHAR'S VIEWS ON ISLAM

ABSTRACT

Nadir-shah Afshar, who had a unique place in the world history, sought to achieve Islamic unity in order to unite the Turks and Muslim peoples.

As it is stated in the historical literature of the 18th-19th centuries, he started realization of the religious reformation with the aim to unite Shiite and Sunni Muslims after his accession to the throne.

However, despite all the attempts, his dream did not come into fruition. The Ottoman clergy had a hostile attitude to this issue. Thus, the attempt to unite the Islamic world failed. This factor played a particular role in the assassination of Nadir Shah Afshar.

***Keywords:** Islam, Ottoman Empire, Russian empire, Nadir shah Afshar*

ORTA ƏSRLƏRİN AZƏRBAYCAN ŞƏHƏRLƏRİNDƏ FƏALİYYƏT GÖSTƏRƏN MƏDRƏSƏLƏR

*f.f.d., dos. Mətanət Şəkiyanova,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun böyük elmi işçisi,
İslam fəlsəfəsi şöbəsinin əməkdaşı,
Bakı Qızlar Universiteti,
metanet.shekihanova@mail.ru*

XÜLASƏ

Tədqiqatda XIX əsrədək Azərbaycanın ali məktəb adına fəaliyyət göstərən mədrəsə təsisatlarının günümüzün tələbləri səviyyəsindəki əzəmətindən bəhs olunur. Tədqiqatın diqqətçəkici tərəfi Orta əsrlərin təhsil sistemində ərəb dilinin necə daxil olmasının izahından, məscidlərin Azərbaycanda İslam dinini yayan ideoloji təbliğat mərkəzləri olmasından bəhs etməsidir. Məqalədə Orta əsrlərdə Şərqdə, xüsusilə Azərbaycanda məktəbdən mədrəsəyə keçid təhsilinin metodologiyasından söhbət açılır. Məqalədə, həmçinin bu məktəb-mədrəsələrdə tədris olunan dərslərin (İslamın fundamental elmlərinin) orada təhsil alan şagirdlər üçün hansı həyati vacib və kimliklərini formalaşdıran mənəvi dəyərə malik olması məsələsi də işıqlandırılmışdır.

Açar sözlər: təhsil müəssisələri, mədrəsələrin tarixi, Azərbaycanda mədrəsələr.

Giriş

XIX əsrədək məktəb və mədrəsələr Azərbaycan adlı məmləkətin yeganə təhsil ocaqları olaraq fəaliyyət göstərmişdir. Elə bu səbəbdəndir ki, əsrlər boyu fəaliyyət göstərmiş olan bu məktəb və mədrəsələr zəngin tarixə malik tədris ocaqları sayılmalıdır. Qeyd etmək istəyirik ki, bəşər mədəniyyətinin beşiyi olan qədim Şərq mədəniyyəti, ilk növbədə, ərəb və fars təhsil sistemi ilə əlaqəli formalaşmışdır.

Tarixdən məlum olduğu kimi, Azərbaycan VII əsrin ortalarında ərəblərin hücumuna məruz qaldı. Böyük iqtisadi və strateji əhəmiyyəti olan Azərbaycanda öz hakimiyyətlərini möhkəmləndirmək üçün ərəb xəlifələri İslam dininin təsir gücündən istifadə etmişlər.

Azərbaycan mühitinə ərəb dilinin daxil olması və insanların bu dili mənimsəmə səbəbləri

VIII əsrin əvvəllərində ərəblər ərəb hökumranlığını möhkəmləndirmək məqsədilə burada məscidlər şəbəkəsini yaratdılar. Qeyd edilməlidir ki, məscidlər Azərbaycanda İslam dinini yayan ideoloji təbliğat mərkəzləri idi. İslamın bərqərar olması ilə İslam hüququnun təəssübkeşləri fəqihlər müsəlmanların dini, ailə, mülkü və cinayət işlərini tənzim edən qaydaları şərh edən qanun müdafiəçiləri simasında fəaliyyət göstərməyə başladılar (**1. 64**). Yeni etiqadın

və yeni dinin gətirdiyi qayda-qanunları mənimsəyib, öz hüquq və mükəlləfiyyətlerini bilmək üçün insanlara hakim xalqın dilini və əlifbasını mənimsəmək mütləq lazım idi.

...Məscidlərə yığılan kütlənin (möminlərin – Ş.M.), dinləyicilərin ibtidai savada malik olmaları, xüsusilə ərəb əlifbasını və ərəb dilini bilməsini bir zərurətə çevirdi. Bu hal VIII əsrdən etibarən məscidlər nəzdində ibtidai təhsil məktəblərinin yaradılmasına səbəb oldu. Bu məscidlər, əslində, müsəlmanların ilk maarif ocaqları olmuşdur (2.19). Ərəb xilafətinin tərkibində olan ölkə kimi Azərbaycanda da dövlət dili ərəb dili hesab olunmağa başladı. Buna görə məscid-məktəblərdə təlimin ərəb dilində aparılması və ərəb yazısının tətbiqi məcburi idi. Beləliklə, VIII əsrdən başlayaraq, Azərbaycanda zər-düşti və xristian məktəbləri əvəzinə, ərəb dili istiqamətli müsəlman məktəbləri, alban yazısı əvəzinə ərəb əlifbası yayılmağa başladı. Həmin əsrdə Azərbaycan ziyalıları, o cümlədən, İsmail Əssar-əl-Azərbaycani və Əbül Abbas kimi şairlər ərəb dilində bədii və elmi əsərlər yazmışlar (2.19).

...Ərəb Şərqində riyaziyyat (o cümlədən cəbr, həndəsə triqonometriyanın əsasları), astronomiya, coğrafiya, tibb, fəlsəfə, tarix xeyli inkişaf etmişdi. Təhsil sisteminin əsasını təşkil edən məktəb və mədrəsələr geniş yayılmışdı. Bu dövrdə ərəbdilli təhsilin zirvəsi Bağdadda tədris olunurdu. Bu şəhər bütün müsəlman aləmində böyük mədəni mərkəz kimi məşhur idi. Mənsurun Harun ər-Rəşidin və əl-Məmunun xəlifəliyi dövründə (VIII-IX əsrlərdə) təkcə Bağdad şəhərində 30 kitabxana fəaliyyət göstərirdi (2.20). Burada həmin dövrün görkəmli alimləri yaşayır və yaradıcılıqla məşğul olurdular. Yaxın Şərq xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının nümayəndələri ali təhsil almaq üçün Bağdada gedirdilər.

Ərəb təhsil sistemi

Ərəb təhsil sisteminin gücünü və əhatə dairəsini sərgiləmək üçün qeyd etməyə ehtiyac var ki, deyək: ərəblər hələ VIII əsrdə zəbt etdikləri Priney yarımadasında bir çox məktəb və mədrəsə təsis etmişdilər. Kordovada bir neçə ali məktəb meydana gəlmişdi ki, bu ali məktəblərdə fəlsəfə, riyaziyyat, astronomiya və tibb elmləri öyrənilirdi (2.20). Orta əsrlərin ilk dövründə hələ Qərbi Avropada universitetlər olmadığı vaxtda, tələbələr ali təhsil almaq üçün oraya gəlirdilər. Kordovada ali məktəbin mövcud olması, sonralar Qərbi Avropada universitetlərin meydana gəlməsinə şərait yaratdı. Belə ki, Qərbi Avropa ərəblərin qədim yunan mədəniyyətini, elmi-fəlsəfi irsini (tərcümələr vasitəsi - Ş.M.) dirçəltməsi nəticəsində Yunanistanın köklü mədəniyyəti ilə tanış oldular. Bu barədə Timur Taner yazır: “İslam dünyası qədim yunan fəlsəfəsi ilə Qərbdən çox daha əvvəl təmasa keçmiş və onu sistematik bir tərcümə kompaniyası ilə özünükiləşdirməyə çalışmışdı. Bu şəkildə IX və XI əsrlərdə ortaya çıxan İslam fəlsəfəsi Batı Avropasını da təsiri altına salmışdı (3.39)”. Beləliklə, XIV əsrə qədər müsəlman mədəniyyəti, elmi və təhsili Qərbi Avropadan çox-çox

yüksək olmaqla, bu çiçəklənəcək mədəniyyətin qidalandığı ilk mənbələrdən olmuşdur. Təbii ki, bu mədəniyyətin dilini, əlifbasını və müsəlman xalqları arialının böyük mədəniyyətini mənimsəməyə çalışmış Azərbaycanın da bu zaman kəsiyində ədəbiyyatı, incəsənəti, fəlsəfəsi və təhsil sistemi müsəlman mədəniyyətinin nailiyyətlərinə minnətdar olaraq inkişaf etmişdir.

Azərbaycanda mədrəsələrin əmələgəlmə tarixindən

Orta əsrlər Müsəlman dünyasında mədrəsə İslam təhsili İnstitutu kimi müstəqil statusa malik idi... Məsələn, “bir millət iki dövlət” devizi ilə əziz qəbul etdiyimiz Türkiyədə Osmanlı dönəmində “Osmanlı mədrəsələri əvvəl-əvvəl Səlcuqlar dövründən qalan təhsil qurumlarından ibarət idi. Osmanlı tarixində universitet səviyyəsinə uyğun gələn qurum saray tərkibində sistemli şəkildə təhsil verən “əndərun məktəbləri”ndən başqa, Fatehin İstanbulu fəthindən sonra səkkiz Sahnı Sernan mədrəsəsi ilə ortaya çıxdılar. Bunlar köhnədən Bizans rahibliyinin iqamət yeri olan Havariyyun Kilsəsinin xarabəsi üzərinə inşa edilmişdi (4. 43)”.

Müsəlman Şərfinin böyük bir hissəsi olan Azərbaycanda da mədrəsə özündə həm dini, həm də elmi təsisatları birləşdirirdi. Səyyah Marko Polonun XIII əsrdə gəzərək ehtişamını ağız dolusu təsvir etdiyi Təbrizdə (5.75) XIV əsrdə yerləşən “Əvbab əl-bir” (Xeyir qapısı) adlanan müəssisə özündə məscid, kitabxana, həmçinin tədris, müalicə, sanitariya, təsərrüfat təsisatlarından ibarət böyük şəhərçiyi birləşdirmişdi. Bu mədrəsənin kitabxanası da Bağdad kitabxanalarından fərqli olmayaraq İran, Hindistan, Çin, Bizans və digər ölkələrdən toplanmış əlyazmalardan ibarət qiymətli kitablara malik idi (6.101).

Xatırlatmaq yerinə düşər ki, “Əvbab əl-bir” mədrəsəsi Orta əsrlərin universiteti statusunda idi. Bu funksiyaları Şamaxıda 1312-1314-cü illərdə Şeyx Abutalıb Zakirşahın təşəbbüsü ilə tikilmiş mədrəsə də daşıyırdı. Bu universitet-mədrəsədə elmin müxtəlif sahələri; təbiət elmləri riyaziyyat, astronomiya, daş üzərində oyma, təbiətşünaslıq, fəlsəfə, məntiq, ilahiyyat tədris olunurdu. Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, bu mədrəsə-universitetdə hər qrupda 10 nəfər olmaqla 80 tələbə təhsil alırdı. Bu cür yüksək təhsilin müsbət nəticələrinə görə, Şamaxı mədrəsəsi dünyaya Kafiəddin Ömər, İbn Osman, Mahmud Təbib, Fazil Fəridəddin, Fələki Şirvani kimi alimləri, Əfzələddin Xaqani, İzəddin Şirvani kimi poeziya və ədəbiyyat nümayəndələrini bəxş etmişdir. Əgər həmin dövrdə Bağdadı “Darüs-Səlam”(dünya evi-Ş.M.), Təbrizi “Darüs-sultan” (sultanlar evi - Ş.M.) adlandırırdırsa, Şamaxını “Darül ədəb”(6.101) (ədəb-ərkan evi - Ş.M.) adlandırırdılar.

Bu mədrəsələrdə özlərinin mövcudluğuna görə İslama borclu olan ənənəvi elmlərlə yanaşı, İslam hüquqşünaslığının köklü prinsiplərini əhatə edən üsul əl-fiqh və fiqh özü (bildiyiniz kimi, 4 sünnü məktəbinə məxsus olan üsul əl-fiqh İslam hüququnun əsas prinsiplərinə əsaslanırdı – Ş.M.), Quran estetikası **Təfsir (Quranın izahı), Təcvid – Quranın oxunuşunun əsas**

prinsipləri, Quranın düzgün oxunuşu **Qiraət** (İslamın Müqəddəs Kitabının qəbul olunmuş oxunuşu nəzərdə tutulur – Ş.M.) ehtiva etməklə müqəddəs rəvayətlər-hədislər, ilahiyyat (tövhid və ya kəlam - Ş.M.) İslam mistisizmi – təsəvvüf də daxil idi (6).

Dilçilik fənləri də (elmi ilahiyyatla əlaqədar) dörd əsas bölmədən ibarət olaraq (**qrammatika-nəhv, dilçilik lügət, stilistika üslub-bəyan və ədəbiyyat-ədəb** (ərəb dilindən) tədris edilirdi.

Ənənəvi İslam tədrisinin əsas üsulu onun bütün səviyyələrində müqəddəs mətnlərin əzbərlənməsi, mühazirə materiallarının əzbərlənməsi – təlqin və yüksək təhsil səviyyəsində disput üslubundan - münazaradan istifadə olunması idi. Bu üslublar təcrübədə ümumi üslub kimi, X əsrdə bütün təhsil sistemində istifadə olunurdu.

Qeyd edək ki, XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycan şəhərlərində – Naxçıvanda, Ordubadda və Qarabağda iki növ mədrəsə mövcud idi: “Mədrəsiyyə-irşadiyyə” (təhsil müddəti 14 il) və “Mədrəsiyyə-vəhdaniyyə” (təhsil müddəti 16 il). Bu mədrəsələrdə dini və dünyəvi elmlər birlikdə tədris edilir.

İftixarla qeyd edək ki, XIV əsrdə Təbrizin şimal-qərb hissəsində Rəbə-Rəşiddə nəinki Yaxın və Orta Şərqdə, eləcə də Qərbdə də ilk əsası qoyulan ali məktəb müəssisəsi darülfün yaradıldı (6 102). Bu əzəmətli ali mədrəsədə oxuyan tələbələrin və fəaliyyət göstərən müəllimlərin sayı yeddi minə çatırmış. Müəllimlərin 450 nəfərdən artığı Çindən Hindistandan, Misir və Suriyadan dəvət olunmuşdu. Mərhum şairimiz Məmməd Araz “Azərbaycan xalqının ədəbiyyatı” kitabında qeyd edir ki, bir küçədə o qədər tələbə var idi ki, bu küçəni bütövlükdə “tələbələr küçəsi” (məhəlleyi tələbə) adlandırırdılar. Universitetdə şərqşünaslıq, fəlsəfə, tarix, təbabət, astronomiya, astrologiya, məntiq şöbələri var idi. Tələbələrin qəbulu 5 ildən bir həyata keçirilirdi (6.102). Universitet, həmçinin xəstəxana, əzcəxana və kitabxanaya malik idi...

Orta əsrlərin bu məktəb mədrəsələrində verilən təhsilə gəlincə isə qeyd edək ki, İslam təlim-tərbiyə sisteminin ərəb dilində səslənən bu kimi termin və anlayışları (məs. **üsuli-təlim, tərbiyatı-təlim** yaxud istifadə olunan **bilik (elm, mərifət), təlim, tərbiyə, fəhm, düşüncə, ağıl, əməl** birbaşa insanla tədris sisteminə cəlb olunanın formalaşmasına aid idi. Bu anlayışlar geniş əhəmiyyətə malik olub, İslama inanan bütün xalqlar tərəfindən istifadə olunurdu. Tədris sisteminin prinsipal xüsusiyyəti onun daim insana yönəlməsində idi. İslam tədrisi hər bir yaşda insanın təlim və tərbiyəsinə, məhz şəxsiyyət yetişdirilməsinə istiqamətlənmişdi. Ərəbdilli mədəniyyətin, daha dəqiq ifadə etsək, islami dəyərlərin üzərində qurulmuş mədrəsə təhsili Azərbaycanda da istiqamətləndiyi yetişdirmələrinə (7,8) bəlli dünyagörüşü formalaşdıraraq, biliksizlikdən biliyə keçidi təmin edirdi. Belə ki, İslamda təhsil uzun proses olub, ailələrdə, hətta uşağın doğulmasından sonra deyil, əvvəl başlayır. Belə ki, hər mənada sağlam uşağın formalaşması üçün İslam bilginləri düzgün həyat yoldaşının (iffətli, imanlı) seçilməsindən tutmuş, dünyagörüşünün, yeni ailə

quranların ailə üzvlərinin xarakterinin, gələcək planlamaların bu və başqa tərəflərinin birbaşa aidiyyəti vardır deyirlər. Bir sözlə, İslamda insan hələ təhsil obyektinə çevrilməmişdən xeyli öncə onun təhsil hazırlığı başlanırdı ki, gələcəkdə arzuolunan nəticələrə çatmaq üçün bu proses asanlıqla başa gəlsin.

Allaha, yaxınlara, Vətənə sevgi, başqalarının adətlərinə isti münasibət, digər millətlərə hörmət İslam inancılı ailələrdə islami ideyalara köklənmiş çoxlu mütəfəkkirlərin fikirləri ilə aşılınmışdır.

İslam tədris sistemində həmişə ailə tərbiyəsinə fundamental predmet kimi baxılmışdır. Quranda bu barədə ciddi göstəriş vardır: “Allaha səcdə edin, Ondan başqa heç nəyə. Valideynlərə, qohumlara, yetimlərə, ehtiyacı olanlara, qonşulara, sizinlə qohum olanlara, eləcə də olmayanlara, dostlara və yolçuya, hər bir kəsə xeyirxahlıq edin” (Qurani-Kərim 4/36).

Nəticə

Beləliklə, müsəlman ailələrində inancılı insanlar məktəb və mədrəsələrə qəbul olunmazdan xeyli əvvəl zaman-zaman yeniyetmələrin qəlbində İslamın əsaslarını qoymuşlar. Bu barədə böyük humanist maarifçi, türk modernistlərinin babası İsmayıl Qasıralı (İsmayıl Murza) demişdir: “Müsəlman ailələrində körpələr, az qala, bələkdən valideynlərinin qarşısı alınmaz İslam sevgisinin təsiri altında böyüdükləri üçün 7-8 yaşlarında, artıq güclü müsəlman ədəbi ilə mayalanır, istənilən kənar müşahidəçini təəccübləndirir və düşünməyə məcbur edirlər”. O qeyd edirdi ki, “müsəlman öz dinini və həmin dinin təsiri altında formalaşan ictimai mənşəyinin fərdiliyini qorumaq üçün yad təsirlərə qarşı yenilməz müqavimət gücünə malikdir” (9.39). Sonda qeyd etmək istəyirəm ki, zamanında mədrəsələrdə verilən təhsilin aşılacağı bu əsnənin möhkəmliyi qeyri-adi dərəcədə böyükdür və günümüzdə də təsirini saxlamaqla kimliyimizi formalaşdıran amillərdən biridir.

ƏDƏBİYYAT

1. M.Şəkixanova İslam modernizmi cədidizmin genezisinə tarixi-fəlsəfi baxış, Dövlət və din jurnalı, Bakı, 2016, №3 səh 61-69.
2. Hüseynov Ə. Azərbaycan məktəb və pedaqoji fikir tarixi (dərs vəsaiti). I hissə, B., 2001.
3. Taner T. Toplumsal deyişmə və Universitetlər, Ankara, İmge kitabevi, 2000.
4. Şərafəddin Y. Tanzimattan əvvəl və sonra medresələr, İstanbul, 1940.
5. V.Şklovski Marko Polo, Bakı, Qızıl Şərq nəşriyyatı, 1972.
6. Мир-Багирзаде С. Культура Исламской цивилизации, Баку, «Елм», 2011.
7. Babaşov M. Bakı müsəlman ruhani “Səadət” cəmiyyəti. “Elm” qəzeti, 1991.

8. Səmədov E. Azərbaycanca din-dövlət münasibətləri və dini təhsilin formalaşması, Bakı 2009.
9. Гаспринский. И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. Симферополь, 1881. Цит. по Гаспринский И. Россия и Восток. Казан, 1993.

д-р филос. по филос., доц. Матанат Шакиханова

МЕДРЕСЕ, ДЕЙСТВУЮЩИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ГОРОДАХ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

РЕЗЮМЕ

В исследовании подчеркивается величие медресе, действующих до XIX века как высшее учебное заведение в Азербайджане на уровне современных требований. Интересным аспектом исследования является объяснение того, как арабский язык интегрировал в систему образования средневековья, и тот факт, что мечети являлись идеологическими центрами распространения ислама в Азербайджане. В статье говорится о средневековом образовании на Востоке, особенно в Азербайджане, переходе от школы к медресе и их методике преподавания. В статье также объясняется состояние этих школ-медресе и ее духовные, жизненно важные уроки для ее учеников.

Ключевые слова: учебные заведения, история медресе, медресе в Азербайджане.

Assoc. Prof. Matanat Shakikhanova

MADRASAS FUNCTIONING IN THE MEDIEVAL AZERBAIJAN CITIES

ABSTRACT

The study emphasizes the immensity of the 19th century madrasas as a higher educational institution in Azerbaijan at the level of modern requirements. An interesting aspect of the study is the explanation of how the Arabic language is integrated into the education system of the Middle Ages, and the fact that mosques were ideological centers for the spread of Islam in Azerbaijan. The article sheds light on the medieval education in the East, especially in Azerbaijan, the transition from school to madrasa and their teaching methodology. The article also explains the status of this school-madrasas and their spiritual, vital lessons for students.

Keywords: educational institutions, the history of madrasas, madrasas in Azerbaijan

ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ HÜRUFİLİK TƏLİMİNİN İDEYA-SİYASİ VƏ FƏLSƏFİ ASPEKTLƏRİNƏ YENİDƏN BAXIŞ

*f.f.d., dos. Radif Mustafayev,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu
İslam fəlsəfəsi şöbəsinin böyük elmi işçisi
hradif@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə məqsəd Orta əsrlər müsəlman Şərqiində, o cümlədən də Azərbaycan fəlsəfə və ictimai fikir tarixində mühüm rol oynamış hürufilik təliminin müasir tədqiqatları əsasında ideya-siyasi və fəlsəfi aspektlərinə yenidən diqqət çəkməkdir. Bu məqsədə nail olmaq üçün müəllif tarixi, məntiqi və müqayisəli-hermenevtik metodlardan istifadə etmişdir. Nəticə olaraq müəyyən edilmişdir ki, istər Fəzlullah Nəiminin şəxsiyyət və mənsubiyyəti, istərsə də bütövlükdə hürufilik təliminin ideya-siyasi və fəlsəfi aspektləri bütün təsirlərdən daha çox on iki imami şiəliyin davamı və yekunu şəklində təzahür etmişdir.

Açar sözlər: hermenevtika, İslam, dini-siyasi cərəyanlar, hikmət, bidət, hürufilik.

Giriş

XIV əsrdə yaşamış və XV əsrin əvvəllərində öldürülmüş Fəzlullah Nəiminin adı ilə bağlı hürufilik təliminin günümüzədək bidət, yeni din, məzhəb, təriqət, o cümlədən sufilik kimi qiymətləndirilməsinə baxmayaraq, tədqiqatçılar heç də bütün bunların doğru olduğu qənaətində deyillər. Məsələn, sovet dövrü hürufiliyin Azərbaycan fəlsəfi və ictimai fikir tarixində ilk fundamental tədqiqat əsəri kimi f.e.d., prof. Z.Qulizadənin “Hürufilik və onun Azərbaycanda nümayəndələri” kitabında sözügedən təlim nəzərdən keçirilib, onun ən başlıca məziyyətinin bidətçilik olması ilə əlaqələndirilmişdir (1). Halbuki hürufiliyin müasir dövr türk tədqiqatçılarından İsmayıl Arıqoğlu onun nə yeni bir din, nə də ki, məzhəb olduğunu qəbul etmir (2). Digər tanınmış tədqiqatçı Fatih Usluer isə hürufiliyin təriqət olmadığını, Fəzlullahın özünü vəlilərin sonuncusu hesab etdiyindən sufiliyə xas olan şeyxliyin də buraya aid edilə bilinmədiyi qənaətini irəli sürmüşdür (3). O cümlədən digər hürufi nümayəndələrinin baxışlarına münasibətdə də oxşar vəziyyətlə rastlaşdığımızı baxmayaraq, təqdim edilən məqalədə bütövlükdə hürufiliyə tarixi, məntiqi və müqayisəli-hermenevtik metodlarla yanaşıb, mövcud faktların tədqiqi əsasında onun bəzi məqamlarına yenidən diqqət çəkməyə çalışmışıq.

Fəzlullah Nəiminin mənsubiyyəti

Əslən Xəzərin şərqində yerləşmiş Astarabaddan olduğu qeyd edilən Fəzlullah Nəiminin əsl adı Əbdur-Rəhmandır. Onun nəsil şəcərəsinin Məhəmməd peyğəmbərə gedib-çıxdığı ulu babaları arasında yəmənli batiniliyinə aid şəxsin adının olması məşhur tədqiqatçı Ə.Gölpınarlı tərəfindən onun ismaililiklə əlaqələndirilməsinə imkan vermişdir (4, s.5). Bu məqamın irsiliyi Fəzlin batiniliklə tanışlığından xəbər verdiyi kimi, bütövlükdə şiəlikdə mühüm əhəmiyyət kəsb edən sözügedən fakt ismaililiyə cəfərilikdən və ya 6-cı İmam Cəfər əs-Sadiqə aid “cifr elmi”ndən keçdiyi danılmazdır. Sadəcə qeyd edək ki, ismaililikdə batinilik təkcə imami əsaslarla kifayətlənməyib, fəlsəfi mənalandırma yolunu seçməsi ilə də səciyyəvidir. Üstəlik, Fəzlin ilk addımlarını Mövlanə şeirinin təsiri altında atdığı qeyd edildiyi kimi, sonuncunun da on iki imamiliyi təqdir etdiyi vurğulanmaqdadır (4, s.136-137-138-139). Xüsusən də onun 30 il ərzində 26 yaşından ölümünə qədər gördüyü yuxularının toplandığı və “Cavidannamə”yə əlavə hesab edilən “Naumnamə”dən oxuyuruq: **“Dər əvaye le cumadiul əvvəli sinnə sittə və səmanın və səbəmayə (786) didən dər zilhicce ke cameə mən sepid və pak beğayət şoste budənd və bindaxtəh və mən midanəstəm ke cameə mənəst və mən danəstəm ke cameə məhdi əst emam yəni midanəstəm ke mənəm... aşəmən beşəmşir roşən şodən və dər dəst mən budən”** (hicri 786-cı ilin əvvəli cumadiulun əvvəllərində zilhicce ayında [yuxuda] gördüm ki, geyimim ağdır və təmizlənməsi üçün yuyulmuş və [onu] geyinmişəm. Bilirdim ki, bu mənim geyimidir və başa düşdüm ki, [bu] Mehдинin geyimidir. İmam [isə] anladım ki, mənəm... Asıman qılıncla işıqlandı və [bu qılın] mənim əlimdə idi) (1, 108).

Nəimi fars dilində məsnəvi formasında yazılmış “Ərşnamə”sində bildirir ki:

Amədam əz ərşe və kursi Xuda

Ta konəm əz dine Əhməd mən neda

(Allahın ərşi və kürsüsündən gəlmişəm ki,

Əhmədin (Məhəmməd peyğəmbərin – R.M.) dinindən (İslamdan – R.M.) edim nida) (1, 111).

“Cavidani-Kəbir” əsərində isə Nəimidən oxuyuruq: **“Ali məmsus fi zatil-llah ba məani ke və ati ənə kəlamullah və kəlam zati ke mutəkəllim və əz mutəkəllim munfək ni... haqqi taala zatist ke kəlam seffat ust geyri munfək və Ali huva ke ənə kəlaməl-llahun-nateq”** (Əli (ibn Əbu Talib – R.M.) Allahın mahiyyətindədir [ifadəsinin] mənası budur ki, özünün dediyi kimi, mən Allahın kəlamıyam (sözüyəm – R.M.) və kəlmə danışanın mahiyyətidir, danışandan ayrı deyildir... Haqq-Taala da kəlamı sifəti olan mahiyyətdir ki [kəlamı Ondən], ayrı deyildir. Və Əli o [şəxsdir] ki, [bu anlamda] mən Natiq (danışan – R.M.) Allahın kəlamıyam [demişdir]) (1, 123).

Beləliklə, bir çox tədqiqatçı Fəzlin həyatında birmənalı şəkildə İslam dinindən və on iki imamın şiəliyinə diqqət etməsini, hətta təsadüfi olaraq təsvir etməyə çalışsalar da, onun bioqrafiyasında Məşhəd şəhərindəki 8-ci İmam Musa Rzanın qəbrini ziyarət etməsi (5, s.8), əbcəd sayı və xüsusən də “cifrlər elmi” ilə səsləşən hərflərin, rəqəmlərin mistikləşdirilməsi, o cümlədən də bürclərlə əlaqədar fikirlər irəli sürməsi, fikrimizcə, heç də üzərindən ötür-keçiləsi təsadüfi məqamlardan deyildir. Birinci vəsiyyətnaməsində də böyük narahatlıqla gecələrini kədərlə keçirdiyini, hürufi mərkəzinə çevirdiyi Şirvanı Kərbəlaya, bütün günlərini aşuraya, düşmənlərini Şimr və Yezidə, özünü isə İmam Hüseyinə bənzətməsi heç də təsadüfi deyildir (4, s.8).

Hürufilik təliminin özünəməxsusluqları

Hürufiliyin olduqca zəngin və ideoloji baxımdan gərgin bir mühitdə ortalığa çıxması heç də onun bəzi tədqiqatçıların təsvir etdikləri kimi, özünəməxsusluqlarını inkar edib arxa planda qalmasına səbəb olmamışdır. Fikrimizcə, hürufiliyin Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında aparıcı istiqamətlər olan sünniliklə-şiəliyin qarşılıqlı mübarizəsi fonunda növbəti bir addım kimi dəyərləndirilməsi bir çox mətləblərə aydınlıq gətirir. Belə ki, müsəlmanların sünni baxışlarında kəlama və fəlsəfəyə müəyyən bir nizam vermiş, o cümlədən də sufiliyi ortodoksallaşdırmağa nail ola bilmiş Ə.Qəzalidən fərqli olaraq, Mühiyyədin ibn Ərəbi azərbaycanlı teosof Eynəlqüzat Miyanəciddən yarım əsr sonra vəhdəti-vücut təlimi ilə Allaha münasibətdə mistik fəaliyyəti (6, s.67) rəsmiləşdirmişdir. On iki imamlıq istiqamətinin şiəlikdə aparıcı rol oynamasına baxmayaraq, onun sahib olduğu fərqli yanaşma heç də burada oxşar təcrübənin reallaşdırılmasına gətirib çıxarmamışdır. Elə bir çox şiə əsaslı sufi baxışların, xüsusilə də məlamətlik kimi istiqamətin formalaşdırılmasının nəticəsizlik ortalığa çıxmış ələvi-bektaşilikdən sonra hürufilik təliminin meydana çıxması bu təcrübənin bariz ifadəsidir (bax: 7, s.110-133). Belə ki, şiəliyin on iki imamlıq istiqamətindəki batiniliyə və əlbəttə, bu silsilədə yer alan ismaililiyə istinadən hürufiliyin İslamı və başlıca olaraq Quranı anlamaq konsepsiyası ortalığa çıxmışdır. Bu konsepsiyanın isə şiəliyə uyğunluğu göz önündə olduğu kimi, sonrakı dövrlərdə, məsələn, Firiştəoğlunun əsərlərində müşahidə edildiyindən, hürufiliyi sünniləşdirmək cəhdləri də inkar olunmazdır (bax: 2). Odur ki, müasir dövr tədqiqatçılarının hürufiliyi birmənalı şəkildə qiymətləndirməyib onun həm sünni, həm də şiə təlimi kimi səciyyələndirmələri heç də təəccüb doğurmur. Sözügedən tədqiqatlarda bütün bunlarla yanaşı, hürufilikdə şiə-batini mənsubiyyətinin qorunub-saxlanıldığı da inkar edilmir. Xüsusən də buna şiəlikdəki təqiyə ilə nail olunduğunu qeyd etmiş Ə.Gölpınarılıdan fərqli olaraq, müasir dövr tədqiqatçıları daha çox hürufilikdə mücərrəd sünniliyi və ya sufi tərqiyyətçiliyini qabartmaq istədikləri təqdirdə müəyyən bir aydınlığa deyil,

fikrimizcə, yenidən sonu olmayan ziddiyyətli məqamları çoxaltmaqdadırlar. Yaxud da bəzi tədqiqatçılar hürufilikdə açıq-aşkar ismaili-batini təsirinin olduğunu qeyd etsələr də, bu istiqamətin imamilikdən, konkret olaraq 6-cı İmam Cəfər əs-Sadiqdən qaynaqlandığını, daha doğrusu, onun oğullarından biri olmuş İsmailin tərəfdarları olduğunu sanki unudurlar. Üstəlik, yenə də bu qəbil tədqiqatçıların Fəzlullahın elə sözügedən hürufilikdə təvillə məşğul olduğunu qeyd etsələr də, guya bununla onun Məhəmməd peyğəmbərin tənzilindən (ona endirilmiş vəhylərdən) üstün olduğunu vurğulamaqla da növbəti yanlışlığa yol verirlər. Halbuki Fəzlullahın əsərlərinə diqqət edilərsə, burada onun təvil etdiklərinin elə Məhəmməd peyğəmbərə endirilmiş vəhylərin, yaxud Qurani-Kərimin mənalandırılmasından başqa bir şey olmadığını asanlıqla müəyyən etmək mümkündür (bax: 2).

Yenidən hürufiliyin müasir dövr tədqiqatlarına diqqət etsək, məsələn, Fatih Üsluer qeyd edir ki, hürufilik nəinki təriqət deyil, heç bir təkkə qurumu, xüsusi geyim formaları, ərkanları və xüsusilə də Fəzlullah ilə vilayət dövrü bitdiyindən “hürufi şeyxi” kimi bir anlayış olmamışdır (3, s.81). Yaxud da hürufiliyin həm sünniliyə, həm də şiəliyə aid edildiyinin əsassızlığı ilə əlaqədar sözügedən tədqiqatçıdan oxuyuruq: “...Bir müəllifin və ya şairin (söhbət hürufilikdən gedir – R.M.) eyni vaxtda bir neçə təriqətə aid olması, hətta fərqli təriqətlərdən (sünnilik və şiəlikdən – R.M.) xəlifə (başçılıq, rəhbər – R.M.) qəbul etməsi və ya şeyxlik etməsi nadirətdən (təsadüf, qəbul edilən) deyildir” (3, s.81). Bu zaman Fatih Üsluerin hürufiliyi yalnız sufilik anlamında təriqət hesab etmədiyinə baxmayaraq, onun müsəlman tarixində şiə dini-siyasi cərəyanının on iki imamlıq qoluna aid bir istiqamət olduğu danılmazdır. Üstəlik, tədqiqatçıya qoşularaq hürufiliyin istənilən başqa istiqamətlərə təsir etdiyinin təbii və ya normal hal olduğu qənaətinə deyik.

Fikrimizcə, tədqiqatçının hürufilik baxışlarının daha çox əlaqələndirildiyi panteist yanaşmaya da cavab olaraq, “Hürufilik vəhdəti-vücudu çox fərqli bir metodla, hərflərlə sistemləşdirmiş fəlsəfi-mistik təlimdir” (3, s.81) mülahizəsi də maraqlıdır. Əslində, doğru olaraq Fatih Üsluer vəhdəti-vücüd təliminin hürufiliyə yad olduğunu fəhm etsə də, fikrimizcə, bunun özü tədqiqatçının iddia etdiyi kimi, hürufiliyin heç də varlığın hərflərlə eyniləşdirilməsi deyil, burada hərflər və rəqəmlərlə varlığın təvilindən, yəni mənalandırılmasından söhbət getdiyi qeyd edilməlidir. Üstəlik, fikrimizcə, tədqiqatçının hürufi təvilinin əbcəd hesabı və cifr elmi ilə heç bir əlaqəsinin olmadığı qənaəti də özünü doğrulda bilməz. Bütövlükdə nəticə olaraq Fatih Üsluerin hürufiliyi təriqət olmasa da, özünəməxsüs vəhdəti-vücudçu bir təsəvvüfi-fəlsəfi təlim hesab etməsi əvvəlki qeyd və baxışları ilə ziddiyyət təşkil etməkdədir.

Nəticə

Bizə görə hürufilik şiə təriqəti əsasında ortalığa çıxmış bir istiqamət kimi, onun on iki imamilik qoluna istinad edib, buradan əldə etdiyi imkanları özünəməxsus təvil şəklində həyata keçirməyə səy göstərmiş mistik təlim olan Orta əsrlər müsəlman Şərqi hikməti, yaxud teosofiyasıdır. Belə ki, hürufiliyin hər şeyi hərflər və hesab əsasında izah etdiklərini vurğulamış Ə.Gölpınarlıdan oxuyuruq ki, hürufilər “Xüsusən də qiyaməti, qiyamətdən öncə Mehдинin, Dabbatül-Ardın zühurunu, İsanın [yer üzünə] enişini, Günəşin Qərbdə doğmasını, sıratı (haqq yolunu – R.M.), mizanı (ədalət tərəzisini – R.M.), cənnət və cəhənnəmi də təvil edib sözügedən hərflərə tətbiq edər” dilər (4, s.19). Tədqiqatçıya görə, hürufilər kainatın üç dövrə səciyyəvi olduğunu iddia etmişlər ki, bunlar Nübuvvət (peyğəmbərlik), İmamət və Üluhiyyət (tanrılıq) dövrləridir. Əgər “Nübuvvət Adəm peyğəmbərlə başlamışsa, kamilliyini Həzrət Məhəmməddə tapmışdır. Ondan (Məhəmməd peyğəmbərdən – R.M.) sonra Həzrət Əli ilə İmamət dövrü başlamış, on birinci imam Həsənül-Əsgəri ilə bu dövr də başa çatmışdır” (4, s.19). Maraqlıdır ki, tədqiqatçı İmamətin sonuncu imamla bitəcəyi fikrində haqlı olsa da, bunun onbirinci deyil, onikinci imam – Mehdi ilə bitəcəyini sanki unudur. Bu zaman Fəzlullahın özünü Mehdi elan etdiyini vurğulamış tədqiqatçıdan oxuyuruq: “Mehdi olan Fəzlin zühuru ilə Üluhiyyət dövrü başlamışdır” (4, s.19). Bununla da Mehдинin Tanrı olduğu fikrinə rəvac verilərək, əslində, “Tanrı əsri” dövrü yalnız Mehdi inancı ilə qarışdırılmış olur. Yəni Mehдинin, hətta o Fəzl olduğu təqdirdə belə, yalnız ədaləti bərqərar etməyə çalışacağı və bundan sonra “Fəzlin tanrılıq” deyil, yer üzündə Allahın “Tanrılıq əsri” başlayacağına iman edilməlidir. Bu fikrin əyani sübutu kimi, biz tədqiqatçı Fatih Üsluerin “Hürufilikdə on iki imam” məqaləsindən oxuyuruq ki, “Hürufilərdən Seyid İshaq tərəfindən dilə gətirilmiş bu üçlük sistemində Fəzlullah ilə birlikdə vilayətin sona çatıb üluhiyyət dövrünün başlanması ilə əlbəttə ki, Fəzlullahın üluhiyyəti, daha doğrusu, Allah olduğu qəsd edilməməkdədir” (8, s.1366). Daha da aydınlıq gətirmiş tədqiqatçı yazır ki, “Əslində bu, təbii ki, üluhiyyət dövründə Allahın bütün adları və sifətləri ilə, müfrəd (fərdi, ayrıca, hər bir, tək-tək) hərflərin hamısının Adəm (insan – R.M.) surətində (üzündə) görünməsi kimi başa düşülür”. Hürufi düşüncəsinin də bunu nəzərdə tutduğunu qeyd edən Fatih Üsluer vurğulayır ki, “...Allahın müfrəd hərflərinin hamısının insanda gerçəkləşmiş olan zühurudur (təzahür etməsidir) ki, bu zühur nübuvvət və vilayət dövründə də vardı, Fəzlullah tərəfindən [sadəcə] göstərilmiş olmasıdır” (8, s.1366-1367). Bir sözlə, tədqiqatçıya görə, “...Hürufilik bütövlükdə bu zühuru müşahidə etməyə əsaslanır” (8, s.1367). Bir sözlə, deyə bilərik ki, Fəzlullah Nəiminin özünü Mehdi olduğuna əminliyi üçün bir müddət keçdiyi kimi, onun bu inancla fəaliyyət göstərməsi də dərhal dəstəklənməyib öldürüldükdən sonra hürufilik

Osmanlı ərazilərində davam etdirilmişdir. Elə hürufiliyin təbliğində və günümüzədək gəlib-çıxmış əsərlərdən biri kimi prof. Z.Qulizadənin istinad etdiyi Fəriştəoğlunun “Eşqnamə”si haqqında F.Üslüerdən oxuyuruq ki, burada “...Başlıca məqsəd yeni ortalığa çıxmış hürufiliyin Anadoluda tanıtılması və yayılması olmuşdur” (9, s.357). Deməli, buradan da göründüyü kimi, hətta oxşar əsaslara malik olsa belə, hürufilik Anadolu reallıqlarındakı ələvi-bektaşılıkdən fərqlənmişdir. Üstəlik, tədqiqatçı onu da qeyd edir ki, Fəzlullahın əsəri (söhbət burada “Cavidannamə”dən gedir – R.M.) tam şəkildə deyil, “...hürufiliyin ən asan və ən təsirli şəkildə başa salına bilinəcək bölmələri seçilib tərcümə edilmişdir” (9, s.357). Bütövlükdə, hürufiliyin ələvi-bektaşilik içərisində əridilməsi baş verməsə də, günümüzə çatmış mətnlər və tədqiqatçıların baxışları deməyə əsas verir ki, o, Osmanlıda əksəriyyət təşkil etdiyindən, sünniləşdirilmək aqibətindən yaxa qurtara bilməmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Кули-заде.З. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Издательство «Элм», Баку, 1970, 265 с.
2. İsmail Arıkoğlu. Fəriştəoğlunun Cavidan-name tercümesi: İşk-name (inceleme-metin). Doktora tezi. Van-2006, 265 s.
3. Fatih Usluer. Divan şairleri ve hurufilik. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafiya Fakültesi Türk dili ve Edebiyatı Bölümü Türkoloji Dergisi, 23.Cilt, 1.Sayı, s.81-104.
4. Hurufilik metinleri kataloğu. Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1973, 160 s.
5. Shahzad Bashir. Fazlallah Astarabadi and the hurufis. Oneworld Publications. Oxford. England. 2005, 142 p.
6. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, İrşad, 1994, 342 s.
7. Abdülbaki Gölpınarlı. 100 soruda tasavvuf. İkinci baskı, Gül matbaası, ocak 1985, 197 s.
8. Fatih Usluer. Hurufilikte on iki imam. Turkish Studies. International periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic, Volume 5/1, Winter, 2010, 1361-1389 p.
9. Fatih Usluer. Farscadan Türkçeye Hurufî Metin tercümeleri. Eski Türk edebiyatı çalışmaları IX. Metnin halleri: Osmanlıda telif, tercüme ve şerh, Klassik, 2014, s.353-374
10. <http://fatihusluer.com>

д-р филос. по филос., доц. Радиф Мустафаяев

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ ХУРУФИЗМА НА МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ

РЕЗЮМЕ

Целью статьи является переосмысление идейно-политических и философских аспектов на основе современных исследований учения хуруфизма, сыгравшего важную роль на средневековом мусульманском Востоке, а также в истории философии и общественной мысли в Азербайджане. Для достижения этой цели автор использовал исторические, логические и сравнительно-герменевтические методы. Был сделан вывод о том, что идейно-политические и философские аспекты личности и принадлежности Фазлуллаха Наими, а также учения хуруфизма в целом проявились как продолжение и результат шиизма с двенадцатью имамами, нежели другие влияния.

Ключевые слова: герменевтика, ислам, религиозно-политические течения, мудрость, ересь, хуруфизм.

Assoc. Prof. Radif Mustafayev

A NEW APPROACH TO THE IDEOLOGICAL, POLITICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF HURUFISM IN THE MEDIEVAL MUSLIM EAST

ABSTRACT

The aim of the article is to rethink the ideological, political and philosophical aspects of the teachings of Hurufism, which played an important role in the medieval Muslim East, as well as in the history of philosophy and social thought in Azerbaijan based on modern research. To achieve this goal, the author used historical, logical, and comparative hermeneutic methods. It was concluded that the ideological, political and philosophical aspects of the personality and affiliation of Fazlullah Naimi, as well as the entire teachings of Hurufism, were influenced by the twelve imams in Shiism more than others and manifested itself as a continuation and consequence of Shiism.

Keywords: hermeneutic approach, Islam, religious and political current, wisdom, heresy, hurufism

ŞİMALİ AZƏRBAYCANDA ÇAR RUSİYASININ DİN SİYASƏTİNİN SOSIAL-PSİXOLOJİ ASPEKTLƏRİ

*p.f.d., dos. Ceyhun Aliyev,
Azərbaycan Dillər Universiteti
ceyhunaliyev@mail.ru*

XÜLASƏ

Çar Rusiyasının Qafqazı, o cümlədən Azərbaycan xanlıqlarını işğal etdikdən sonra yürütdüyü dini siyasət işğalçılıq siyasəti kimi “maarifləndirmə” adı altında həyata keçirilmiş və dini-millî identikliyin zəiflədilməsinə xidmət etmişdir. Bu məqsədlə xalqın məscid məktəblərindən uzaqlaşdırılmasına səy göstərilmiş və paralel olaraq işğalçı marağa uyğun gələn dövlət məktəblərin açılmasına əlverişli şərait yaradılmışdır. Dövlət məktəblərinin açılmasının əsas məqsədi məscid və camilərin ideoloji mərkəz kimi yox edilməsi olmuşdur. Belə ki, cami və məscidlər yalnız ibadət xana funksiyasını deyil, həm də təhsil, şəfəxana, ianəxana və digər mülki-hüquqi xidməti yerinə yetirən mərkəz kimi də fəaliyyət göstərirdi. Deməli, sosial institutlar olaraq məscid və camilərdən uzaqlaşdırmaqla əhalinin cəm olma ruhunun formalaşmasının qarşısını almaq daha asan idi. Çar Rusiyasının din siyasətinin məqsədi əhalinin dini və milli identikliyinə sosial identiklə əvəz etmək, eləcə də İslam dinini yaşam sistemi səviyyəsindən “dua dini” səviyyəsinə endirmək olmuşdur. Bu məsələlərdə hədəf qrup kimi əhalinin referent təbəqəsinin götürülməsi və onlar arasında İslam dinini nüfuzdan salmaq, İslam dininə uyğun həyat tərzini yaşamağın gerilik, cəhalət kimi təqdim etməklə onun yalnız “qara caamat” məşğuliyəti olması stereotipinin yaradılmasına nail olmaq olmuşdur.

Açar sözlər: dini identiklik, referent qrup, müstəmləkə siyasəti, din siyasəti, sosial-psixoloji.

Giriş

Çar Rusiyasının Azərbaycan xanlıqlarını işğal etdikdən sonra, Şimali Azərbaycan torpaqlarında apardığı din siyasəti rus imperiyasının mənafeyinə xidmət edən müstəmləkəçilik siyasətinin tərkib hissəsi olmuşdur.

Azərbaycan xanlıqları işğala qədər şəriət qanunları ilə idarə olunduğu üçün əhali arasında dindar və ruhanilərin nüfuzu, eləcə də həmsərhəd İslam ölkələri olan Qacarlar dövləti və Osmanlı imperiyasının təsir gücü çox böyük

idi. Ona görə də Çar Rusiyasının ölkədə apardığı sosial siyasət bir tərəfdən ruhanilərin, dindarların, ikinci tərəfdən Osmanlı Türkiyəsi və Qacarlar dövlətinin təsir gücünün zəiflədilməsinə xidmət edirdi. Çarizmin Şimali Azərbaycanda apardığı dini siyasətdə əsas məqsəd müsəlmanları mümkün olduğu qədər öz dinindən uzaqlaşdırmaq, ya da onun dini identikliyi zəiflətmək olmuşdur.

Dini identiklik və onun sosial-psixoloji mahiyyəti

Dini identiklik identikliyin bir forması olub, fərdin koqnitiv və emosional cəhətdən dini mənsubiyyətini dərk etməsi düşüncə, hiss və davranış səviyyəsində özünü onunla eyniləşdirərək yaşaması deməkdir. İdentiklik sosial-psixoloji proses kimi əsasən koqnitiv və emosional komponentlərdən ibarətdir (1, 135). “Koqnitiv identiklik” dedikdə fərdin mənsub olduğu dinə, millətə, cinsə və s. ilə bağlı mənimsədiyi biliklər nəzərdə tutulur. Emosional identiklik isə insanın özünü eyniləşdirdiyi və aid etdiyi dinə, millətə, cinsə və s. uyğun düşünməsi, davranması və hisslər keçirərək yaşaması deməkdir.

İdentiklik – fərdlərdə “biz” hissini formalaşmasının sosial-psixoloji mexanizmi olmaqla, qrup daxilində birlik və həmrəyliyi təmin etməklə qrupun mənlilik şüurunu, o cümlədən inkişaf səviyyəsini yüksəltmiş olur. Qrup daxilində identikliyin, o cümlədən, etnik və dini identikliyin zəiflədilməsi isə qrup üzvləri arasında birlik və həmrəylik hissini aşağı salmaqla xalqın inkişaf səviyyəsini, eləcə də şəxsiyyətlərarası və qruplararası münasibətdə bir-birinə qarşı olan tələbkarlığını azaltmış olur.

İdentikliyin emosional komponenti, koqnitiv komponentlə müqayisədə fərdin davranış və hərəkətinə daha güclü təsir göstərir. Koqnitiv səviyyədə dini identiklik hələ fərdin müvafiq hissi yaşaması və uyğun davranış nümayiş etdirməsi demək deyil. Koqnitiv komponent affektiv-motivasiya sahəsinə transformasiya olunduqdan sonra o, müvafiq hiss kimi özünü büruzə verir və davranışın hərəkətverici qüvvəsinə çevrilir. Belə olduqda, dini identikliklə bağlı məlumatlar psixikanın şüur qatından şüuraltı sahəyə keçdikdən sonra fərdin və ya qrupun davamlı davranış xüsusiyyəti olur. İdentikliyin emosional tərəfi, əsasən, qrup həyatı ilə şərtlənir. İnsanın özünüidentifikasiya hissi əsasən onu əhatə edən insanların fikiri və rəyi ilə müəyyən edilir. Bu fikirlərə əsasən deyə bilərik ki, çarizmin din siyasəti əsasən dini identikliyin affektiv-emosional komponentinin zəiflədilməsi üzərindən həyata keçirilirdi.

Çar Rusiyasının Şimali Azərbaycanda təhsil siyasəti

Çar Rusiyasının Şimali Azərbaycanda dini siyasətlə bağlı dini identikliyin zəiflədilməsi istiqamətində atdığı ilk addımlar ölkənin demoqrafik tərkibi

və maarif məsələləri ilə əlaqəli olmuşdur. Çar imperiyası Cənubi Qafqazda, o cümlədən Şimali Azərbaycan torpaqlarında öz mövqeyini möhkəmlətmək üçün Xristianlığı yaymaq və müstəmləkə siyasətinə xidmət edəcək forpostların yaradılması məqsədilə İran və Türkiyədən ermənilərin, Rusiyadan rusların, Almaniyadan isə almanların köçünü təşkil etmişdir.

Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda maarif və təhsil məsələləri çarizmin müstəmləkəçi mənafeyinə uyğun gəlməməsi, eləcə də mütəxəssis hazırlığı işində özünü büruzə verən obyektiv problemlər Çar Rusiyasına özünün işğalçı marağına uyğun sosial siyasət yürütməsinə əlverişli şərait yaratmışdır. Buna uyğun Çarizm ilk növbədə təhsil siyasəti vasitəsilə əhalinin dini görüşlərinə, əxlaqına və məişətinə təsir göstərməklə onun dini identikliyinə zəiflədir, ya da onun formalaşmasının qarşısını alırdı.

Çar Rusiyası açdığı məktəblərdə məqsədyönlü şəkildə əhalinin dini mənsubiyyətini nəzərə almırdı. Bu vəziyyət dini identikliyi güclü olan müsəlman ailələrində qəbul olunmadığı üçün onlar öz uşaqlarının qeyri-müsəlman uşaqlarla birlikdə oxumalarına razı olurdular. Belə bir sosial-psixoloji vəziyyətdə dinsizləşdirmə siyasəti daha rahat gerçəkləşdirilirdi. Xüsusilə, cəmiyyətin referent (bəy, ağa, ruhanilər; qazi, axund, molla) təbəqəsinin məmur olmaq, daha yaxşı yaşamaq istəyi, dövlət təhsili almış şəxslərin irəli çəkilməsi müsəlmanların dini identikliyinə zəiflədilməsinə xidmət edirdi. Belə olan halda, referent qrupda təmsil olunan müsəlman ailələri də mövcud şəraitlə razılaşımaq məcburiyyəti qarşısında qalırdılar. Referent qrup üzvlərinin müvafiq hərəkəti əhalinin digər qrupları üçün bu işin mümkün hala gəlməsinə psixoloji cəhətdən əlverişli şərait yaradırdı.

Əhali arasında savadsızlığın ləğv edilməsi adı altında məscid məktəblərinə alternativ olan dövlət məktəblərinin açılması, əslində, müstəmləkə siyasətinin mədəni formada davamı idi. Çar hökuməti fəaliyyət göstərən məscid məktəblərinə maliyyə yardımı göstərməməklə həmin məktəblərin bağlanması şərait yaradır, əvəzində isə müstəmləkə siyasətinə xidmət edən dövlət məktəbləri çoxaldılırdı. Məscid məktəbləri dövlət xəzinəsindən faydalanmadığı üçün öz işini çətinliklə qurur, ya da dövlət məktəblərinə çevrilirdi. Digər tərəfdən, dövlət məktəbini bitirənlərin cəmiyyətdə xüsusi imtiyaz sahibi olması, dövlət məmuru kimi vəzifələrdə çalışması, aylıq əməkhaqqı alması və s. üstünlüklər əhali arasında belə məktəblərə marağın artmasına səbəb olmuşdur. Həmçinin dövlət məktəblərində təhsilhaqqının çox olması, təhsilin rus dilində olması, dini və cinsi mənsubiyyətin nəzərə alınmadan uşaqların bir yerdə təhsil alması dini identikliyi yüksək olan müsəlman ailələrinin öz uşaqlarını dövlət məktəblərində oxutmasının qarşısını alırdı. Göründüyü kimi, əsas məqsəd əhalinin yuxarı təbəqəsini (bəy, ağa, ruhanilər) bu prosesə qoşmaq idi.

Beləliklə, məscid məktəblərinə olan laqeyd münasibətin yaradılması, orada təhsil alanların, əsasən, əhalinin aşağı təbəqəsindən olması cəmiyyətdə həmin məktəblərin nüfuzunun aşağı düşməsinə səbəb oldu. Belə bir münasibət nəticəsində əhalinin yuxarı təbəqəsi məscid məktəblərindən imtina edib, öz uşaqlarını rus dilinin tədris olunduğu imtiyazlı dövlət məktəblərinə qoydular. Aparılan sosial siyasət nəticəsində əhalinin dini identikliyinə emosional tərəfi zəiflədilməyə başlandı. Qrupda emosional identiklik – qrup daxilində psixoloji iqlimi müəyyən edən sosial-psixoloji amildir. İdentikliyin affektiv-motivasiya komponenti daha çox sosial mühitlə o cümlədən fərdin və ya qrupun emosional tələbatının ödənilməsi hesabına formalaşır.

Rus çarizminin Şimali Azərbaycanda din siyasəti

Çar Rusiyasının Azərbaycanda həyata keçirdiyi din siyasəti, əsasən, əhalini İslam dinindən uzaqlaşdırmaq, onun dini identikliyinə aradan qaldırmaq əvəzində dini və milli kimlikdən uzaq olan bir toplumun formalaşdırılmasına xidmət edirdi. Buna nail olmaq üçün aparılan sosial-psixoloji təsirlər, əsasən, qrup psixologiyasının qanunlarına görə həyata keçirilmişdir.

Sosial psixologiyada müəyyən edilmişdir ki, əgər qrup üzvləri qəbul olunmaq və bəyənilərək sosial identikliyə nail olmaq istəyirlərsə, onda qrup qərarlarına, gözləntilərinə və normalarına zidd gələn fikir, hiss və davranışdan özlərini uzaqlaşdırırlar (9, 369). Fərdin yaşadığı çevrə ilə özünü identifikasiya etmədən, yəni daxil olduğu sosial mühitin tələb və gözləntilərini nəzərə almadan yaşaması çətin məsələdir. Bu mənada, Çar üsul-idarəsi altında yaşayan Azərbaycan müsəlmanları həyatda sosial tələbatlarını ödəmək üçün məmur və çinovniklər tərəfindən qəbul olunmaq və bəyənilmək zərurəti ilə üzləşirdilər. Belə bir sosial tələbatla manipulyasiya edən məmurlar əhalini dini və milli identikliyinə zəiflədir, əvəzində maraqlarına uyğun gələn sosial identikliyi gücləndirirdilər.

Əhali arasında dini identikliyin affektiv-motivasiya komponentinin sıxışdırılması müvafiq bilik, bacarıq və vərdişlərin sərvət və dəyər kateqoriyasından çıxarılaraq, yalnız bilik, yaxud məlumat kateqoriyasına transformasiya olunmasına səbəb olur. Belə olduqda əhalinin “Mən”in strukturunda olan dini identikliklə bağlı olan fikir, hiss və hərəkətlər xaricə çıxarılaraq yox edilir. Bu kontekstdə qavranılan faktlar, hadisələr yadlaşdırılaraq, gözdən salındığı və şəxsi mənə kəsb etmədiyi üçün yaddaşdan silinir və əməldən uzaqlaşdırılır.

Beləliklə, Çar Rusiyasının Qafqazda yürütdüyü din siyasəti dini identikliklə bağlı olan dəyərlər kateqoriyasının məlumat kateqoriyası ilə əvəz olunması yolu ilə xalqın dini və etnik identikliyinə zəiflədilməsinə xidmət etmişdir.

Ruhanilərin, bəy və ağaların cəmiyyət içərisində referent qrupa məxsus olduğunu bilən Çar məmurları həmin təbəqədən olan insanları öz tərəfinə çəkməyə çalışır, vəzifəyə təyin etməklə onları ələ alır və bu yolla adət-ənənələrindən, dini etiqadından yayındırmağa çalışırdılar. Dövlət məktəblərində oxumaqla özünün həyatı tələbatlarının ödənildiyini görənlərin məişəti dəyişirdi və artıq məişət səviyyəsində rusdan, ermənidən fərqlənmirdi. Çar hökumətinin yürütdüyü təhsil və sosial siyasəti əhalinin heç də bütün hissəsini deyil, əsasən, yuxarı təbəqəsini əhatə edirdi. Əhalinin aşağı təbəqəsinin məscid və mədrəsələrdə təhsil almasına, eləcə də ibadətə məşğul olmasına toxunulmurdu. Əsas məqsəd yuxarı təbəqəni öz tərəfinə çəkmək idi. Bu da aşağıdakı psixoloji qanunauyğunluqdan irəli gəlirdi. Kurt Levin yazırdı ki, qrupun mahiyyəti – onun üzvlərinin bir-birinə oxşaması və ya bir-birindən fərqlənməsində deyil, onların bir-birindən qarşılıqlı asılılığındadır. İnsan qrupu dinamik tam kimi xarakterizə olunur (3,150). Bu o deməkdir ki, qrupa daxil olan insanların bir hissəsinin vəziyyətinin dəyişilməsi ilə yerdə qalan hissənin də vəziyyəti dəyişdirilir. Məsələn, əhali arasında yuxarı təbəqəyə mənsub olan insanların dövlət qulluğuna, vəzifəyə təyin olunması və digər üstünlüklər əldə etməsi üçün dini öhdəliklərin icrasına laqeyd olması, dövlət məktəblərində təhsil alması və rus dilini bilməsi əhalinin aşağı təbəqəsində də həmin məsələlərə meyl yaradırdı. Mədrəsə və mollaxana təhsili ilə müqayisədə dövlət məktəblərinin verdiyi imtiyazlar insanları dini həyat tərzinə etinasız olmağa, rus adətlərini qəbul etməyin faydalı olması qənaətinə gətirirdi. Beləliklə, ilkin mərhələdə əhalinin referent təbəqəsinin dəyişməsi digər qisminin də müvafiq istiqamətdə dəyişməsinə yol açırdı. Bu psixoloji qanunauyğunluğa əsasən, Çar Rusiyası müsəlman əhalinin referent təbəqəsini – bəyləri, ağaları, ruhaniləri öz tərəfinə çəkməklə əhalinin qalan hissəni asanlıqla dini və milli dəyərlərindən uzaqlaşdırmağa çalışırdı. Çarizmin Cənubi Qafqazda, o cümlədən Şimali Azərbaycanda apardığı din siyasəti Qafqaz canişini M.S.Voronsovun tapşırığı ilə Rusiya Xarici İşlər Nazirliyinin əməkdaşı N.Xankov tərəfindən müsəlman ruhaniliyin təşkili barədə hazırladığı “Əsasnaməsi”ndə belə ifadə olunur (2,142):

- cəmiyyətin möhtəməl müxalifətçi təbəqəsi olan ruhanilər üzərində hökumət üçün nəzarət vasitəsi təmin edilsin;
- ruhani təbəqəsi arasında “cəm olma ruhu”nun möhkəmlənməsinin qarşısı alınsın;
- müsəlman ruhanilərinin fəaliyyət və nüfuz dairəsi məhdudlaşdırılsın;
- ən nüfuzlu ruhanilərin maddi maraqlarını hakimiyyətə xidmətlə əlaqələndirmək yolu ilə hökumətdən bilavasitə asılı vəziyyətə salınsın.

Çar Rusiyasının məscid məktəblərinin sosial nüfuzunu zəiflətməkdə əsas məqsədi heç də əhalinin maariflənməsinin qarşısını almaq deyildi. Əsas

məqsəd Xankovun “Əsasnamə”sində qeyd olunduğu kimi, əhalinin, dindar və ruhanilərin “cəm olma ruhu”nun qarşısını almaq və əsas müxalif təbəqə olan ruhaniləri bir qrup kimi yox etmək, yaxud nəzarət altında saxlamaq idi. Çar Rusiyası, məscid və camiləri, eləcə də ruhaniləri yerlərdə həyata keçirdiyi müstəmləkə siyasətinə müxalif olan qüvvə və güclü ideoloji mərkəz hesab edir, var gücü ilə onlara qarşı mübarizə aparırdılar. Müxtəlif yollarla məscidlərin, camilərin fəaliyyətini zəiflətməyə çalışır, ruhanilərin, axundları müsəlmanlar arasında nüfuzdan salmağa çalışır, ya da şirnikdirərək öz tərəflərinə çəkirdilər. Ona görə ki, məscid və camilərdə işləyən ruhanilər müsəlmanlar üçün dini lider olaraq çox nüfuzlu şəxslər idi və hər həftənin cümə günündə Cümə namazına gələn insanlar böyük qrup şəklində onların xütbəsini dinləyirdilər. Bu səbəbdən, müsəlman əhalinin hər cümə günü cəm olmasından ehtiyatlanan Çar məmurları bütün vasitələrdən istifadə etməklə əhalinin toplaşmasının qarşısını almağa çalışırdılar. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, o dövrdə bütün müsəlman dünyasında olduğu kimi Şimali Azərbaycanda da cami və məscidlər yalnız ibadət xana funksiyasını deyil həm də təhsil, şəfəxana və maddi vəziyyəti yaxşı olmayan əhaliyə yardım edən ianəxana və digər mülki-hüquqi xidməti yerinə yetirən mərkəz kimi də fəaliyyət göstərirdi. Deməli, sosial məkan olaraq məscid və camilərdə çoxlu sayda adamların yığılması qanunauyğun şəkildə əhalinin toplanmasına şərait yaradırdı. Bu mənada, çarizmin dövlət məktəblərini və s. müəssisələri açması əhaliyə xidmət yönümlü addımlar olsa da, həm də desentralizasiya siyasəti kimi insanların bir yerə toplanmasının qarşısını almaq məqsədi daşıyırdı.

Çar Rusiyası Şimali Azərbaycanda din siyasətini müstəmləkə mənafeyinə uyğun olaraq təriqətçilik, məzhəbçilik üzərindən həyata keçirirdi. Burada məqsəd lazım olduqda müsəlmanlar arasında dini ədavət salmaq üçün dini təriqəti münaqişə mənbəyi kimi qoruyub-saxlamaq, eləcə də bu yolla İslam dinini nüfuzdan salmaq olmuşdur. Ona görə də açılan məktəblər ayrı-ayrı məzhəb və təriqətlər üzrə təşkil olunurdu və onlara nəzarət heç də Qafqaz Tədris Dairəsinə deyil, Qafqaz canişinliyinə tabe olan çinovniklərə həvalə edilmişdi. O dövrə aid olan dövlət sənədləri və rəsmi məktublarda təhlili (məsələn, N.V.Xankovun lahiyəsi, knyaz M.S.Voronsovun Qafqaz Komitə sədri knyaz Çernışevə məktubu və s.) göstərir ki, Çar məmurları dövlət siyasəti olaraq, məktub və sənədlərdə İslam dini, müsəlman aləmi ilə bağlı ümumiləşdirici, birləşdirici ideya və sözlərdən deyil, əksinə, fərqliliyi qabardan, nəzərə çarpdıran söz və kəlmələrdən daha geniş şəkildə istifadə ediblər (4, 46-47). Bütün bunlar birbaşa və ya dolayısı ilə dini identikliyin zəiflədilməsinə, müsəlmanlar arasında parçalanmaya, “biz” hissənin, “cəm olma ruhu”nun, “ümmət” təfəkkürünün formalaşmasının qarşısının alınmasına xidmət göstərirdi.

Çar hökumətinin din siyasətində məzhəb məsələsini qabartması, ona daha çox istinad etməsi, bəzi dini vəzifələri təsis etməsi, məktəbləri məzhəb fərqləri əsasında açması fərqliliklərin nəzərə alınması kimi təqdim edilsə də, şüuraltı səviyyədə müsəlmanlar arasında dini ədavətin salınması üçün hər an lazım olan real münaqişə mənbəyinin gücləndirilməsinə xidmət göstərirdi.

“Əli təriqəti üzrə müsəlmanlar”, “Ömər təriqəti üzrə müsəlmanlar” kimi ifadələr İslam dininin nominallaşdırılaraq şəxsiyyət səviyyəsinə endirilməsi, əslində, şüuraltı səviyyədə müsəlman əhali arasında birlik hissənin zəiflədilməsinə, separatizmin gücləndirilməsinə xidmət edən subliminal informasiyadır.

Çar Rusiyasının Azərbaycanda həyata keçirdiyi din siyasəti, əsasən, əhalini İslam dinindən uzaqlaşdırmaq, onun dini identikliyi aradan qaldırmaq əvəzinə, İslam dini və türk milli kimliyindən uzaq olan bir toplumun formalaşdırılmasına xidmət edirdi. Buna nail olmaq üçün aparılan sosial-psixoloji təsirlər, əsasən, qrup psixologiyasının qanunlarına görə həyata keçirilmişdir.

Sosial psixologiyada müəyyən edilmişdir ki, əgər qrup üzvləri qəbul olunmaq və bəyənilərək sosial identikliyə nail olmaq istəyirlərsə, onda qrup qərarlarına, gözləntilərinə və normalarına zidd gələn fikir, hiss və davranışdan özlərini uzaqlaşdırırlar (5, 369). İnsanın da yaşadığı çevrə ilə özünü identifikasiya etmədən, yəni daxil olduğu sosial mühitin tələb və gözləntilərini nəzərə almadan yaşaması çox çətin məsələdir. Bu mənada, Çar üsul-idarəsi altında yaşayan Azərbaycan müsəlmanları həyatda sosial tələbatlarını ödəmək üçün məmur və çinovniklər tərəfindən qəbul olunmaq və bəyənilmək zərurəti ilə üzləşirdilər. Belə bir sosial tələbatla manipulyasiya edən məmurlar əhalinin dini və milli identikliyi zəiflədir, əvəzində, maraqlarına uyğun gələn sosial identikliyi gücləndirirdilər.

Beləliklə, Çar Rusiyasının Azərbaycanda həyata keçirdiyi dini siyasət müstəmləkə siyasətinə uyğun olaraq aparılmış, əhali arasında dini və milli identikliyin sosial identiklə əvəz olunmasına nail olmaq üçün məqsədyönlü şəkildə İslam dinini müsəlmanların adi həyat tərzini, yaşam sistemi səviyyəsindən çıxarıb “dua dini” səviyyəsinə endirilməsinə çalışılmışdır.

Çarizmin apardığı sosial-psixoloji siyasətdə hədəf qrup kimi əhalinin yuxarı təbəqəsi (bəylər, ağalar, ruhanilər, din xadimləri və b.) götürülmüşdür. Onlar arasında İslam dinini nüfuzdan salmaq dini identikliyin, dini öhdəliyə əməl etmənin, eləcə də İslam dininə aid həyat tərzinə uyğun yaşamağı gerilik, cəhalət kimi təqdim etməklə, onun yalnız “qara camaat” məşğuliyyəti olması stereotipinin yaradılmasına nail olmaq olmuşdur. Bu da dalğa effekti kimi əhalinin digər təbəqələri arasında dinə olan oxşar münasibətin formalaşmasına təsir göstərirdi.

Rus çarizminin İslam dini əleyhinə apardığı ideoloji işlərdən biri türkdilli xalqların ortaq istifadə etdikləri ərəb əlifbasından kiril əlifbasına keçmələri

ilə bağlı etdikləri təşəbbüslər olmuşdur. Məqsəd türkdilli xalqların həm dini, həm də etnik yaxınlığna mane olmaq idi. Bu məqsədə nail olmaq üçün Kazan Ruhani Akademiyasının professoru və Sankt-Peterburq Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü N.İlminski, Zaqafqaziya Müəllimlər Seminariyasının direktoru M.Miropiyev, Rusiya xalq maarif naziri D.A.Tolstoy və missioner şərqsünas V. Radalov xüsusi fəallıq göstərmişlər (6,48-50). Ölkədə aparılacaq əlifba islahatı, ərəb qrafikasından kiril qrafikasına keçid əhali arasında oxu yazı vərdişlərinin mənimsənilməsinin daha asan olmasını əsas şərt kimi göstərsə də, əslində, ideoloji məqsəd böyük əksəriyyəti İslam dininə mənsub olan insanların islami bağlarını qırmaq, dini identikliyi zəiflətməyə xidmət etmək olmuşdur.

Çar Rusiyasının ideoloqları İsmayıl bəy Qasprinskinin müsəlman məktəb və mədrəsələrində təlim-təربiyənin “Üsuli-cədid” (dini və dünyəvi elmlərin birlikdə tədris olunması) adlanan yeni üsulla tədrisini Rusiyanın bütünlüyü üçün ciddi təhlükə sayaraq, onun qarşısının alınmasına səy göstərmişlər. İ.Qasprinskinin fikrincə, “Müasir məktəblərdə uşaqlara Quran oxumaq, yazmaq, namaz qılmaq öyrətməklə yanaşı, türk dili və qrammatikası, riyaziyyatın əsasları, İslam tarixi, coğrafiya, dünya tarixi və anatomiya fənləri də tədris edilməlidir” (7, 155).

Rus çarizminin “Üsuli-cədid” məktəbləri vasitəsilə müsəlmanların inkişaf edəcəyindən qorxuya düşməsi geniş İlminskinin dostu rus sinodu K.R.Pobedenosova yazdığı məktubda belə ifadə olunur. İsmayıl bəyin istədiyi bunlardır: 1.Rus imperiyası içərisində yaşayan müsəlmanları İslam əsaslarından ayırmadan Avropa elminə qatmaq. 2. Çoxlu müxtəlif ləhcələrdə danışan Rusiya müsəlmanlarını birləşdirmək və möhkəmlətmək (məs., Almaniya birliyi kimi). 3. Osmanlı türk kökündən gələn bütün müsəlmanlara ümumi bir dil yaratmaqdır. İndi nə olacaq? Bildiyimə görə, Qazanda türkcə qəzetlərin və dərs kitablarının sayı keçənillikə nisbətən xeyli artmışdır. Rusiya Müsəlman Mədəniyyət mərkəzlərinin yaradılmasına imkan verməməliyik. Əks təqdirdə, müsəlmanları ruslaşdırma siyasətindən heç bir nəticə alınmaz” (7, 156).

Çarizmin Azərbaycanda apardığı təhsil siyasəti, əhalinin maarifləndirilməsi işi üst qatda bəzi mütərəqqi addımlarla müşayiət olunsa da, alt qatda bu işlər etnik-millî və dini-mənəvi dəyərlərin ya zəiflədilməsi, ya uzaqda tutulması, ya da dəyişdirilərək başqaları ilə əvəz olunması şəklində həyata keçirilirdi.

Şimali Azərbaycanda həyata keçirilən din siyasəti müsəlmanları dindən uzaqlaşdırmaqla yanaşı, həm də maariflənməsinin qarşısını almağı özünə hədəf kimi götürmüşdür. Xüsusilə qızların, qadınların təhsil almasını əleyhinə çıxırdılar. Maarifpərvər ziyalı H.Zərdabinin qız məktəbi açmaq üçün etdiyi müraciətə rus sinodu Pobedonosovun verdiyi cavab rus çarizminin Azərbaycanda İslam dininə olan münasibətini, o cümlədən müsəlman qadınlarının təhsil

alması ilə bağlı həyata keçirdiyi sosial siyasətin psixoloji aspektlərini açıq şəkildə ifadə edir: "İslam yeddibaşlı div kimi bir heykəldir. Bu heykəlin bir başı kəsilsə, əvəzində yüzü bitər. Bunların kişilərinin savadlanmasından qorxuruq. Qadınları savadlansa, onların öhdəsindən gəlmək olmaz" (7, 132).

Çar Rusiyasının İslam dininə qarşı mübarizəsi imperiya və müstəmləkə siyasətinin əsas ideyası olmuş və bu xətt Çarın yüksəkçinli məmurlarından tutmuş, xristian missionerlərinə qədər hamı tərəfindən yerinə yetirilmişdir. Məsələn, Rusiya Nazirlər Şurasının sədri P.A. Stolipinin dediyi kimi, İslam Rusiyanın bütünlüyü üçün ən təhlükəli ideologiya olduğu üçün İslam təbliğatçıları ilə mübarizəyə xüsusi əhəmiyyət verilirdi. Kazan Ruhani Akademiyasının professoru və Sankt-Peterburq Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü N.İlminski yazır: "Müsəlmanları bir nöqtəyə cəlb edən Qurandır. Müsəlman camaatının tərəqqi və ittihadlarına dair Quranda bir çox ayələr mövcuddur. İş bu ayələrdən cümlə müsəlmanlar qafildirlər deyərək müsəlmanları Qurandan uzaqlaşdırmaq üçün möhvumatçı, cahil mollalara ümid bəsləyirik. Zaqafqaziya Müəllimlər Seminarıyının direktoru M. Miropiyev müsəlmanların Həcc və digər müqəddəs yerlərə ziyarət etməsini qadağan edən əvvəlki qərarların tətbiq edilməsini təklif edir və namazın ərəb dilində qılınmasına qarşı çıxırdı (6, 48-50).

Nəticə

Beləliklə, bu nəticəyə gəlirik ki, rus çarizminin imperiya ərazisində, Qafqazda, o cümlədən, Şimali Azərbaycan torpaqlarında həyata keçirdiyi din siyasəti İslam dini və ruhanilərin təsirini azaltmaq, dini-mənəvi və etnik-milli dəyərlərdən yayındırmaqla müsəlmanların dini və etnik-milli identikliyinə zəiflətmək və öz hakimiyyətini qoruyub saxlamaq olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov Ə.S. Etnik psixologiya, Bakı, "Renesans" 2001. 374 s.
2. Orucov H. Azərbaycan da din: ən qədim dövrdən bu günədək.-Bakı: "İdrak", 2012.-388 s.
3. Bayramov Ə.S, Əlizadə Ə.Ə. Sosial psixologiya, Bakı, "QAP-POLİQRAF" 2003. 356 s.
4. Əhmədov H.M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi tarixi. Bakı, "Maarif" nəşriyyatı, 1985, 300 s.
5. Майерс. Д. Социальная психология. - СПб: Изд. «Питер», 2007,- 749 с.

6. Fərhadov Əli. Şimali Azərbaycanda islam maarifçiliyi hərəkatı. (XIX – XX əsrin əvvəlləri).”AF Poliqraf”, 2017, 301 səh.
7. Seyidov F.Ə.Türk xalqlarının tərbiyə və məktəb tarixinə dair. Bakı, ADDİ-nin nəşriyyatı, 1997. 188 s.
8. Dr. A.Cəfəroğlu. Azəri Ədəbiyyatında İstiqlal mücadiləsi. 1932 s.40 s.
9. Бакиханов А.К. Сочинения, записки, письма. Издательство «ЭЛМ», Баку, 1983, 344 с
10. Мацумото Девид. Культура, психология, личность, 2007, 668 с.
11. Türk dünyasında Eqitim Reformu və Qaspirali İsmail bey. Ankara 1987.
12. 1905-1917 – ci illər arasında Rusiya türklərinin milli mücadilə tarixi, Ankara,1985. səh.17.

д-р филос. по психол., доц. Джейхун Алыев

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ ЦАРСКОЙ РОССИИ В СЕВЕРНОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ

РЕЗЮМЕ

Религиозная политика проводимая Царской Россией после завоевания Кавказа, в том числе и азербайджанских ханств, претворялась в жизнь как оккупационная политика под названием “просветительская миссия” и служила ослаблению национально-религиозной идентичности. При этом преследовалась цель отдаления народа от религиозных школ и параллельно с этим были созданы условия для открытия государственных школ, которые служили бы оккупационным интересам. Главной целью открытия государственных школ было уничтожение джами и мечетей как идеологических центров. Так как джами и мечети выполняли не только функцию молельни, но в том числе функционировали и как центры образования, лечения, сбора пожертвований и выполняли другие гражданско-правовые услуги. Значит уводя народ от социальных институтов вроде джами и мечетей было намного легче предотвратить формирование у народа чувства единения. Целью религиозной политики Царской России было заменить национально-религиозную идентичность на социальную идентичность, а также принизить Ислам от уровня системы бытия до уровня “религии молитвы”.

В этих вопросах в качестве целевых групп были взяты референтные слои населения и преследовалась цель дискредитировать Ислам среди них и представив исламский образ жизни как нечто отсталое, невежество, создать стереотип, что это является занятием “простолюдиа”.

Ключевые слова: религиозная идентичность, референтная группа, колониальная политика, религиозная политика, социально-психологическое.

Assoc. Prof. Jeyhun Aliyev

SOCIO-PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF THE RELIGIOUS POLICY OF TSARIST RUSSIA IN NORTH AZERBAIJAN

ABSTRACT

After the occupation of the Caucasus, Tsarist Russia conducted its imperialistic policy under the camouflage of enlightenment which served to weaken the religious and national identity. Consequently, Tsarist Russia made every effort to distance the people from mosque schools and created favorable conditions for the opening of modern state schools satisfying its interests. The main goal of state schools was to liquidate mosques as ideological centers. Mosques functioned not only as religious places, but also as centers for education, hospitals, donations and other civil law services. Thus, it was easier to prevent the formation of a spirit of community by distancing people from mosques. The religious policy of the Tsarist Russia aimed to replace the religious and national identity of the people by the social identity and turn Islam from the system of lifestyle to “a prayer religion”.

The referent layer of the population was taken as a target group in these issues aiming to discredit Islam and create its stereotype as being the occupation of the common and illiterate population.

Keywords: religious identity, referent group, colonial policy, religious policy, socio psychological

ÇAR RUSİYASININ AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN ASSİMİLYASIYASINA YÖNƏLƏN ANTIİSLAM SIYASƏTİ

*f.f.d., dos. Rəşad Əsgərov,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu,
asgarov_rashad@mail.ru*

*f.f.d. Bağır Babayev,
Naxçıvan Dövlət Universitetinin baş müəllimi
baqirbabayev59@mail.ru*

XÜLASƏ

Çar Rusiyasının Cənubi Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda işğalçılıq siyasəti təkcə bu ərəzidə yaşayan xalqların siyasi işğalı ilə nəticələnməmişdi. İşğalçılıq siyasətini bütün sahələrdə həyata keçirən çarizm bu ərəzidə yaşayan müsəlman əhalisinin milli-mənəvi dəyərlərini deqradasiyaya uğratmaq, milli dili aradan qaldırmaq məqsədilə bir sıra tədbirlər həyata keçirirdi. Bütün bunlar azmış kimi, Azərbaycanda yaşayan etnik əhali arasında özünə baza yaratmaq məqsədilə bura rus və erməni millətindən olan əhalinin köçürülməsi siyasətini həyata keçirməyə başladı. Bütün bu tədbirlər işğal aktını daha da möhkəmləndirmək və dayanıqlı etməyə hesablanırdı. Gələcəkdə bura köçürülən əhali regionun siyasi sabitliyinin pozulmasında və lokal münaqişələrin yaradılmasında əsas amil kimi istifadə ediləcəkdi.

Çarizmin işğal siyasətində tarixən müsəlman əhali arasında birləşdirici amil rolunu oynayan müsəlman dinini gözdən salmaq, bu dinin ayrı-ayrı təriqətlərinə qulluq edən insanları bir-birinə qarşı qoymaq məqsədi olduqca məkrli siyasət idi. Məhz bu siyasət nəticəsində onlar “Parçala və hökmranlıq et” siyasətini həyata keçirmək istəyirdilər. Bütün sadalanan tədbirlərin həyata keçirilməsinə baxmayaraq, Azərbaycan əhalisi işğal siyasətinin bütün basqılarına baxmayaraq, öz milli-mənəvi və dini dəyərlərini qoruyub saxlaya bilmiş və daha da inkişaf etdirmişdir.

Açar sözlər: xristianlaşdırma, anti-İslam, milli-mənəvi dəyərlər, milli yaddaş, dini kimlik, assimilyasiya.

Giriş

XIX əsrin sonları XX əsrin əvvəllərində Rusiyanın Azərbaycanda həyata keçirdiyi ruslaşdırma və xristianlaşdırma siyasətinin əsasında yerli əhalinin milli köklərə bağlılığını daha da yumşaltmaq və burada kosmopolit, beynəlmillət xalq formalaşdırmaq ideyası dururdu. Həmin dövrdə Azərbaycan əhalisi əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi, millətdən daha çox ümmət kimi özünü təqdim edirdi. Belə bir vaxtda xalqın, müsəlman əhalinin dini kimliyini sarsıtmaq və onun mübarizə əzmini qırmaq üçün müxtəlif üsullardan istifadə etməyə başladılar. Birincisi, əsas amil yerli müsəlman əhali arasında İslam dinini gözdən salmaq, onun ayin və mərasimlərinin buradakı yerli əhaliyə xeyirdən daha çox zərər gətirdiyinə inandırmaq idi. Bunun üçün isə VII əsrdə meydana gəlmiş İslam dininin bu günümüzlə səsləşməyən bəzi məqamlarını daha da qabartmaq və müsəlmən Azərbaycan əhalisinin inkişafına yalnız bu amillərin maneə olduğunu göstərmək idi. Xüsusən də burada qadın hüquq və azadlıqları ilə bağlı məsələlər qabardılırdı. İkincisi isə ruslar xristianlaşdırma siyasətini həyata keçirmək və işğal altına alınmış Qafqazı daha sakit və itaətkar surətdə idarə etmək üçün bu ərazilərə rus millətindən olan insanları köçürmək siyasətini həyata keçirməyə başladılar. Bu siyasətdə məqsəd isə yerli əhali arasında rusların, xristianların sayını kifayət qədər artırmaq və bununla da regionu öz təsir dairəsi altında daha da yaxşı saxlamaq məqsədi daşıyırdı. Bu amil gələcəkdə Azərbaycanda baş verəcək hər hansı qarşıdurmaları yatırımaq və ərazidə öz mövqeyini qoruyub saxlamaq baxımından da mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Odur ki, Çar Rusiyası bütün sadalanan amillərdən maksimum dərəcədə istifadə edərək, regiondakı mövqeyini daha da möhkəmləndirməyə çalışır, lazım gəldikdə isə həttə regionda müxtəlif münafişələr yaratmaq üçün köçürdüyü əhalinin imkanlarından yararlanırdı. Bütün sadalanan hallar isə Qafqaz regionunda siyasi və iqtisadi sabitliyin pozulmasında vacib amil rolunu oynayırdı.

Azərbaycanda həyata keçirilən assimilyasiya siyasəti

XIX əsrdən Azərbaycanı işğal altına alan Çar Rusiyası buradakı hakimiyyətini daha da möhkəmləndirmək üçün müxtəlif amillərdən istifadə etməyə başlamışdır. Yerli əhalinin İslam dininə sitayiş etməsi onları Rusiya əhalisindən fərqləndirən ən başlıca xüsusiyyətlərdən biri idi. Bundan əlavə, Azərbaycan əhalisi Asiya qitəsində yaşadığı üçün onlar Avropa xalqlarından fərqli xüsusiyyətə malikdirlər. Bütün sadalandığımız hallarla yanaşı, Şərq xalqlarına məxsus milli keyfiyyətlər bütün türkdilli xalqlarda olduğu kimi, Azərbaycan xalqında

da mövcuddur. Azərbaycanı işğal edən Rusiya İmperiyası burada yaşayan xalqları özünə tabe etmək üçün ilk növbədə, onların milli dilini, milli adət-ənənələrini, milli kimliyini assimilyasiyaya uğratmalı və onları rus xalqının içərisində eritməyi nəzərdə tuturdu. Bunun üçün ilk illərdə köçürmə siyasəti nəticəsində Qafqaza minlərlə rusdilli insanı köçürən çarizm məqsədinə tezliklə çata bilmədiyi üçün digər fərqli yollar aramağa başladı. Bu yollar arasında müsəlman xalqları üçün mühüm əhəmiyyətə malik olan İslam dininə qarşı mübarizə ideyası olduqca cəlbədicə görünürdü. Bu niyyətini həyata keçirməyi qarşısına məqsəd qoyan rus imperialistləri çıxış yolunu İslamı gözdən salmaqla, İslam dinini xalqın tərəqqisinə və inkişafına mane olan əsas amillərdən biri kimi təqdim etməklə dinə qarşı mübarizədə gördülər. Bu niyyətlə onlar İslam dini yarandığı dövrdəki müxtəlif hadisələri bugünün prizmasından, XIX əsrin sonu XX əsrin kontekstindən izah edir və burada bugünümlə səsleşməyən bəzi hadisələrin tənqidinə xüsusi önəm verirdilər. Bu hadisələrlə insanlarda dinə inam hissini azaltmaq, İslam dinini kütlələrin gözündən salmağa çalışırdılar. Onların İslama qarşı apardığı təbliğat və təşviqat kampaniyası insanların İslam dininə olan inamını nəinki azaltmadı, əksinə, daha da artırdı. Bu isə xalqın uzun əsrlərdən bəri itaət etdiyi dini dəyərlərinə bağlılığının heç bir xarici təsirlər nəticəsində aşınmadığının bariz nəticəsi idi.

XIX əsrin görkəmli Azərbaycan maarifçisi Mirzə Kazım bəy dövrünün digər maarifçilərindən fərqli olaraq, İslamın cəmiyyətin həyatındakı müsbət rolunu tam açıqlığı ilə görürdü. O, İslamın ərəb tayfalarının birləşdirilməsində bir vasitə olduğunu açıqlayır, həmçinin Orta əsrlərdə müsəlman dini ilə katolik məzhəbinin elm və maarifə müxtəlif münasibətlərinin olduğunu da göstərirdi. Bu mərhələdə katolik məzhəbi və kilsəsindən fərqli olaraq, elm və maarifə müsəlman dini yumşaq və səbirlə yanaşır.

Mirzə Kazım bəyin fikrincə, İslam dini ictimai inkişafın gedisinə, siyasi həyata əhəmiyyətli və fəal təsir göstərir. Ona görə İslam canlı hiss və canlı qüvvədir. Bununla belə o, belə bir qənaətə gəlmişdir ki, müsəlman cəmiyyətinin irəliyə doğru inkişafında İslam şüuru həlledici rol oynayır. İslamın ideoloji roluna xüsusi diqqət yetirən Kazım bəy onun əxlaqi-siyasi təlim kimi səciyyələndiyini qeyd edirdi. O bildirirdi ki, dini dünyagörüşü o halda yaşamağa qadirdir ki, mühüm bəşəri problemlərin həllindən kənarda qalmasın. Mütəfəkkir İslam dini və bütün dinlər üçün fanatizmi ən təhlükəli hadisə sayaraq yazırdı: “İslama böyük etiqad edən xalqları dini cəhətdən fanatizm, dünyəvi cəhətdən isə istibdad idarə edirdi. Bu ağır yüklərin hər ikisi onların qüvvələrini zəiflətməmiş, qabiliyyətlərini kütləşdirmiş, zehni inkişafını dayandırmışdır. Beləliklə, mütəfəkkir əsaslanımağa çalışırdı ki, istibdadla fanatizmin məqsədləri eynidir (3, 419).

Mirzə Kazımbəyin əsas qayəsi dinləri və xüsusilə İslam dinini elmi cəhətdən öyrənmək, onu düzgün başa düşmək, onun dünya və müsəlman xalqlarının həyatında oynadığı rolu elmi şəkildə əsaslandırmaq və bu sahədə tədqiqatlarını genişləndirmək idi (4, 92).

Mirzə Kazımbəy İslam dininin ideoloji roluna xüsusi diqqət yetirərək göstərmişdir ki, müsəlman cəmiyyətinin irəliyə doğru inkişafında İslam dini həlledici rol oynamışdır. Onun fikrincə, İslam dini canlı hiss və canlı qüvvədir. Dini dünyagörüşü o halda yaşamağa qadirdir ki, o, mühüm bəşəri problemlərin həllindən kənarda qalmasın (4, 97).

Azərbaycan xalqının tarixi və ictimai həyatında mühüm rol oynayan İslam dininə münasibətdə Kazımbəyin mövqeyi birmənalı idi. O, Orta əsrlərdə İslam dini ilə katolik Xristianlığın elm və maarifə münasibətini araşdırarkən katolik dini və kilsəsindən fərqli olaraq İslam dininin elm və maarifə daha çox müsbət yanaşdığını xüsusi olaraq vurğulayırdı.

Əhməd bəy Ağayev belə bir fikri təlqin edirdi ki, farslar, türklər, tatarlar və onlarca başqa tayfa və xalqlar, eyni zamanda, azərbaycanlılar İslamı könüllü surətdə qəbul etmişlər. İslam insanları tənəzzüldən inkişafa, vəhşilikdən mədəniyyətə çıxarmışdır. Əhməd bəy Ağaoğlu Krımskinin “Müsəlmanlıq və onun aqibəti” adlı əsərini tənqid etdiyi eyniadlı məqaləsində yazır ki, İslam qılınc gücünə deyil, “Quran yüzmilyonlarla insanın qəlbini fəth etdiyinə” görə xalqlar tərəfindən könüllü surətdə qəbul edilmişdir” (6).

Əhməd bəy Ağayev və Əlimərdan bəy Topçubaşov öz məqalələrində dönə-dönə təkrar edirdilər ki, “öz nurlu şüası ilə xalqın qəlbinə hakim olan” İslam dini xalqı birləşdirməyə, onu müəyyən istiqamətə yönəltməyə qadir olan “yeganə qüdrətli qüvvədir” (6).

Beləliklə, Çar Rusiyası tərəfindən Azərbaycanın işğalı nəticəsində xalqımıza qarşı aparılan soyqırımı, genosid və saysız-hesabsız təzyiqlərə baxmayaraq, xalqımız heç zaman öz milli-mənəvi dəyərlərindən imtina etməmiş və əksinə, onları daha da möhkəm qoruyaraq inkişaf etdirmişdir. Sovet hakimiyyəti illərində ateizm təbliğat və təşviqatının təsirlərinə məhəl qoymayan Azərbaycan xalqı İslam dinini yaşatmış və daha da inkişaf etdirə bilmişdir. Bütün bunlar millətimizin öz mənəvi dəyərlərinə nə qədər bağlı olduğunun bariz nümunəsidir.

Hazırda Müsəlman dünyasında baş verən hadisələrin arxasında “İslam dirçəlişi” ideyası, Şərq xalqlarının iqtisadi, sosial və siyasi həyat problemləri durur. Məhz bu problemlər İslamın müasir dövrdə vəziyyətini, onun Şərq xalqlarının həyatında oynadığı rolu müəyyən edir və şərtləndirir. Bu problemlərin

təsiri altında İslam iqtisadiyyat, maliyyə, hüquq və maarif sahələrində öz əvvəlki mühüm rolunu daha da genişləndirir, bu isə dinin dünyagörüşü funksiyasını qüvvətləndirir. Eyni zamanda, İslam ideologiya və siyasət sahəsinə daha çox cəlb olunur (5, 8).

Nəticə

Çar Rusiyasının yürütdiyi ruslaşdırma və anti-İslam siyasəti nəticəsində xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinə qarşı həyata keçirilən müxtəlif səpkili mübarizə formalarına baxmayaraq, azərbaycanlılar öz milli identikliyinə, dilinə, dininə, adət-ənənələrini tarixən qoruyub-saxlamış və daha da inkişaf etdirmişlər. Bu isə xalqımızın milli kimliyinə, tarixinə və uzun əsrlər ərzində qadağan edilən, müəyyən qədər unudurulmağa çalışılan dəyərlərinə nə qədər möhkəm bağlı olduğunun bariz nümunəsidir.

İndi Azərbaycan Respublikasının milli ideologiyasında aparıcı amillərdən biri olan İslam dini xalqımızın simvoluna çevrilərək, milli bayrağımızda öz əksini tapmış, Vətənimizdə yaşayan çoxsaylı etniklər arasında birləşdirici faktora çevrilmişdir. İnanırıq ki, İslam sülh, qardaşlıq və humanizm ideyalarını təbliğ etməklə bundan sonra da dünya xalqları arasında əlaqələrin daha dayanıqlı və möhkəm olmasına öz töhfəsini verəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanova Rəbiyyət. İslam və mədəniyyət. Bakı, Azərb. Un-ti, 2002, 405 s.
Azərnəşr, 1990, 96 s.
2. Bünyadov Ziya. Dinlər Təriqətlər Məzhəblər. Bakı., Azərbaycan, 1997, 287 s.
3. Əfəndiyev M. Siyasi-hüququ təlimlər tarixi. Bakı, Bakı Universiteti, 2002, 611 c.
4. Əhmədli R. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, 200 səh. Səh 92.
5. Xəlilov Qeysər, Hüseynov Həsən. İslam amili və müasir ideoloji mübarizə. Azərnəşr, Bakı 1990, 96 səh. Səh 8.
6. "Tərəqqi", 5 mart 1909, N: 49.

д-р филос. по филос., доц. Рашад Аскеров
д-р филос. по филос. Багир Бабаев

АНТИИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИКА ЦАРСКОЙ РОССИИ, НАПРАВЛЕННАЯ НА АССИМИЛЯЦИЮ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЮРКОВ

РЕЗЮМЕ

Оккупационная политика царской России на Южном Кавказе, в том числе и в Азербайджане, привела к политической оккупации народов проживающих не только на этой территории. Осуществляя оккупационную политику во всех сферах, царизм осуществлял ряд мер с целью деградации национально-духовных ценностей, ликвидации национального языка мусульманского населения, проживающего на этой территории,. Вдобавок ко всему этому также осуществлялась политика переселения сюда населения русской и армянской национальностей с целью создания для себя базы среди этнического населения, проживающего в Азербайджане. Все эти меры были рассчитаны на дальнейшее укрепление и устойчивость акта оккупации. В будущем переселенное население будет использоваться в качестве основного фактора в нарушении политической стабильности региона и создании локальных конфликтов.

Очернение мусульманской религии, исторически играющей роль объединяющего фактора среди мусульманского населения, создание противостояния между представителями разных сект этой религии было коварной частью оккупационной политики царизма. Именно в результате этой политики они хотели осуществить разделительную и правящую политику. Несмотря на осуществление всех перечисленных мер, население Азербайджана смогло сохранить и развить свои национально-духовные и религиозные ценности вопреки всех давлений оккупационной политики.

***Ключевые слова:** христианизация, антиислам, национальные духовные ценности, национальная память, религиозная идентичность, ассимиляция.*

**ANTI-ISLAMIC POLICY OF TSARIST RUSSIA AIMED AT
ASSIMILATION OF AZERBAIJANI TURKS**

ABSTRACT

Tsarist Russia's policy of aggression in the South Caucasus, including Azerbaijan, was not only limited with the political occupation of these areas. Following a policy of occupation in the territory, Tsarist government, took several measures to weaken the influence of the national and moral values of the Muslim population living in this area and to eliminate the national language. Consequently, the government began to pursue a policy of resettlement of Russians and Armenians to establish a base among the ethnic population living in Azerbaijan.

All these measures were designed to further strengthen and sustain the act of occupation. In the future, the resettled population would be used as a major factor in disrupting the political stability of the region and creating local conflicts.

The main purpose of the occupation policy of Tsarist Russia was directed against the Muslim religion, historically playing the role of a unifying factor among the Muslim population, with the aim of opposing people who served in separate sects of the Muslim religion, was a rather insidious policy. It was as a result of this policy that they sought to implement a divisive and ruling policy. Despite the implementation of all these measures, the population of Azerbaijan preserved and developed its national-spiritual and religious values against all attempts of the occupation policy.

***Keywords:** Christianization, anti-Islam, national spiritual values, national memory, religious identity, assimilation*

AZƏRBAYCANDA İSLAMIN YAYILMASI XÜSUSİYYƏTLƏRİNƏ DAİR

*Neyman Xasayev,
Sumqayıt Dövlət Universiteti
Tarix və onun tədrisi metodikası kafedrasının dosenti
xasiyevneman@gmail.com*

XÜLASƏ

Məqalədə İslamın bəşər cəmiyyətini saflığa, paklığa səsləyən bir din olmasından, Azərbaycanda İslam dininin yayılması tarixindən, yayıldığı dövrdə cərəyan edən ictimai-siyasi proseslərin gedişindən, mövcud beynəlxalq şəraitdən bəhs olunur. Müəllif Azərbaycanda İslam dininin zorla deyil, könüllü şəkildə yayılmasına tarixi aspektdən aydınlıq gətirir. Ərəblərin Azərbaycana ilk hücumunun xəlifə Əbu Bəkrin deyil, xəlifə Ömər in dövrünə təsadüf etdiyinə dair məqalədə konkret fikir irəli sürülür. Eyni zamanda, tədqiqatçı Azərbaycana yiyələnmək uğrunda ərəblərin, sasanilərin, xəzərlərin və bizanslıların apardığı qanlı savaşırla birincinin qalib gəlməsini onun Asiyanın, Avropanın və Afrikanın bir sıra ərəzilərinə sahiblənməklə daha böyük gücə malik olması ilə bağlayır. Müəllif xilafətin Azərbaycan uğrunda gedən savaşırla əldə etdiyi böyük qələbəni ölkədə çoxluq təşkil edən türksoylu əhalinin İslama yüksək dəyər verməsi ilə də əlaqələndirir. Bunun həm də Sasani zülmündən cana doymuş Azərbaycan xalqının ilk dövrlərdə onlarla xoş davranan ərəblərə etimad bəsləməsindən qaynaqlandığı da göstərilir. Müəllif Azərbaycanda İslam dininin yayılmasına dair tarixşünaslıqdakı fikir ayrılıqlarına son qoymağın yolunu problemə kompleks şəkildə yanaşmada görür.

Açar sözlər: İslam, din, saflıq, Azərbaycan, xəlifə, türk, əhali.

Giriş

Dini-teoloji yanaşmaya görə, Allah-Taala tərəfindən bəşər cəmiyyəti üçün səmadən nazil olan son din İslam, Allahın nəbisi olaraq göndərilən son Peyğəmbər isə Məhəmməd salavatullahdır. İslam dini dünyagörüşünə görə, Allah dedikdə göyləri, yeri, onların arasında olan hər şeyi yaratmış, külli-ixtiyar sahibi, hər şeyə qadir olan, tək, vahid, ilahi varlıq, bütün kainatın, o cümlədən dünyamızın və onun sakinləri olan insanların taleyini həll edən, ibadətə layiq olan yeganə məbud başa düşülür [1, 18].

İslam dininin nazil olduğu Məkkədə bu dini insanlar arasına yaymaq üçün Allah tərəfindən nəbi ediləcək Məhəmməd salavatullahın dünyaya gəlişi ərəfəsində Ərəbistan yarımadasında bütperəstlik hökm sürürdü. Xristianlıq və mazdaizm kimi təkallahlılığı əsas götürən dinlərə qail olanlara burada nadir halda rast gəlinirdi. Düzdür, bu zaman məkkəlilər tək Allaha inanırdılar. Onlar Allah ilə özləri arasında cansız bütləri vasitəçi kimi görür, qəribə olsa da, nə ölümdən sonra diriləcəklərinə, nə də o biri dünyanın varlığına inanırdılar [2, 4]. İslami dəyərləri özündə ehtiva edən Quran-Kərimi diqqətlə oxuyub əxz etdikdə, onun digər tək Allaha tapınmağı tələq edən dinlərin ən yaxşı xüsusiyyətlərini özündə cəm etdiyini görə bilərik [3]. İslam dini qadın haqlarına daim böyük dəyər vermiş, qadın mənəviyyatını, şəxsiyyətini, alçaldan şəhvətpərəstliyi bütperəstliyə bərabər tutmuşdur [4, 54]. Bu gün dini mənşəyindən asılı olmayaraq, İslama obyektiv yanaşan hər bir insan tərəfindən o, saflıq, paklıq və mənəviyyət rəmzi kimi qəbul edilməkdədir. Müasir dövrdə Xristianlığa, Buddizmə, İudaizmə səcdə edənlərin müəyyən kəsiminin Quran-Kərimin incəliklərinə, alt qatlarına vararaq, İslamı könüllü şəkildə qəbul etməsi reallığı, saflığı, ülviliyi, Allaha şirk qoşmadan çəkinməsi, bəşəriliyi, dünyəviliyi təmsil və tələq etməsindən irəli gəlir. Heç də təsadüfi deyildir ki, İslam dininin Müqəddəs Kitabı Quran-Kərim vasitəsilə Qiyamət gününün yaxınlaşdığı bir zamanda, yer üzü əhalisinin əksər hissəsinin bu dinə qail olacağı da Allahın müqəddəs kəlamı olaraq insanlara çatdırılır.

Miladi təqvimə ilə VII əsr İslam dininin Allahın son nəbisi Məhəmməd salavatullahə nazil olduğu və onun tərəfindən insanlara çatdırıldığı yüzüllükdür. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu müqəddəs dinin ilk təbliğçisi və yayıcısı Məhəmməd salavatullah apardığı bir çox savaşlarda kafirlərə və müşriklərə qalib gəlməyə Allahın evi – Məkkənin öz silahdaş və tərəfdaşları ilə birlikdə müəyyən edilmiş vaxtlarda ziyarət etmək hüquq və imtiyazına nail olmuşdur. Eyni zamanda, bu yüzillik islami dəyərlərin ərəb atlı dəstələri və onlarla birlikdə yürüşə çıxan müsəlman missionerlər tərəfindən bütün dünya regionlarına bəyan edildiyi bir əsrdir.

Azərbaycan İslam dininin yayıldığı ilk dövrdə

İslam dini VII əsrin I yarısından etibarən Azərbaycanda da yayılmağa başlanmışdır. Ümumdünya tarixinə nəzər saldıqda, VII əsrdən VIII əsrin ortalarına qədərki dövr tarixşünaslıqda ərəb fəthləri zamanı, həmçinin ərəblərin Yer kürəsinin ən gur və qaynar həyatının yaşandığı Asiya, Afrika və Avropa kimi nəhəng regionlarına islami dəyərləri daşdıqları bir epoxa kimi xarakterizə olunmaqdadır. Təbii ki, son dərəcə əlverişli strateji coğrafi mövqedə qərar tutmuş, zəngin yeraltı-yerüstü resurslara, qədim dövlətçilik ənənələrinə malik

Azərbaycan da bu qarşısıalınmaz ərəb atlı dəstələrinin yürüşlərindən kənar qala bilməzdi. Başqa sözlə desək, VII əsrin II yarısı və VIII əsrin ortalarında xilafətin imperiyaya çevrilərək dünyanın ucsuz-bucaqsız ərazilərini öz siyasi nüfuz dairəsi altında birləşdirdiyi bir zamanda, Azərbaycan onun tərkibində birmənalı şəkildə təmsil olunmaqda idi. Azərbaycanda İslam dininin yayıldığı dövrə və yayılması prosesinin gedişinə münasibət tarixi ədəbiyyatda öz əksini birmənalı formada tapmadığına görə, hələ də bu problem teoloji və dünyəvi diskussiya obyektini kimi qalmaqdadır. Eləcə də Azərbaycanda İslam dininin yayıldığı dövrdə yerli əhəlinin etnik tərkibinin necə olduğuna, İslama qədər ölkədə hansı dini inamın hakim mövqə tutduğuna, İslamın yayıldığı ərəfədə burada beynəlxalq münasibətlərin hansı şəkildə cərəyan etdiyinə, Azərbaycana yiyələnmək uğrunda güclü region dövlətlərinin apardıqları qanlı savaqların ölkəyə və onun sakinlərinə hansı istiqamətdə təsir göstərdiyinə dair fikir müxtəlifliyi tarixi ədəbiyyatda özünü hələ də qabarıq şəkildə büruzə verməkdədir. Həşiyə olaraq qeyd edək ki, bu günlərdə xilafət dövründə Azərbaycan əhəlinin əksər hissəsinin türklərdən ibarət olmasını həmdövr tarixi qaynaqlara müraciət etməklə sübuta yetirən sanballı bir tədqiqat işi işıq üzünə görmüşdür [5].

Azərbaycanda İslam dininin yayılmağa başladığı tarixə dair fikir müxtəlifliyi və ona aydınlıq gətirilməsi

Yuxarıda qeyd olunan məsələlər içərisində öz aktuallığı ilə diqqəti cəlb edən və son dərəcə maraq doğuran problemlərdən biri Azərbaycanda islami dəyərlərin yayılması prosesinin nə vaxtdan başlanğıc götürməsi ilə bağlıdır. Bu mühüm problemin öyrənilməsi tarixşünaslıqda iki xətt üzrə inkişaf etdirilməkdədir. Problemə birinci yanaşma tərzinə görə Azərbaycanda İslamın yayılmasının ilk başlanğıc nöqtəsi dünya düzənini qaydaya salmaq üçün Allah tərəfindən göndərilən son peyğəmbər Məhəmməd əleyhissalamın qanuni xəlifələrindən sayılan Əbu Bəkrin hakimiyyətdə olduğu 632-634-cü illərə şamil edilir. Problemin çözülməsinə dair tarixşünaslıqda cərəyan edən ikinci xətt üzrə isə üstünlük Əbu Bəkrdən sonra gələn digər Rəşidi xəlifəsi Ömər in ərəb İslam dövlətini idarə etdiyi bir zamana – 642-ci ildən sonraya aid edilir [6, 142]. Əslində, ikinci yanaşmaya üstünlük vermək daha məntiqə uyğundur. Məlumdur ki, Məhəmməd peyğəmbərin İslamı dəyərləri ərəblər içərisində yaymaq uğrunda apardığı savaqlarda ən yaxın silahdaşı kimi ad çıxarmış, sonralar isə Allahın son elçisinin qayınatası kimi tanınmış Əbu Bəkr xəlifəliyinin ikinci ilində – 633-cü ildə xüsusi bir göstəriş vermişdi. Həmin göstəriş əsasən müqəddəs islami dəyərlər bütün ərəblər içərisində yayılmalı, nəticədə, onlar bu ülvə dəyərlər əsas olmaqla bütünləşməli, yaşadıkları regionlarda müsəlmançılığı yaymaq uğrunda savaşa girməli idilər. Bu zaman isə Azərbaycanda deyil,

regionun güclü dövlətləri kimi tanınan Sasani və Bizansın nüfuz dairələri olan İraq və Şamda ərəblər kompakt şəkildə yaşamaqda idilər. Əbu Bəkr Ərəb dünyasının konsolidasiyasına nail olmaq məqsədilə nüfuzlu ərəb qoşun başçıları Xalid ibn Valid və İyad ibn Fəhmini Sasanilərin siyasi nüfuz dairəsi İraqa, eləcə də Bizans tabelisi Şama hərbi səfərə belə göndərmişdi. Bu hərbi xarakterli yürüşlər uğurlu olmuş, nəticədə, Ərəb dünyasının islami dəyərlər ətrafında birləşdirilməsi missiyası müvəffəq şəkildə öz həllini tapmışdı. Azərbaycan ərazilərində bu dövrdə ərəblərin yayılması və kompakt halda yaşaması, təbii ki, mümkün deyildi. Digər tərəfdən nəzərə alsaq ki, Sasani imperiyasının əsas strateji mərkəzləri olan Nəhavənd və Həmədanın (Ekbatanın) ərəblər tərəfindən tam fəthləri 642-ci ildə başa çatdırılmışdı, onda yenə də 632-633-cü illərdə xilafətin Azərbaycan ərazilərinə hücumundan söhbət belə gedə bilməzdi. Bu baxımdan, fikrimizcə, Azərbaycana İslam dininin saflıq və paklıq, sülh və ədalət, bolluq və firavanlıq dini kimi sirayət etməsi tarixi ikinci qanuni xəlifə Ömər in dövründən öz başlanğıcını götürür və Azərbaycanın şimalından deyil, indiki Cənubi Azərbaycandan bu istiqamətdə ilk addım atılır. Onu da deyək ki, xəlifə Ömər in dövründə İslam dininin dünyada geniş yayılması haqqında xüsusi göstəriş verilir ki, bu da ərəb İslam dünyasının qənim kəsidiyi bütürəstliyin, çoxallahlılığın bərqərar olduğu bütün regionları, o cümlədən, müxtəlif dinliliyin hakim olduğu Azərbaycanı da əhatə etməliydi və etmişdi də.

İslami dəyərlərin Azərbaycanda yayılmağa başladığı dövrdə ölkəyə nüfuz etmək uğrunda gedən savaşlar. Xəzərlərlə-ərəblər arasında yüzillik müharibə və Azərbaycan. Tarixdə yüzillik müharibə məsələsinin qoyuluşuna münasibət

Xəlifə Ömər in islami dəyərləri çoxallahlılığın tüğyan etdiyi dünya ölkələrinə yaymaq haqqında xüsusi göstərişinin verildiyi dövrdə Azərbaycanın cənubunda Sasani ağalığı dövrü bərqərar olduğu halda, ölkənin şimalında – Azərbaycan Albaniyasında bir siyasi müstəqillik dövrü hökm sürməkdə idi. Bu zaman Azərbaycanın şimal əyalət və vilayətlərində VII əsrin əvvəllərində tarix səhnəsinə çıxmış Girdman (Mehranilər) dövləti hakimi-mütləq idi. Düzdür, Girdman hökmdarı Varaz Qriqor öz oğlu, cəsur sərkərdə Cavanşirə son Sasani hökmdarı III Yezdigərdə kömək məqsədilə ərəblər üzərinə hücumu keçmək haqqında göstəriş vermişdi. Bəzi tarixi araşdırmalarda bu göstəriş Sasani hökmdarına tabelikdən irəli gələn hal kimi qiymətləndirilsə də, əslində, onu region uğrunda ərəblərə qarşı savaşda bərabərhüquqlu müttəfiqlərin bir araya gəlməsi kimi dəyərləndirmək lazımdır. Atası Varaz Qriqorun ölümündən sonra, Azərbaycan Albaniyası taxt-tacına yiyələnmiş Cavanşirin heç kimlə hesablaşmadan gah Bizans imperatoru ilə, gah da regionun güclü dövlətinə çevrilən

xilafətlə müstəqil şəkildə diplomatik danışıqlar apması faktları da bu dövrdə Girdman və ya Mehranilər dövlətinin (Xəzər xaqanlığının siyasi nüfuz dairəsinə daxil olmasına rəğmən) siyasi cəhətdən suveren olmasını və müstəqil şəkildə xarici siyasət yürütməsini təsdiqləyir. Cavanşirin Kadusiyyə və Ktesfon kimi döyüşlərdə strateji müttəfiq olaraq sasanilərə fəal hərbi yardım göstərməsinə baxmayaraq, süqutu ərəfəsində Gilayaqlı nəhəng kimi tanınan Sasani imperatorluğu ərəblərin qarşısını almaz hücumları nəticəsində çöküb dağılır. Sasani imperatorluğunun daxili və xarici amillər səbəblərindən zəifləyərək çöküb-dağılması ərəblərin Azərbaycana yönəlik hücumlarına yol açır. Bu zaman Azərbaycana yönəlik ərəb hərbi yürüşlərinin şimalda müstəqil siyasət yürüdən Girdman dövləti sərhədlərindən deyil, Sasanilərə hələ 227-ci ildən tabe edilən Cənubdan – tarixi Atropatena ərazilərindən başlanması faktı da özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb etməkdədir.

643-cü ildə tarixi Atropatena ərazilərini idarə edən Mərziban İsfəndiyarla xilafətin məşhur sərkərdələri Bukeyr ibn Abdullah və Utba ibn Furkadın birləşmiş hərbi qüvvələri arasında mərkəzi şəhər Ərdəbilətrafi Cərmidan dağı ətəklərində baş vermiş həlledici döyüşdə birincinin məğlub edilərək əsr götürülməsi faktı da ərəblərin Azərbaycana ilk hücumlarını cənubdan başlamalarına dəlalət etməkdədir. Bu ərəfədə Azərbaycan Albaniyasına yiyələnmək uğrunda üç güclü region dövləti – xilafət, Bizans imperiyası və Xəzər türk xaqanlığı arasında qanlı savaqlar başlanmışdı. Tarixi ədəbiyyatda dünya üzrə ilk yüzillik müharibə dedikdə, İngiltərə ilə Fransa arasında 1337-ci ildən 1453-cü ilə qədər davam etmiş böyük savaş anılır. Əslində bu, düzgün yanaşma deyil. Qərbdə dünyasına aid bu yüzillik savaqdan çox əvvəl Xəzər xaqanlığı ilə xilafət arasında Azərbaycana yiyələnmək uğrunda VII əsrin I yarısından VIII əsrin I yarısına qədər 100 ildən artıq davamlı olan qanlı müharibə getmişdir. İkinci yüzillik savaş da səhvən və ya qəsdən Qərblə bağlanaraq İngiltərə ilə Fransa arasında XVIII əsr boyunca getmiş müstəmləkələrə yiyələnmək uğrunda müharibə kimi tarixi ədəbiyyatda öz əksini tapmaqdadır. Əslində, ikinci yüzillik müharibə də Qərbdəki ikinci yüzillik savaqdan bir neçə əsr öncə başlamaqla, Qızıl Ordu dövləti ilə Hülakilər (Elxanilər) dövlətləri arasında getmişdir. Xəzər-Xilafət savaqları kimi Azərbaycana yiyələnmək uğrunda gedən bu savaş 1258-ci ildən 1357-ci ilə qədər davam etməklə daha güclü və qüdrətli olan Qızıl Ordunun qələbəsi ilə başa çatmışdır. Haşiyə olaraq, artıq bu mühüm məsələyə – birinci və ikinci yüzillik müharibələrin Şərqdə, yoxsa Qərbdə ilk dəfə baş verməsinə, Şərqdə baş verən hər iki yüzillik savaqların Azərbaycan uğrunda getməsinə obyektiv qiymət vermənin vaxtının gəlib-çatdığını söyləmək istərdik. Bir əsrdən artıq davamlı olmuş Azərbaycan uğrunda gedən Xəzər-ərəb müharibəsinin əksər hərbi əməliyyatlarında birinci qalib gəlsə də

belə, sonda dünyanın əksər regionlarına islami dəyərləri daşımaqla onları fəth etmiş, bununla da zəngin resurslara sahiblənmiş ikinci tərəf zəfər qazanaraq, qələbə bayrağını qaldırmağı bacarmışdı. Xəzərlər üzərində parlaq qələbə qazanıb Azərbaycanda strateji üstünlüyü ələ alan xilafət bununla kifayətlənməmiş, xəzərlərin əsas mərkəzlərindən biri olub Orta Volqaboyunda yerləşən İtil şəhəri üzərinə hücumu keçmiş, oradakı türksoylu əksər əhaliyə İslam dinini qəbul etdirmişdi.

Ərəblərin regionda strateji üstünlüyü ələ almasından öncə, Xəzər Türk Xaqanlığının 630-cu ildən etibarən Azərbaycan Albaniyasını öz siyasi nüfuz dairəsinə çevirməsi tarixi gerçəkliyini də unutmaq olmaz. 630-cu il Xəzər-Sasani razılaşması əsas olmaqla, xəzərlərin vaxtaşırı Azərbaycana davamlı səfərlər təşkil etməsi, Girdman hökmdarı Cavanşirin Xəzər xaqanı ilə 665-ci ildə suzeren-vassal müqaviləsi bağlaması və bununla Xəzər xaqanlığına tabe olması faktları da xəzərlərin Azərbaycana özlərinə aid bir qohum el kimi, doğma yurd yeri kimi yanaşmalarını təsdiqləyir. Cavanşirin Bizans imperatoru II Konstant, Əməvi xəlifəsi Möhtəsimlə iki dəfə görüşüb, hər biri ilə ayrı-ayrılıqda diplomatik danışıqlar aparması reallığına gəldikdə isə bunu Xəzər xaqanlığının Azərbaycan Albaniyasına yönəlik siyasətində tolerantlıq nümayiş etdirməsinin, onu siyasi nüfuz dairəsi altına almaqla kifayətlənməsinin, qohum elin yürütdüyü daxili və xarici siyasət məsələlərinə qarışmadığının göstəricisi kimi dəyərləndirə bilərik. Bu siyasi stiuasiya bəhs olunan beynəlxalq şəraitdə həm Azərbaycan Albaniyası dövlətinin müstəqil şəkildə daxili və xarici siyasət yürütməyə davam etməsindən, həm də ölkənin şimalında yaşayan əhalinin hələ İslamı qəbul etməyib öz dini inamlarına sadıq qalmasından, xilafətə yalnız vergi ödəməklə kifayətlənməsindən xəbər verir. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, bəhs olunan dövrə aid qəbir abidələrində və yaşayış məskənlərində aparılan arxeoloji qazıntıların nəticələri də belə bir fikrə gəlməyə imkan verir. Azərbaycanın Şirvan bölgəsində ərəblərə məxsus şəhidgah adlı qəbiristanlıqların yayılma trayektoriyasına nəzər saldıqda, onların VII əsrdə yerli əhalinin ciddi müqavimətinə rast gələrək, böyük itki verməklə geri çəkilmələrini izləmiş olarıq [7]. Azərbaycanda VIII əsrin sonuna qədər çoxallahlılıqla bağlı arxeoloji abidələrin üstünlük təşkil etməsi faktı da Azərbaycanın şimalında İslam dininin zor gücünə, qılınc çalmaqla yayıldığını deyil, əhalinin öz istəyi əsas olmaqla tədricən qəbul edildiyini deməyə imkan verir [8, 180-197].

Azərbaycanda islami dəyərlərin yayılması prosesinin gedişinə obyektiv və subyektiv yanaşmalara münasibət

Azərbaycanda İslam dininin yayılma prosesinin gedişi də tarixşünaslıqda maraqlı doğuran məsələlərdəndir. Ərəb xilafəti dövrünü özündə əks etdirən sovet dövrü tarixşünaslığında Azərbaycanı İslam dininin zorla yayılması və gec olaraq oturmuş dinə çevirilməsi göstərilir. Azərbaycan xalqının qılınc gücünə İslama qail olduğu bildirilir, bu səbəbdən, X əsrə qədər tövhidin (təkalhahlılığın) regionda geniş yayılmadığı tarixi gerçəkliyi saxtalaşdırmaqla təbliğ və təşviq olunurdu. İslam dini ilə bağlı dəfn adət-ənənəsinin, sənduqələrin, başdaşlarının, dini mərasimlərin X əsrdən etibarən yayıldığı və Azərbaycan xalqının guya bu vaxta qədər öz köhnə dini inamlarına sadıq qaldığı fikri əsassız olaraq önə çəkilirdi. Qeyd edək ki, problemə belə acınacaqlı yanaşma metodu ümummilli lider Heydər Əliyevin Azərbaycanı idarə etməyə başladığı XX əsrin 60-cı illərinin sonuna qədər üstünlük təşkil etmişdir.

XX əsrin 70-ci illərindən etibarən İslam dininin Azərbaycanda yayılma xüsusiyyətlərini tarixə məntiqli yanaşma metodu əsas olmaqla obyektiv şəkildə özündə əks etdirən sanballı elmi-tədqiqat əsərlərinin yazılması işlərinə başlanılır. Əlbəttə ki, mühacir tarixi ədəbiyyatında türk-müsəlman dünyasında, eləcə də Azərbaycanda İslam dininin yayılması və möhkəmlənməsi hesabına dünya ölkələrinin fəth olunmasından bəhs edən tarixə obyektiv yanaşma metodu üzrə yazılmış əsərlər hələ XX əsrin I yarısından etibarən xaricdə nəşr olunmaqda idi [9, 44]. Sovet Azərbaycanını idarə etdiyi çətin və mürəkkəb dövərdə milli-dini tarixi dəyərlərə böyük önəm verən ulu öndər Heydər Əliyevin gərgin əməyi nəticəsində rus sovet senzurasını adlamaq mümkün olmuşdu. Bununla da 80-ci illərdən etibarən tarixi gerçəkliyi həmdövr yazılı qaynaqlara istinadən obyektiv şəkildə əks etdirən, İslamın yayılmasına aid sovet dövründə yuxarıda söylənilənlərin yalan və iftira olduğunu sübuta yetirən elmi araşdırmalar, tədqiqat işləri işıq üzə görmüşdü [10]. Bu yeni tədqiqat işlərinin məğzini Azərbaycan xalqının əksər hissəsinin aşağıda göstərilən amillərlə bağlı islami dəyərləri özünə doğma bilib ona könüllü şəkildə üstünlük verməsi ideyası təşkil etməkdə idi.

Azərbaycanın xilafətin üçüncü və dördüncü əmirliyinin tərkib hissəsi kimi tanındığı bir dövərdə ölkənin yerli xalqı türkçülük əsas olmaqla, artıq özünün formalaşma mərhələsini başa vurmaqda idi. Düzdür, uzun müddət Azərbaycan sovet tarixşünaslığında ölkənin cənubundakı əksər əhalinin tarixən fars-İran mənşəli olması, şimalındakı aborigenlərin isə Qafqaz dil ailəsinin Dağıstan dil budağının ləzgi dil qrupuna və ya Nax-Vaynax dil budağına aid olması fikirləri dominantlıq etmişdir. XX əsrin 70-ci illərindən etibarən Azərbaycanda hələ e.ə. IV-III minillikdə türkmənşəli tayfaların yaşamalarını, bu fikrin yazılı qaynaqlara, arxeoloji və etnoqrafik məlumatlara istinadən irəli sürülməsini,

ölkənin qədim dövlətçilik tarixində türksoylu tayfa birliklərinin həlledici rol oynamalarını özündə əks etdirən konsepsiya birinci tarixi baxış bucağına alternativ olaraq meydana çıxmışdı [11, 21-61]. Yeni konsepsiyada e.ə. I əsrin sonlarından Böyük (Şərqi) Hun imperatorluğunun və eləcə də Avropanın əksər ərazilərini özünə tabe etmiş Qərbi hun dövlətinin V əsrin ortalarından etibarən çöküşləri ilə bağlı türksoylu tayfaların özlərinə doğma bildikləri Azərbaycana Şimaldan böyük köçünə rəvac verilməsi nəticəsində, Azərbaycan xalqının və Azərbaycan dilinin türkçülük əsas olmaqla qəti şəkildə formalaşma mərhələsini başa çatdırdığı da göstərilirdi. Eyni zamanda, problemə yeni yanaşma bucağında etnokonsolidasiyanın uğurla başa çatmasına yerli əhalinin çoxallahlılığa aid köhnə dini inanclardan imtina edib saflığı, dostluğu, birliyi təmsil edən İslam dinini qəbul etməsi amilinin təkan verdiyinə də xüsusi yer ayrılmaqda idi. Gəlmələrin (əslində, əksəriyyəti məşğuliyyətindən irəli gələrək, vaxtilə Azərbaycandan çıxıb maldar tayfalar kimi dünyanın dörd bir tərəfinə səpələnmişlərin geri dönüşü desək, daha düz olar) və onlara dini-etik cəhətdən qohum yerli əhalinin böyük bir hissəsinin vahid allahı təmsil edən – Tanrı (tenqri) adlı ilahi qüvvəyə tapınmaları amili də Azərbaycanda vahid bir dinə – İslama könnüllü şəkildə keçidi sürətləndirmişdi. Beləliklə, yeni tarixi konsepsiyaya əsasən, Azərbaycan türk xalqı tapındıqları tanrıçılıq dini ilə eyni ideologiyayı bölüşən islami dəyərləri qəbul etməklə bütünləşmişdi. Azərbaycan xalqının İslam dinini könnüllü şəkildə qəbul etməsini zəruri edən digər amil isə yerli əhalinin Azərbaycan uğrunda Bizansla-sasanilər, sasanilərlə-xəzərlər arasında gedən savaşların ilk Orta əsrlər boyu davam edib yerli sakinlərin yaşam tərzini pozması ilə bağlı idi. Bu savaşların gedişində əsas hərbi əməliyyatların Azərbaycanda baş verməsi amili də yerlilərin, döyüş meydanlarında, eləcə də savaş yerlərində xəstəliklərdən, aclıqdan kütləvi şəkildə tələfat verməsinə səbəb olurdu. Buna görə də yerli Azərbaycan əhalisi İslam dininə üstünlük verməkdə idi. Ərəblər yerliləri bağladıqları ilk müqavilələrə sadıqlıq nümayiş etdirməklə də özlərinə yaxınlaşdırmağı bacarmışdılar. Bundan əlavə, Rəşidi xəlifəliyi dövründə əhaliyə yönələn vergi və mükəlləfiyyətlərin yüngül olması da yerli əhalinin islami dəyərlərə üstünlük verməsi ilə müşayiət edilməkdə idi. Əgər sasanilər yerli əhalidən can, torpaq, su, meyvə, bostan sahələrinə, daşınar və daşınmaz əmlaka yönəlik vergiləri hər bir fərddən ayrı-ayrılıqda alırdılarsa, xilafət bu vergi və rüsumları aborigenlərdən icma şəkilində almaqla kifayətlənirdi. Bu mühüm amil də islami dəyərlərin Azərbaycanda tez və sürətlə yayılmasına yol açan səbəblər sırasına daxil idi.

Xilafət asılılığı dövründə Azərbaycanda baş verən xalq üsyanlarının islami dəyərlərə qarşı deyil, ərəb əsarəti və zülmünə qarşı yönəlməsinə dair

Uzun müddət sovet tarixşünaslığında Azərbaycan xalqının ərəb əsarətinə qarşı deyil, İslam dini əleyhinə üsyan qaldırmaqla öz əzəli dinlərinə sadıqlıq nümayiş etdirməsi haqqındakı fikirlərə də üstünlük verilmişdi. Bu, sovet üsulidarəsinin dinə, xüsusilə də köləliyi və asılılığı rədd edən, sülhü və suverenliyi təbliğ edən islami dəyərlərə qənim kəsilməsi ilə bağlı idi. Siyasi müstəqilliyin əldə olunmasından sonra bu məsələyə də obyektiv yanaşmalar işıq üzü görməyə başladı ki, nəticədə bir çox həqiqət ictimaiyyətə bəlli oldu. Məlum oldu ki, Azərbaycan xalqı heç bir vaxt islami dəyərlər əleyhinə mübarizə aparmamış, ərəb asılılığına qarşı üsyanlara, kütləvi etiraz çıxışlarına başlaması isə Əməvilər və Abbasilər sülalələrinin ölkəyə tətbiq etdiyi ağır vergi siyasəti və məmur özbaşınalığı ilə bağlı olmuşdur. Eyni zamanda, Azərbaycanın Bərdə, Beyləqan ərazilərindən Ərdəbil şəhərinə qədər genişlənən bu etiraz çıxışlarının hakimiyyətdə olan Əməvilər əleyhinə müxalifətdə olan digər ərəb sülaləsi Abbasilərin fətvası ilə baş verməsi yeni araşdırmalar nəticəsində aşkara çıxarıldı. Abbasilərin dayaqlarını sarsıdan və xilafətə öldürücü zərbələr vurmaları ilə silinməz izlər qoyan Xürrəmilər hərəkatını da uzun müddət sovet tarixşünaslığında İslam dininə qarşı çevrilmiş, dini-ideoloji təlim kim qələmə verməyə cəhd göstərilməmişdi. Guya ki, Babək atəşpərəst olmuş, İslam dinini qəbul etməyərək, diridiri şaqqalanmasına rəğmən son nəfəsinə qədər öz dini inamına sadıq qalmışdır. Son dövr araşdırmalarına istinadən deyə bilərik ki, Babəkin əsl adı İslam peyğəmbərinin nəvəsinin adını əbədləşdirəcək xüsusi bir ad – Həsən olmuşdur. Özü isə yeddi yaşında ikən müsəlman olmaqla, islami dəyərləri bu və ya digər dərəcədə qəbul etmişdir. Bu səbəbdən, onun başçılıq etdiyi Xürrəmilər Xalq Azadlıq Hərəkatı İslam dininə qarşı deyil, ölkəsini əldən salan, xilafət tərəfindən tətbiq olunmaqla soydaşlarını müflisləşdirib miskinləşdirən ağır və üzücü vergi siyasətinə və məmur özbaşınalığına qarşı yönəlmişdi. Babək Xürrəmilər hərəkatının lideri olmaqla yanaşı, əslində, ərəb əsarətində azad etdiyi ərazilərdə öz dövlətini quraraq, Bəzz qalasını yaratdığı dövlətin paytaxtına çevirmişdi. Babək Xürrəminin xilafəti təmsil edən şəxslərlə danışıqlar aparması, Bizansla xilafətə qarşı bərabərhüquqlu müqavilə imzalaması faktı onun həqiqətən də dövlət başçısı olduğunu təsdiqləyir. Bundan əlavə, əsir götürüldükdən sonra dəbdəbəli şəkildə, bəzəkli filin üzərində Samirəyə aparılması [12, 98] faktı da onun nüfuzlu dövlət başçısı olmasına dəlalat edir. Beləliklə, Babəkin xilafətə qarşı apardığı müharibə sovet dövrü tarixşünaslığında göstərilirdi kimi, bir çobanın, sarbanın islam əleyhinə apardığı müharibə deyil, Azərbaycanda əsası qoyulmuş bir dövlətin başçısının xalqının siyasi istiqlalıyyəti uğurunda apardığı 21 illik böyük savaş idi.

Nəticə

Sonda belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, Azərbaycanda İslam dini sürətlə deyil, tədricən yayılmışdır. Sovet dövründə göstəriləndi kimi, Azərbaycan xalqı zorla deyil, islami dəyərləri dərk etməklə, onun saflığı, paklığı təcəssüm etdirən nuruna qərq olmaqla bu dinə qail olmuşdur. Azərbaycan xalqının İslam dinini, asanlıqla və könüllü şəkildə qəbul etməsində türklərə məxsus tenqri dininə inamının da az rol oynamadığı qənaətinə gəlmək mümkündür. Başqa sözlə desək, Azərbaycanda islami dəyərlərin yayıldığı dövrdə ölkədə əksəriyyət təşkil edən türklərə məxsus tanrıçılıq inancı da İslam dini kimi tək Allaha sitayişə təlqin etməkdə idi. Bu mühüm amil öz növbəsində, yerli əhalinin oxşar dini inamı – İslamı asanlıqla və könüllü şəkildə qəbul etməsinə təkan vermişdir. Azərbaycan uğrunda bir çox dövlətlərin aparadığı savaşa Ərəb xilafəti VIII əsrin əvvəllərində qalib gələrək qələbə bayrağını ölkəyə sancmağı bacarmışdı. Azərbaycanda xilafət ağalığı dövründə Xürrəmilər hərəkatı ön sırada yer almaqla baş vermiş etiraz çıxışları islami dəyərlərə qarşı deyil, xilafət zülmünə qarşı yönəlmişdi.

Azərbaycanda İslam dininin yayılması ilə bağlı fikir müxtəlifliyinə son qoymaq üçün problem mövzunun tarixşünaslıq nöqteyi-nəzərdən kompleks şəkildə tədqiqata cəlb olunmasına böyük ehtiyac duyulmaqdadır. Əlbəttə ki, bu işin həyata keçirilməsi üçün həmdövr yazılı qaynaqları orijinaldan oxumaq qabiliyyətinə malik tarixçilərin yetişdirilməsi, onların VII-IX əsrlərə aid arxeoloji, etnoqrafik, antropoloji materialları tədqiqata cəlb etmək qabiliyyətinə malik olmaları problemin həllinə gətirib çıxarar.

ƏDƏBİYYAT

1. Bünyadov Z. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı. Şərq-Qərb, 2007, 336 s
2. Həmdulllah M. İslama giriş. Bakı, Qsmət, 2006, 368 s
3. Quran-Kərim. Bakı, Dinin fəxri, 2003, 787 s
4. Mütəhərri M. İslamda qadın haqları. Bakı, Nurlar, 2012, 296 s
5. Ağayev R. Ərəb xilafətində Azərbaycan əhalisi. Bakı, Turxan NPB, 2017, 344 s
6. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə, İkinci cild, Bakı, Elm, 1998, 596 s
7. Xasayev N. Şamaxı rayonu ərazisində yerləşən Məlikçobanlı şəhidgahı haqqında ilk məlumat. Azərbaycan inkişaf etmiş cəmiyyətə doğru: Reallıqlar, perspektivlər. Gənc tədqiqatçıların 2 fevral-Gənclər Gününə həsr edilmiş Ümumrespublika Elmi-Praktiki konfransının materialları, Bakı, Azərbaycan Universitetinin nəşriyyatı, 2011, 281-283.
8. Göyüşov R. , Martinov A. SSRİ arxeologiyası. Bakı, Maarif, 1991, 272 s
9. Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, Nicat, 1992, 247 s

10. Bünyadov Z. Azərbaycan VII –IX əsrlərdə. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 474 s
11. Əlyarlı S. Tariximiz açıqlanmamış mövzuları ilə. Bakı, Mütərcim. 2012, 560 s
12. Xasayev N., Cəlalzadə B. Azərbaycanda Xilafət ağalığına qarşı ilk etiraz çıxışları və Xürrəmilər hərəkatı. Tarix və onun problemləri. Nəzəri, elmi metodik jurnal, Bakı, Adiloğlu, 2018, 94-1001

доц. Нейман Хасиев

О СВОЙСТВАХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

РЕЗЮМЕ

Статья описывает Ислам как религию, призывающую общество к чистоте, невинности, ссылается на историю распространения Ислама, ход социальных и политических процессов того периода и существующие международные условия. Автор также разъясняет с исторической точки зрения, что Исламская религия была распространена в Азербайджане добровольным, а не насильственным образом. В статье выдвинута конкретная идея касательно нападения арабов на Азербайджан не в период правления Халифы Абу Бакра, а в период правления Халифы Омара. В то же время, исследователь связывает победу арабов в кровавых войнах с сасанидами, хазарами и византийцами за Азербайджан с обретением арабами более могучей силы после завоевания ряда регионов Азии, Европы и Африки. Автор связывает великую победу Халифата в борьбе за Азербайджан с высоким значением ислама, которое придавало ему население тюркского происхождения, составляющее большинство на территории этой страны. Это также было связано с доверием, оказанным арабами, которые в первый период правления хорошо относились к Азербайджанскому народу, измученному сасанидским гнетом. Исследователь рассматривает комплексный подход к проблеме, как способ для прекращения разногласий с историками касательно распространения ислама в Азербайджане.

Ключевые слова: Ислам, религия, непорочность, Азербайджан, халифа, тюрк, общество

**THE PECULIARITIES OF THE SPREAD OF ISLAM
IN AZERBAIJAN**

ABSTRACT

The article discusses several issues such as the positive impact of Islam on human society, the history of the spread of Islam in Azerbaijan, progress of socio-political processes and the current international situation. It argues that conversion to Islam was voluntary rather than forcible in Azerbaijan and identifies it from the historical aspect. The article emphasizes that the first Arab invasion of Azerbaijan occurred during the reign of Caliph Umar, not Caliph Abu Bakr. It mentions the bloody battles of the Arabs, Sassanids, Caspians and Byzantines for the conquest of Azerbaijan and connects the victory of the first with its greater power by occupying a number of territories in Asia, Europe and Africa. The author also connects the great victory of the Caliphate in the battles for Azerbaijan with the high value of Islam by the majority Turkic people in the country. It is also shown that this is due to the fact that the Azerbaijani people, exasperated by the Sassanid oppression, at first trusted the Arabs, who treated them well. The research has identified that to solve the debates in historical studies on the spread of Islam in Azerbaijan requires a comprehensive approach to the problem.

Keywords: Islam, religion, purity, Azerbaijan, khalifa, Turk, society

SİVİLİZASİYALARARASI MÜNASİBƏTLƏR KONTEKSTİNDƏ QƏRBİN İSLAMA BAXIŞI VƏ CƏNUBİ QAFQAZA TƏSİRİ

*t.f.d., dos. Emin Şıxəliyev,
AMEA Naxçıvan Bölməsi
emin.amea@yahoo.com*

XÜLASƏ

Son dövrlər elmi dairələrdə dünyada baş verən bir çox münaqişə və qarşıdurmaların başlıca səbəbinin sivilizasiyaların toqquşması ilə əlaqələndirilməsi daha çox müzakirə olunur. Bu düşüncənin qeyri-real olduğunu iddia edənlər də mövcuddur. Tarixi proseslərin təhlilinə əsaslanaraq siyasi və dini baxımdan Qərb sivilizasiyası ilə İslam sivilizasiyası arasındakı münasibətlərin hansı səviyyədə olduğunu müəyyənləşdirmək mümkündür. Qərb-İslam sivilizasiyaları arasındakı münasibətlər tarix boyu həmişə gərgin və münaqişəli olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, keçmişdən miras qalan siyasi, dini və psixoloji amillər Qərbdə İslama və onun daşıyıcıları olan bəzi ölkələrə qarşı nifrət hissinin güclənməsində əsas rol oynayır.

Açar sözlər: sivilizasiyaların toqquşması, Qərb, İslam, Cənubi Qafqaz, yeni dünya nizamı.

Giriş

Sovetlər Birliyinin süqutu və “soyuq müharibə” dövrünün başa çatması ilə yeni global nizamın gələcəyi barədə müxtəlif fikirlər ortaya atılmışdır: **tarixin sonu, sivilizasiyaların toqquşması, yeni dünya nizamı, sivilizasiyaların dialoqu və s.** Bunların arasında məşhur sivilizoloq alim Samuel P. Hantinqtonun ortaya atdığı **“Sivilizasiyaların toqquşması”** şüarı ən iddialı düşüncə olaraq dünya miqyasında əks-səda doğurmuşdur. Sovetlərsənrası unudulmuş mövzunu yenidən gündəmə gətirən Samuel Hantinqton özünün “sivilizasiyaların toqquşması” şüarı ilə Qərb-Şərq, Xristian-İslam arasındakı ziddiyyətli proses və münasibətləri yada salaraq, problemi dövrün daha aktual məsələsinə çevirdi. Hal-hazırda hər iki sivilizasiya arasındakı münasibət ən gərgin dövrünü yaşayır. Təsədüfi deyildir ki, Qərb sivilizasiyasının daşıyıcıları olan ölkələrdə İslama münasibət nəinki xoş deyil, əksinə, nifrət və qorxu psixologiyası hakimdir. Xüsusilə 11 Sentyabr hadisələrindən etibarən dünya ictimaiyyətinin şüuraltında islamçı terror anlayışlarının yaradılması ilə İslam bütün dünyaya cəhəlt və şər

daşıyıcısı bir din olaraq təqdim edilməyə başlandı. Günümüzdə sülh dini olan İslam bütün dünyaya cəhalət ünvanı, şər daşıyıcısı, müharibə tərəfdarı, terrorizmə qucaq açan, onu bəsləyən, qanlı qətlərə rəvac verən bir din kimi aşılansa da, dünya müharibələrini çıxaranlar və milyonlarla insanın ölümünə səbəb olanlar İslam deyil, məhz Qərb sivilizasiyasının hakim daşıyıcılarıdır. Məqalədə əsas məqsəd Qərb sivilizasiyasının daşıyıcıları olan xalqları eyni qəlib içərisində dəyərləndirmək deyil, qanlı aksiyalara imza atmış hakim dövlətlərin niyyət və məramlarını ortaya qoymaqdır. Məhz bunun təsiridir ki, geosiyasi maraqların toqquşduğu arenaya çevrilən Cənubi Qafqazda da ermənilər Qərb dövlətlərinin yeritdikləri ikili standartlar siyasətindən ilham alaraq bölgədə sabitliyi pozmaqda, İslam sivilizasiyasının və mədəniyyətinin izlərini özündə ehtiva edən türklərə məxsus mədəniyyət abidələrini məhv etməkdədirlər. Məhz belə bir ikili standartlar siyasəti qarşısında, eyni zamanda əks sivilizasiyanın hakim daşıyıcılarının niyyətləri və maraqları, onlar tərəfindən yaradılıb maliyyələşdirilən və silahlandırılan terrorçu qruplaşmalar qarşısında İslam həmrəyliyi qaçılmazdır. Bu baxımdan ölkə başçısı cənab İlham Əliyev tərəfindən Azərbaycanda 2017-ci ilin **“İslam həmrəyliyi”** elan edilməsi zamanın çağırışlarına cavab verən mühüm bir addım oldu. Cəsarətlə deyə bilərik ki, tolerantlıq və multikulturalizm dəyərlərinin əsl nümunəsi kimi Azərbaycanda belə bir addımın atılması Müsəlman dünyasına verilən yüksək qiymətin göstəricisi olmaqla yanaşı, İslamı gözdən salmaq istəyən dairələrin də hərəkətlərinə qarşı ən sərrast və tutarlı cavab kimi xarakterizə oluna bilər.

Sivilizasiyaların toqquşması və səlibçi zehniyyət

Son zamanlarda elmi dairələrdə daha çox müzakirə olunan məsələ dünyada baş verən bir çox münaqişə və qarşıdurmaların başlıca səbəbinin sivilizasiyaların toqquşması ilə əlaqələndirilməsidir. Məşhur sivilizoloq alim Samuel Hantinqtonun ortaya atdığı **“Sivilizasiyaların toqquşması”** iddiası dünya gündəmində partlayışa səbəb olsa da, çox sayda tənqidlərə də məruz qaldı. Bu düşüncənin qeyri-real olduğunu iddia edənlər ola bilər. Şübhəsiz ki, hər kəsin subyektiv düşüncəsi vardır və anlayışla qarşılanmalıdır. Hadisələrin gedişatı, qənaətimizcə, onun haqlı mövqeyini ortaya qoyur. Xüsusilə 11 Sentyabr hadisələrinin baş verdiyi tarixdə rəsmi səviyyədə səslənən **“terrorizmə qarşı xaçlı yürüşləri”** çağırışları sivilizasiyaların toqquşması şüarına stimül verdi. Tədricən İslam dininə və onun daşıyıcılarına qarşı artan təzyiqlər də bu iddianın yanlış olmadığını ortaya qoydu. 2001-ci ildə ABŞ Prezidenti Corc Buş tərəfindən rəsmi səviyyədə ifadə edilən *“Tanrıdan bizə ilham gəldi... Bu bir müharibədir... Xaçlı yürüşləri, terrorizmə qarşı müharibə çox vaxt aparacaq”* (20, s. 373; 14, s. 38) çağırışdan etibarən İslama yönəlik çıxışlar və müsəlmanlara qarşı sərt mövqe

Qərb dünyasında istər rəsmi, istərsə də qeyri-rəsmi, hətta ali ruhani səviyyədə açıq-aşkar şəkildə davam etdirilir.

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, “sivilizasiyaların toqquşması” tezisini qeyri-real hesab edənlər olsa da, tarixi proseslərin təhlilinə əsaslanaraq Qərb sivilizasiyası ilə İslam sivilizasiyası arasındakı münasibətlərin hansı səviyyədə olduğunu müəyyənləşdirmək mümkündür. Bu bir həqiqətdir ki, Qərb ilə İslam sivilizasiyaları arasındakı münasibətlər tarix boyu həmişə gərgin və münaqişəli olmuşdur. Uzun illərdir Qərb dünyasında mövcud olan **“xaçlı (səlib) yürüşləri”** zehniyyəti hal-hazırda fərqli adlar altında formalaşır.

11 sentyabr 2001-ci ildən bu tərəfə bütün dünyanı düşündürən sual var: həmin tarixdə ABŞ-ın iqtisadi və hərbi mərkəzlərinə edilən hücum Hantinqtonun işarə etdiyi kimi, həqiqətən də sivilizasiyaların toqquşması idimi? Digər bir ifadə ilə, Hantinqton haqlı idimi?

O tarixlərdə rəsmi səviyyədə səslənən “Qərb mədəniyyətinə qarşı edilmiş bir hücum” və ya “terrorizmə qarşı xaçlı yürüşləri” kimi açıqlamalar sivilizasiyaların toqquşması şüarını təsdiqləyirdi (14, s. 38). Xüsusilə ABŞ-ın ozamankı Prezidenti Corc Buşun rəsmi olaraq ifadə etdiyi **“Crusades – xaçlı yürüşləri”** şüarı ilə dünya ictimaiyyətinin şüuraltında planlı şəkildə islami terror anlayışları yaradıldı. Hal-hazırda dini ekstremizm, İslam və terrorizm, İslam və demokratiya Qərbin mətbuat orqanlarının əsas mövzudur. Heç təsadüfi deyildir ki, ABŞ-da və Avropa ölkələrində müsəlmanlara qarşı artan aqressiya və dünya üçün “təhlükə mənbəyi” kimi təqdim olunan İslam ölkələri dövrün nəbzini təyin edir. İslam, artıq Qərb daxilində mühüm faktora çevrildiyindən, bu təhlükə özünü islamofobiya meyillərində göstərir. Günümüzdə islamofobiya müsəlman ölkələrinə qarşı yönəlmiş bir alət olmuşdur. Qlobal miqyasda İslam dini, bu dinin daşıyıcıları, islami həyat tərzini təhlükə mənbəyi kimi göstərilməyə çalışılır. Aparılan təhlillər onu deməyə əsas verir ki, islamofobiya meyillərinin arxasında sadəcə dini deyil, geosiyasi məsələlər də dayanır. Bu baxımdan ABŞ prezidenti Corc Buşun rəsmi səviyyədə **“terrorizmə qarşı “Crusades” (xaçlı yürüşləri)”** ifadəsini işlətməsi əslində real hədəfi göstərirdi: **terrorizm adı altında İslam ölkələrinə hücum!**

Halbuki terrorizm fenomeni bəşəriyyətin tarixində zorakılıq problemi ilə bağlıdır. Dünyada cərəyan edən hadisələrə nəzər yetirilsə, bu aksiyaları törədən qruplara dəstək verən çox sayda böyük güclərin olduğu görünə bilər. Terror təşkilatlarının məqsəd və niyyətləri bu terror qruplarının fəaliyyət göstərdiyi ölkələrin “dostu” olmayan ölkələr tərəfindən xoş qarşılanmaqdadır. Ölkələr terror bərəsində “düşmənimin düşməni mənim dostumdur” fəlsəfəsini mənimsəməkdə və düşmən olaraq gördüyü ölkələrin içinə sızan terror təşkilatlarını “dost” olaraq qəbul etməkdədirlər. Buna görə də dünya miqyasında terror ilə mübarizədə əsaslı və köklü nailiyyət əldə edilməmişdir. Beynəlxalq terrorizmin qarşısının alınmaması məsələsində ölkələr daim bir-birlərini “terroru dəstəkləyən ölkə”

olaraq ittiham edir və müxtəlif sanksiyalar tətbiq etməyə çalışırlar. Xüsusilə demokratiya adı altında çıxış edən dünyanın ən qabaqcıl, inkişaf etmiş dövlətləri öz maraqları yolunda böyük maneəyə çevrilən terror təşkilatlarına alov püskürərkən, mənfəətləri ilə çulğaşan terror təşkilatlarına da hər baxımdan dəstək verirlər (17, s. 36). Terrorizmi həqiqətən də “terrorizm” olaraq qəbul etməyən ölkələr mövcud olduqca, bu aksiyaları gerçəkləşdirənlər üçün hər zaman sığımlacaq bir məkan olacaqdır. Bu vəziyyət, eyni zamanda, terrorçuların hüquqi təzyiq olmadan rahatlıqla öz fəaliyyətlərini artıraraq davam etdirmələrinə də şərait yaradacaqdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, terrorizm 11 Sentyabr hadisələri ilə ortaya çıxmış yeni bir məfhum deyil. Bu məfhum 11 sentyabrdan hələ çox-çox əvvəl özünü açıq şəkildə göstərmiş şiddət metodudur. Təəssüflə qeyd edilməlidir ki, başda ABŞ olmaqla, dünyanın bir çox ölkələri terrorun təhlükə olduğunu yalnız 11 sentyabr 2001-ci ildə “dərək” edə bildi. Bütün bunlar onu göstərir ki, minlərlə insanın canına qıyan PKK fəaliyyətlərinin, minlərlə türkün ölümünə səbəb olan erməni cinayətlərinin terror olduğunu, Azərbaycanın 20%-nin Ermənistan tərəfindən işğalını, bir milyondan çox azərbaycanlının didərgin vəziyyətinə düşməsini, bunların terror çərçivəsində həyata keçirildiyini anlaya bilmək üçün 11 sentyabrda təyyarələrin binalara start alaraq 3 mindən çox günahsız insanı öldürməsi lazım gəlirmiş. Məsələ burasındadır ki, bir əsrdən artıq ömrü olan erməni terrorizmi beynəlxalq səviyyədə qınanmamış, onlar tərəfindən törədilən cinayət hadisələri və Ermənistanın dövlət terrorizmi çərçivəsində Azərbaycana qarşı həyata keçirdiyi işğal siyasəti də bu gün də öz real siyasi, hüquqi həllini tapmamışdır.

Məlum olduğu kimi, qanunlar fərqli mədəniyyətlərdə fərqli mahiyyətlərə sahibdirlər. Bu da bir həqiqətdir ki, hal-hazırda insanlığın tərfi Qərb mədəniyyətinə uyğun şəkildə verilir. Günümüzdə Hindistanın dünyanın hegemon gücü olduğunu təsəvvürümüzə gətirsək, müqəddəsləşdirilmiş inəklərin sərbəst şəkildə dolaşdığı bir ölkəni mükəmməl hesab etməliyik. Həqiqət budur ki, günümüzdəki əxlaq anlayışlarını və dəyərləri Qərb müəyyən etməkdə və bunu qlobalizm adıyla bütün dünyaya aşılamaqdadır. Qərb dövlətləri hər hansı bir terrorist haqqında açıqlama verərkən, onun törətdiyi terror aksiyalarının beynəlxalq qanunlara zidd olduğunu vurğulayırlar.

Bədəninə bomba bağlayan şəxslərin bəşəriyyətə yönəlik cinayətlər törətdikləri həqiqətdir. Amma ortaya belə bir sual çıxır: bədəninə bomba bağlayanlarla təyyarələrdən atılan bombalar arasında nə kimi fərq vardır? Bunların hansı qanuna uyğundur? Əslində, inanılmaz dərəcədə böyük fərqlər vardır. Bədəninə bomba bağlayanlar öz hüquqlarını, milli-mənəvi azadlığını müdafiə etmək istədiklərini, amma istəklərinin qarşılığını ala bilmədikləri üçün çarəsiz qalaraq belə bir yola baş vurduqlarını düşünürlər. Təbii ki, özünü əqidəsi uğrunda qurban vermənin ciddi əsasları olmalıdır. Bu yolu tutanlar öz inanclarına əsasən, əqidələri

uğrunda şəhid olduqlarını fikirləşirlər. Digərləri isə bunu insanlıqdan uzaq hal kimi təqdim edirlər. Məsələnin bir yönünə də baxmaq lazımdır ki, İslam dini özünəqəsd, yəni intiharı qəti şəkildə qadağan edir (**Qurani-Kərim, “Nisa” surəsi, ayə 29**). Burada digər bir cəhəti də unutmamaq olmasın ki, hansı dərəcədə yasaq olsa da, haqq və ədalət üçün “terror”a baş vurmaq bu aksiyanı törədənlər tərəfindən müsbət qarşılır. Şübhəsiz, istər dini baxımdan, istərsə də insanlıq mövqeyindən məsələyə yanaşsaq, bu metod qanunauyğun deyil. Müəyyən məqsədlər daxilində təyyarələrdən atılan bombalar – bütün bəşəri canlılara ziyan vurur – bu isə tamamilə qəbul edilməzdir və eyni zamanda birinci metoddan daha təhlükəlidir.

Günümüzdə “din” dediyimiz zaman ağıla sivilizasiyalararası qarşıdurmalardakı modelə uyğun bir tərifi gəlir. Belə bir vəziyyətdə dinlər arasında əzəldən əbədiyyətə qədər davam edəcək bir münaqişəni qəbul etmiş oluruq. Hal-hazırda dünyada Qərb mentalitetinə əsaslanan “universal qanunlar” deyərək bir model mövcuddur. Bu qanunları “universal qanunlar” olaraq deyil, “universallaşdırılmış qanunlar” şəklində xarakterizə etmək daha məqsəduyğundur. Günümüzdə “sivilizasiyalararası, dinlərarası dialoq və sülh” çağırışları səslənir. Dünyada, təxminən, 2,5 milyard insan acınacaqlı bir vəziyyətdə cüzi bir gəlirlə yaşayarkən, hansı sülh və əmin-amanlıqdan söz edilə bilər? Qərbin anlayışına görə, “sülh” deyilən anlayış insanların məcburən Qərb mədəniyyətini və qanunlarını mənimsəməsidir. Belə bir vəziyyətdə **“terrorizmə istiqamət verən və yol göstərən İslamdır”** başlığı adı altında şüarların irəli sürülməsi sivilizasiyalararası dialoqu reallaşdırma bilməz.

Samuel Hantinqton özünün “Sivilizasiyaların toqquşması və yeni dünya nizamının yenidən qurulması” adlı məşhur əsərində yazır ki, İslamı qlobal düşmən olaraq görən Qərb müsəlmanların gözündə “allahsız”dır. Onlar tarixən xristianları qüsurly, yanlış, ancaq bununla birlikdə, “əhli-kitab” olaraq dəyərləndirənlər də, “Soyuq müharibə”dən sonra sivilizasiyaların toqquşmasında öz düşmənlərini **“allahsız Qərb”** kimi tanımaqdadırlar (14, s. 315). Müəllif digər yerdə də göstərir ki, Qərb üçün isə əsas təhlükə İslam fundamentalizmi deyil, bilavasitə İslamın özüdür (14, s. 322). İslam, eyni zamanda, həm nüvə silahlanmasının, həm də terrorizmin əsas mənbəyi kimi dəyərləndirilir (14, s. 318). Əldə edilən nəticələrə görə, terrorizmin dünyaya yayılmasında məsuliyyət bilavasitə İslamın üzərinə yıxılır. Antiterror koalisiya liderləri beynəlxalq terrorizmlə mübarizənin guya qətiyyətlə İslama və müsəlmanlara qarşı aparılmadığını qeyd etsələr də (14, s. 308), günümüzdə baş verən hadisələr bunun əksini göstərir.

İtaliyanın sabiq Baş naziri Silvio Berluskoninin Şərq və İslam mədəniyyəti ilə bağlı dediyi sözlər olduqca düşündürücüdür: *“...Şərqi qərbliləşdirmək (oxu: mədəniləşdirmək – E.Ş.) və Şərq xalqlarını fəth etməyə davam etmək Qərbin alın yazısıdır. Qərb bunu kommunist dünyasında və İslam aləminin bir hissəsində etmişdir, 1400 ildir ki, heç bir irəliləyişə nail ola bilməyən İslam dünyasında da*

eyni şeyi edəcək. Mədəniyyətimizin üstünlüyündən və gücündən əmin olmalıyıq. Bizim mədəniyyətimizdə insan hüquqlarına və dinlərə hörmət var. Amma İslam ölkələrində bu hüquqlara və dinlərə olan hörmət aşağı səviyyədədir...” (12, s. 39).

Əgər Berluskoninin qeyd etdiyi kimi, Qərb mədəniyyətində insan hüquqlarına və dinlərə hörmət varsa, İslam ölkələrində isə bunlara əks münasibət göstərilirsə, bəs o zaman dövlət səviyyəsində Həzrət Məhəmmədə yönəlik karikatura böhranını, əks sivilizasiyanın ali ruhani liderləri səviyyəsində müqəddəs İslam peyğəmbərinə ünvanlanan təhqiramiz fikirləri, Avropanın bəzi ölkələrində camilərin dağıdılması barəsində qəbul edilən qərarları, hal-hazırda İslam ölkələrində baş verən hadisələri və törədilən cinayətləri hansı mədəniyyətin adına yazmaq lazımdır? Məgər onlar Qərb mədəniyyətinin daşıyıcıları deyillərmi?

Məşhur fransız yazıçısı Amin Malofun düşüncələri digərlərindən olduqca fərqlənir: *“...Əgər atalarım müsəlman orduları tərəfindən fəth edilən bir ölkədə xristian olmaq yerinə, xristianlar tərəfindən fəth edilən bir ölkədə müsəlman olsaydılar, öz inanclarını qoruyaraq 14 əsr kənd və şəhərlərdə yaşaya bilərdilərmi? Buna inanmağım gəlmir. Həqiqətən də, İspaniyadakı müsəlmanlara nə oldu? Bəs Siciliyadakı müsəlmanlar? Yox oldular, hamısı qətl edildi, sürgünə göndərildilər yaxud məcburən xristian oldular...”* (15, s. 50).

Bu bir həqiqətdir ki, günümüzdə terror hadisələri, əsasən, İslamın adına yazılmaqda və bu cinayətləri törədənlər “islami terror təşkilatları” və ya “islamçı terroristlər” adlandırılmaqdadır. “İslami və ya islamçı” məfhumları məqsədli şəkildə şiddəti mənimsəyən bəzi terrorist təşkilatlara şamil edilmişdir. Bu kimi ifadələrin işlədilməsi yolverilməzdir. Son dərəcə belə həssas məsələlərdə ifadələr dəqiq ölçülüb-biçilməlidir. Məsələnin bu cür qoyuluşu bütün Müsəlman dünyasını terrorizmlə ittiham etmək deməkdir. Bu vəziyyətdə belə bir mif yayılmaqdadır ki, guya İslam dini müharibə əhval-ruhiyyəsi aşılayır, öz daşıyıcılarından qeyri-müsəlmanlara qarşı amansız mübarizənin aparılmasını tələb edir. Bu yerdə ən çox müraciət edilən məsələ **“cihad”** termini ilə bağlıdır.

“Cihad” anlayışı və terrorun İslama şamil edilməsi

Qərb dünyası cihadı “qeyri-müsəlmanlara qarşı müqəddəs müharibə”, digər ifadə ilə, “bütün dünya ölkələri müsəlmanlığı qəbul edincəyə və İslam hakimiyyətinə keçincəyə qədər əmr olunan müqəddəs müharibə” (**Holy War**) kimi yozmaqda davam edir. Halbuki islamiyyətin bütün dünyanı müsəlmanlaşdırma kimi bir iddiası yoxdur. Qurani-Kərim açıq şəkildə *“bütün insanların (müsəlmanlar kimi) inanmayacaqlarını”* bildirir (**Qurani-Kərim, “Yusif” surəsi, ayə: 103-106**).

Bütün bəşərin zorla hidayətə və imana daxil edilməsi mümkün deyildir. Qurani-Kərimdə Həzrət Məhəmmədə və onun şəxsində bütün müsəlmanlara belə

səslənir: “*Sən (sadəcə) öyüd-nəsihət ver və xatırlat. Sən yalnızca xatırladıcısan. Sən onlar üzərində zorla hökm edən deyilsən. Onlarla haqq-hesab çəkmək Bizə aiddir*” (Qurani-Kərim, “*Gəşiyə*” surəsi, ayə: 21, 22, 26; Rəd surəsi, ayə: 40).

Təməl prinsip isə budur: *Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur* (Qurani-Kərim, “*Bəqərə*” surəsi, ayə 256).

Dində məcburiyyət olmadığına görə, insanları zorla müsəlmanlaşdırmanın da heç bir mənası yoxdur. Əks təqdirdə, zora məruz qalan şəxs mömin yox, münafiq olar ki, bu da İslama tamamilə ziddir. Təbii ki, islami hökmlərə yad olan yanlış düşüncələrin ortaya atılması və bunların dünya ictimaiyyətinin şüuraltına yerləşdirilməsi Qərb strategiyasının məhsuludur. Məşhur türk ilahiyyatçı alimi prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk Qərb strategiyasının əsasını çox haqlı olaraq belə izah edir: “*Şiddətə yoluxdurmaq, sonra da şiddət və terrorla ittiham etmək! Şiddəti dindarlıq zənn edənlər Qərbin oyununda bir vasitəyə çevrildi. Bu oyunun da bir nəticə verməsi üçün “cihad nəraləri” çəkən şiddət tərəfdarı qruplara şərait yaradıldı. Halbuki Qərbin strategiyasına təslim olan bu şiddət tərəfdarı qruplar öz inancları uğrunda “cihad” etsələr də, bu mübarizənin Qərbin mənafeyi ilə üst-üstə düşdüyünün fərqi deyillər*” (18, s. 120).

Bunun ən bariz nümunəsini İslam dini adından savaşıyan terroristlərdə görmək mümkündür. Öldürmək, baş kəsmək və terror aktlarına cihad kontekstindən yanaşaraq “**Allahu Əkbər**” nidaları altında öz niyyətlərini gerçəkləşdirmək din adından yola çıxan terroristlərin başlıca qayəsidir. İslamda haqsız yerə və əsassız şəkildə öldürmək əmri qətiyyənlə yoxdur. Bu, planlı şəkildə İslamı dünya ictimaiyyətində qaralamaq və ləkələmək kampaniyasına xidmət edən bir amildir.

“**Cihad**” hərfi mənasına görə, “*ən yüksək səy, cəhd*” deməkdir. İslam ideologiyasının təqdimatına görə, cihad “**İslamın müdafiəsi uğrunda mübarizə**” anlamını verir (5, s. 46). Üzərində durmaq istədiyimiz məsələ budur ki, **İslam və terror** – bu iki məfhumun beynəlxalq arenada bir-biri ilə bağlılığı və sıx əlaqəsi iddiası heç gündəmdən düşmür. Halbuki terrorun hər hansı bir dinə və millətə mənsubluğu yoxdur. Həqiqət budur ki, islamçı, xristiançı, müsəvi, brahmani və s. terror olmaz. Bu bənzətmələrin doğru olması üçün yuxarıda sadalanan dinlərdən hər hansı birinin və ya hamısının prinsipləri, əmrləri və teoloji əsasları baxımından terrora razılıq verməsi lazımdır. Əgər islami terror varsa, o zaman son onillər ərzində meydana gələn bəzi hadisələr də bu məntiqlə dini terror adlandırılmalıdır. Məsələn, 19 aprel 1995-ci ildə Oklahomadakı Ticarət Mərkəzində terror hadisəsi baş vermişdi. Terrorçunun kimliyi müəyyənləşdirilməzdən əvvəl baş vermiş cinayətin səbəbini ABŞ-ın o dövrdəki Prezidenti Bill Klinton “islamçı terrorçular”la əlaqələndirmişdi. Halbuki cinayət amerikalı katolik Timoti Mak Vey tərəfindən törədilmişdi. Açıqlamalarda əsla “xristiançı və ya katolik terrorçu” ifadəsi yer almamışdı. Bunun üzərinə Klinton bütün müsəlmanlardan və İslam

dünyasından üzr istəmişdi (bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: 13, s. 34; 12, s. 39; 16, s. 105; 20, s. 36-37).

Heç bir din əsla terrora razılıq vermir, əksinə, bütün dinlər terroru, şiddəti qadağan edir və lənətləyir. Onların hamısı insanlara və canlı varlıqlara dəyər verir. Nəinki insan qanı tökmək, fiziki olaraq cana qəsd etmək, hətta bütün canlılara zərər vermək belə, ümumilikdə bütün dinlərin qoymuş olduğu qanunlarda yoxdur və başlıca günahlardan biridir. Qurani-Kərimdə də buyurulduğu kimi, *“bir cana qiyməq bütün bəşəriyyəti qətl etməyə bərabərdir”* (Qurani-Kərim, **“Maidə” surəsi, ayə 32**).

Qeyd edildiyi kimi, şiddətə razılıq verən heç bir din yoxdur. Olmadığına görə də törədilən terror aktları terrorçu qrupların mənsub olduğu dinə deyil, qrupun özünə aid edilməlidir. İslam dini terrora qətiyyətlə razılıq vermir. Bu müqəddəs dində terror yox, **“cihad”** düşüncəsi vardır ki, bunlar da çox fərqli ifadələrdir. Əsl mahiyyət baxımından tərif etsək, cihad **“İslam yolunda könüllərin qazanılması, ürəklərin fəth edilməsi üçün aparılan mübarizə”**dir. Başqa bir ifadə ilə, cihad **“insan ilə İslam arasındakı maneələrin ortadan qaldırılması üçün sərf olunan əmək”**dir. Burada “insan, İslam və maneə” kəlmələri əslində mənənin izahına açar təşkil edən terminlərdir.

Hal-hazırda “cihad” deyildiyi zaman təsəvvürlərdə silaha sarılmaq və ya hərbi əməliyyatlara başlamaq kimi görüntülər canlanır. Buna ən tutarlı cavab olaraq “Furkan” surəsinin 52-ci ayəsində buyurulur ki, **insanlara (inanmayanlara) qarşı Quranla cihad et**. Yəni ən böyük cihad insanlara Qurani-Kərimi anlatmaqdır. Bu Müqəddəs Kitaba görə, cihad “insan öldürmək deyil, insanları qazanmaq, könülləri fəth etmək, onları maarifləndirmək”dir.

Məlum olduğu kimi, ərəb dili hər hansı bir hadisəni müxtəlif kəlmələrlə ifadə edəcək zənginlikdədir. Məsələn, qıtal (*qətl*) bilavasitə sonu ölümə nəticələnən, müharibə isə müxtəlif dövlətlər, xalqlar və ya millətlər arasında cərəyan edən öldürmək və münəfiqə vəziyyətidir. Əgər cihad zənn edildiyi kimi, yalnız öldürmək və müharibə olsaydı, Qurani-Kərimdə və ərəbcədə qarşılığı olan “qıtal” və “hərb” kimi kəlmələrin istifadə olunmasına ehtiyac qalmazdı. Bu baxımdan “cihad”ın mahiyyətini dərk etmək lazımdır. Cihad öz-özlüyündən ortaya çıxmır, eyni zamanda qeyri-müsəlmanlara sırf müsəlman olmadığı üçün müharibə elan etməsi anlamına da gəlmir. Cihad “İslam yolunda silaha sarılaraq və ya hərbi əməliyyatlara başlayaraq deyil, könüllərin fəth edilməsi üçün aparılan mübarizə” olsa da, silahlı hücum və ya işğal qarşısında qanuni olaraq özünü müdafiə və əks tərəfə qarşılıq vermə hüququna da sahib olur. Heç təsadüfi deyildir ki, İslam hüquqşünaslarının böyük əksəriyyəti müharibənin əsas səbəbini müsəlman ölkələrinə qarşı edilən hücumlarda görürlər. Demək ki, ortada bir səbəb var: *“Sizə savaq açanlarla Allah yolunda siz də savaqın, ancaq həddən kənara çıxmayın. Allah həddi aşanları sevməz”* (Qurani-Kərim, **“Bəqərə” surəsi, ayə 190**).

Qeyd olunduğu kimi, həmişə yaxşılığı və sülhü tələf edən İslamda müharibə yalnız qarşı tərəf savaşa elan edərsə, qanuni müdafiə üçün hüquqi əsasla malik olur: *“Onlara qarşı müharibə elan edilən möminlərə mübarizə aparmaq (savaşa) izni verildi. Çünki onlar zülmə uğramış, haqsızlığa məruz qalmışdılar...”* (**Qurani-Kərim, “Həcc” surəsi, ayə 39**).

Burada bir məsələyə də xüsusi diqqət yetirmək lazımdır. Cihad əsassız şəkildə haqsızlığa məruz qalan və zülmə uğrayanları işğalçılarla müharibəyə təşviq etmir, sadəcə olaraq qanuni müdafiəyə icazə verir: *“Kim sizə hücum edərsə, siz də eyni şəkildə qarşılıq verin. Lakin həddi aşmaqda Allahdan qorxun və bilin ki, Allah təqva sahibləri ilə bərabərdir”* (**Qurani-Kərim, “Bəqərə” surəsi, ayə 194**).

Dini hökmlərə görə, müharibə olsa belə, müsəlmanların qadınları, qocaları, uşaqları, şikəstləri və s. insanları öldürmələri qadağandır. Əgər düşmən tərəf bu qaydalara riayət etməsə belə, İslam hüququ “eyni şəkildə qarşılıq vermə” prinsipinə razılıq vermir (9, s. 30; 21, s. 177-178).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da da (*“Salur Qazanın evi yağmalandığı boyu bəyan edər” qismində*) müsəlman oğuzların qeyri-müsəlmanlara qarşı rəftarında qeyd edilən prinsiplər öz əksini tapmışdır: *“...Qazan bəgün qartaşı kafərin tuğilə sancağı qılıcladı, yerə saldı. Dərələrdə, dəpələrdə kafərə qırğun girdi, leşinə quzğun üşdi. On iki bin kafər qılıcdan keçdi. Beş yüz Oğuz yigitləri şəhid oldı. Qaçanı Qazan bəg qomadı, aman deyəni öldürmədi...”* (2, s. 50).

Səddam Hüseynin devrilməsi ilə İraqın işğalçı güclər tərəfindən işğalından sonra amerikalı və ingilis əsgərləri tərəfindən müsəlman kişilərin işgəncəyə, qadınların isə təcavüzə uğramasına dair çox sayda faktlar mövcuddur. Bu cür insanlıqdan uzaq hallar ermənilərin azərbaycanlı əsirlərə olan rəftarlarında da görülə bilər. Halbuki İslam qanunları qeyri-müsəlman olsa belə, əsirlərə işgəncə və qadınlara təcavüz etməyi qəti şəkildə pisləmiş, bu əməli ağır cinayət olaraq qəbul etmişdir.

Ümumiyyətlə, İslama qarşı kampaniyalar həyata keçirməklə Qərb sivilizasiyası İslama qarşı öz münasibətini açıqca ortaya qoyur. Heç təsadüfi deyildir ki, Qərbin uzunmüddətli cəhdləri nəticəsində dünya ictimaiyyətinin şüuraltına **“İslam terror dinidir”** şüarları yerləşdirilmişdir. Son dövrlərdə isə bu ifadə **“bütün müsəlmanlar terrorist deyil, lakin bütün terroristlər müsəlmandırlar”** şüarı altında təbliğ olunur. Bu ifadə tamamilə İslam düşmənçiliyi üzərində qurulan qorxu paradiqmasına çevrilmişdir. Bu kimi şüarlar və təbliğatlar İslamın mahiyyətinə və fəlsəfəsinə tamamilə ziddir, çünki İslam sülh dinidir və beynəlxalq terrorizmlə heç bir ümumiliyi və əlaqəsi yoxdur. Terrorçulara münasibətdə islami terminlərdən istifadə edilməsi həm müsəlmanlara qarşı ədavətin alovlanmasına, həm də sivilizasiyalar arasında qarşıdurmaya yönəldilmişdir.

Qərb sivilizasiyası hal-hazırda özünü Şərq sivilizasiyası qarşısında üstün görür. Belə bir fikir şüuraltına yeridilməyə çalışılır ki, dünya humanist şüuru,

demokratik cəmiyyət yalnız Qərb sivilizasiyası çərçivəsində formalaşa və qurula bilər. Amma qeyd etmək yerinə düşərdi ki, İslam mədəniyyətində Qərb üçün həlledici olan azadlıq, insan hüquqları, liberalizm, demokratiya kimi ideyalar demək olar ki, özünə dəstək ala bilmir. Z.Bjezinski (8), S.Hantinqton (14) və başqaları müasir dünyanın Qərb cəmiyyətini vahid və bölünməyə malik təkrarolunmaz sivilizasiya, uzunmüddətli mübarizə nəticəsində dünya üzərində hakimlik məqsədilə mövcud olmuş bir mədəniyyət elan etmişlər. Baş verən siyasi proseslərdə, o cümlədən Qərb-Şərq sivilizasiyalarında, eləcə də Xristian-İslam sivilizasiyalarında pozitivdən daha çox neqativ hallar, dağıdıcı məqamlar, qarşıdurmalar, humanistlikdən daha çox antihumanistlik mövcuddur.

Qərbin anti-İslam mövqeyinin Cənubi Qafqaz üzərində təsirləri

Əldə edilən nəticələr onu deməyə əsas verir ki, Qərbin anti-İslam mövqeyi Cənubi Qafqaz dövlətlərindən, eyni zamanda, münafişə vəziyyətində olan Azərbaycan ilə Ermənistan üzərində də xeyli təsirləri olmuş və Ermənistan bu təsirdən qazanlı çıxmışdır. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, Azərbaycan torpaqlarını işğal edən bir dövlət olaraq Ermənistan Qərb sivilizasiyasının regiondakı daşıyıcılarından biridir. Azərbaycan Türk-İslam sivilizasiyasının daşıyıcılarından biri olsa da, tolerantlıq və multikulturalizm dəyərlərinin əsl nümunəsi kimi özünü təsdiqləyib. Əldə olan faktlar belə bir fikir yürütməyə əsas verir ki, dünyanın aparıcı dövlətlərinin Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsində ikili standartlar mövqeyindən çıxış etmələrinin və hər fürsətdə Ermənistanı dəstəkləmələrinin səbəbi, kökü keçmişlərə uzanan Qərb-Türk sivilizasiyaları arasındakı münasibətlər, anti-türk zehniyyət və düşüncə tərzii ilə bilavasitə əlaqədardır. Qərbdə türklərə qarşı nifrət hissinin güclənməsində keçmişdən miras qalan milli, dini və psixoloji amillər əsas rol oynayır. Qərb və türk sivilizasiyaları arasında keçmişdən günümüzdə qədər davam edən toqquşma bilavasitə Ermənistan ilə Azərbaycan arasındakı münasibətlərə də öz təsirini göstərmiş, nəticədə Türk-İslam sivilizasiyasının daşıyıcılarından biri kimi Azərbaycan bundan ciddi yaralar alaraq təhdid altında olan ölkələr sırasına daxil olmuşdur.

Sivilizoloq alim S.Hantinqton sivilizasiyalararası münaqişəni 1) lokal və ya mikrosəviyyə, 2) qlobal və ya makrosəviyyə olmaqla iki fərqli formada izah edərək yazır ki, lokal və ya mikrosəviyyədə olan münaqişələr fərqli sivilizasiyalara mənsub olan qonşu dövlətlər və həmçinin bir dövlətin içində fərqli sivilizasiyaların daşıyıcıları arasında baş verir ki, belə münaqişələr xüsusilə müsəlmanlar və qeyri-müsəlmanlar arasında yayğındır. Qlobal və ya makrosəviyyədə olan münaqişələr isə fərqli sivilizasiyaların böyük dövlətləri arasında baş verir (14, s. 306).

Fərqli sivilizasiyaların böyük dövlətləri arasında baş verən, yəni qlobal və ya makrosəviyyəli münaqişələrin öz növbəsində fərqli sivilizasiyaların daşıyıcıları olan qonşu dövlətlər arasında yaranan, yəni lokal və ya mikrosəviyyəli münaqişələr üzərində təsiri isə inkaredilməzdir. Bu münaqişələrdəki düynələr beynəlxalq siyasətin klassik problemlərindəndir. Şübhəsiz ki, bu məsələlər tarix boyunca dövlətlər və millətlər arasında cərəyan etmiş münaqişələrin qaynağıdır. Fərqli sivilizasiyalara mənsub qonşu dövlətlər arasında baş verən münaqişələr eyni zamanda sivilizasiyalar arasındakı qlobal güc balansında yaranan dəyişikliklər səbəbindən ortaya çıxa bilər. Geosiyasi rəqabətlərin nəticəsi kimi ərsəyə gətirilən “erməni məsələsi” də sivilizasiyaların toqquşmasının, daha doğrusu, Qərb-türk sivilizasiyaları arasındakı toqquşmanın potensial qaynaqlarından biridir və zamanla Ermənistan-Azərbaycan münasibətlərinə öz ciddi təsirini göstərmişdir.

Samuel Hantinqton digər bir yerdə də göstərir ki, İslam İslam olaraq, Qərb də Qərb (*xristian – E.Ş.*) olaraq qaldığı müddət içərisində iki böyük sivilizasiya arasındakı qarşıdurma ötən 14 əsrdə olduğu kimi, gələcəkdə də davam edəcəkdir (14, s. 312-313).

Müəllifin dediklərindən çıxış etsək, belə bir məqamla qarşılaşırıq: hər iki böyük sivilizasiya arasında ziddiyyət davam edərsə, fərqli sivilizasiyaların daşıyıcıları olan Ermənistan ilə Azərbaycan arasında da münaqişə davam edəcəkdir. Əgər Ermənistan və Azərbaycan kimi, yer üzündə mövcud olan digər dövlətlər, daha doğrusu, fərqli sivilizasiyaların və dinlərin mənsubları olan xalqlar arasında münaqişələr davam edərsə, belə bir vəziyyətdə hansı nizamlayıcı dialoqdan söhbət gedə bilər?

Samuel Hantinqtonun sivilizasiyaların təsnifatına dair mülahizələrindən aydın olur ki, o, ümumiyyətlə, əsas faktor kimi din amilinə üstünlük verir. Doğrudur, dinləri sivilizasiyaların məhsulu kimi qəbul etmək olar və onun sivilizasiyalararası münasibətlərdə başlıca rol oynadığı danılmaz həqiqətdir. Lakin sivilizasiyaların əsasında dayanan faktorlar arasında milli amil ikinci plana atılmamalı, onun yeri xüsusi olaraq qeyd edilməlidir. Qərb və türk sivilizasiyaları arasındakı münasibətlərdə məhz milli və dini amillər əsas rol oynayır. Bu prizmadan məsələyə yanaşılsa, aydın görünər ki, Qərb dövlətlərinin qlobal miqyasda istər erməni məsələsində, istərsə də Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsində tutduqları mövqe və ikili standartlar siyasəti məhz antitürk düşüncə tərzindən, Qərb ilə türk sivilizasiyaları arasındakı toqquşmadan qaynaqlanır. Ermənilər də öz növbəsində Qərbin türk düşmənciliyindən və antitürk fəaliyyətlərindən yararlanmağa çalışaraq öz iddialarını dini, siyasi müstəviyə çıxarırlar. Onlar “yer üzünün ilk xristian etnosu” kimi gülünc iddialarla dünya ictimaiyyətinin beynini qarışdıraraq, Azərbaycanın tarixi ərazilərindəki dini abidələri erməni abidələri şəklində tanıtdırmaqda və tarixi həqiqətləri saxtalaşdırmaqdadırlar. Bu cür iddialar ermənilərin Azərbaycan torpaqları üzərindəki ekspansionist

əməllərinə vasitə xarakteri daşıyır. Şübhəsiz ki, ortada dini təəssübkeşlik də olduğuna görə, Azərbaycan üzərindəki beynəlxalq təzyiqlər də artmaqdadır. ABŞ Prezidentinin milli təhlükəsizlik məsələləri üzrə sabiq köməçisi, məşhur politoloq Zbiqnev Bjezinski “*Böyük şahmat lövhəsi*” adlı kitabında yazır ki, Ermənistanın xristian, Azərbaycanın da müsəlman olması nəzərə alınarsa, müharibənin dini münaqişə mahiyyətində olduğu görülə bilər (8, s. 117).

Qənaətimizcə, Ermənistanın Qərb dünyasında dəstəklənməsinin başlıca səbəblərini antitürk düşüncə tərzində, Qərb sivilizasiyası ilə Türk sivilizasiyası arasındakı toqquşmada, Türk sivilizasiyasına qarşı xaçlı zehniyyətinin formalaşmasında axtarmaq lazımdır.

Nəticə

Yekun olaraq bir məsələni qeyd etməyi vacib hesab edirik ki, unudulmuş mövzunu məşhur əsəriylə yenidən gündəmə gətirən Samuel Hantinqton özünün “sivilizasiyaların toqquşması” şüarı ilə Qərb-Şərqi, Xristian-İslam arasındakı ziddiyyətli proses və münasibətləri yada salaraq, problemi dövrün daha aktual məsələsinə çevirmişdir. Hal-hazırda hər iki sivilizasiya arasındakı münasibətlər ön gərgin dövrünü yaşayır. Təsadüfi deyildir ki, Qərb sivilizasiyasının daşıyıcıları olan ölkələrdə İslama münasibət nəinki xoş deyil, əksinə, nifrət və qorxu psixologiyası hakimdir. Xüsusilə 11 Sentyabr hadisələrindən etibarən dünya ictimaiyyətinin şüuraltında islamçı terror anlayışlarının yaradılması ilə İslam bütün dünyaya cəhalət və şər daşıyıcısı bir din olaraq təqdim edilməyə başlandı. ABŞ-ın sabiq prezidenti Corc Buşun rəsmi səviyyədə səsləndirdiyi “xaçlı səfərləri” çağırışı, eyni zamanda, Papa XVI Benediktin Həzrət Məhəmmədin ünvanına nalayiq ifadələr işlətməsi, İslamın ağıl və məntiqlə uzlaşmayan bir din olduğunu ifadə etməsi, nəticədə Qərb dünyasında İslama qarşı genişlənən hər cür kampaniyalar və yaradılan antipatiya fərqli adlar altında müasir səlib yürüşlərini başlatdı.

Günümüzdə sülh dini olan İslam bütün dünyaya cəhalət ünvanı, şər daşıyıcısı, müharibə tərəfdarı, terrorizmə qucaq açan, onu bəsləyən, qanlı qətlərə rəvac verən bir din kimi aşılansa da, dünya müharibələrini çıxaranlar və milyonlarla insanın ölümünə səbəb olanlar İslam deyil, məhz Qərb sivilizasiyasının hakim daşıyıcılarıdır. Kütləvi qırğın silahlarını istehsal edib Şərqi zəif inkişaf etmiş ölkələrinə ixrac edənlər, dinçi terrorist təşkilatlar ərəsəyə gətirənlər, onları maliyyələşdirənlər və silahlandırانlar, tarixi təcavüzkarlıq müharibəsi aparانlar, dövlətlər, xalqlar, dinlər və sivilizasiyalar arasında ziddiyyət və toqquşmalar yaradanlar da yenə məhz Qərb sivilizasiyasının hakim daşıyıcılarıdır. Burada diqqət edilərsə, məqsədimiz Qərb sivilizasiyasının daşıyıcıları olan xalqları eyni qəlib içərisində dəyərləndirmək deyil, qanlı aksiyalara imza atmış hakim dövlətlərin niyyət və məramlarını ortaya qoymaqdır. Məhz Qərb sivilizasiyasının daşıyıcıları olan və

daim geosiyasi maraqlarını ön planda tutan böyük güclər sivilizasiyaların toqquşması kontekstindən çıxış edərək, Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsində ikili standartlar sərgiləməkdə və işğalçılıq siyasəti yeridən və beynəlxalq terror şəbəkəsinin fəal üzvü kimi Ermənistan dövlətinin beynəlxalq hüquqa ziddi hərəkətləri qarşısında susmaqdadırlar.

Məqələmizdə bu kimi məsələlərə yanaşma tərzi tamamilə subyektiv olub, istənilən müzakirəyə açıqdır. Aparılan təhlillərin yanlış və doğruluğuna, təbii ki, oxucu özü qərar verəcəkdir. Bunu qeyd etməyi vacib bilirik ki, ədalətin öz yerini tapması üçün İslam həmrəyliyi, artıq tarixi zərurətə çevrilib.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1. Abdullayev Əbdüləli, Kərimov Şöhlət, Zahidov Bəhrəm. Beynəlxalq terrorizm: onunla cinayət-hüquqi və kriminoloji mübarizənin aktual problemləri. Bakı: Qanun, 2006, 403 s.
2. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1998, 264 s.
3. Qurbanov Elman. Siyasət, din və diplomatiya // Dirçəliş – XXI əsr, 2006, №104-105, s. 211-219.
4. Miri Elşad. Planlı provokasiyanın plansız etirazları. “Ekspress” qəzeti, Bakı, 2006, 18-20 fevral.
5. Nəsirov Elman. ABŞ və dünya 11 sentyabrdan sonra. Bakı: Bakı Universiteti, 2003, 262 s.
6. Stiqlitz Cozef E. Qloballaşma və onun doğurduğu narazılıqlar. Bakı: İqtisadi İslahatlar Mərkəzi, Xəzri ekspress, 2004, 317 s.

Türk dilində:

1. Acer Yücel. Terörizm kavramı açısından erməni terörü və genel nitelikleri // Ermeni Araştırmaları Dergisi, 2003, sayı:8, s. 114-136.
2. Brzezinski Zbigniew. Büyük satranç tahtası: Amerika'nın önceliği ve bunun jeostratejik gerekleri. İstanbul: Sabah kitapları, 1998, 192 s.
3. Bulaç Ali. Cihadı neden yanlış anlıyoruz? // DA-Diyalog Avrasya Dergisi, 2002, sayı:6, s. 23-31.
4. Canan İbrahim. Hadis ansiklopedisi, kütüb-i sitte: 17 ciltte, cilt:15, İstanbul: Akçağ yayımları, 560 s.
5. Denker M. Sami. Uluslararası terör: Türkiye ve PKK. İstanbul: Boğaziçi yayımları, 1997, 198 s.
6. Gündüz Süleyman. Taliban, Ladin ve Amerika kısılcacında Afganistan / Afganistan, Taliban ve Ladin. İstanbul: Birey yayıncılık, 2001, s. 11-42.

7. Guşer Anatoli İvanoviç. Terörizm ancak uluslararası işbirliğiyle önlenir // DA-Diyalog Avrasya Dergisi, 2002, sayı:6, s. 32-41.
8. Huntington Samuel P. Medeniyetler çatışması ve dünya düzeninin yeniden kurulması. İstanbul: Okuyan Us yayınları, 2005, 536 s.
9. Maalouf Amin. Ölümçül kimlikler. İstanbul: YKY, 2002, 133 s.
10. Marrs Texe. İlluminati: entrika çemberi. İstanbul: Timaş yayınları, 2002, 286 s.
11. Özey Ramazan. Küresel işgal: dünyanın anahtarına sahip olma mücadelesi. İstanbul: Aktif yayınevi, 2003, 215 s.
12. Öztürk Yaşar Nuri. Türkiye'yi kemiren ihanet: Allah ile aldatmak. 57-ci baskı. İstanbul: Yeni boyut yayınları, 2008, 398 s.
13. Pilger John. Dünyanın yeni efendileri: küresel yağmacılığın gerçek yüzü. İstanbul: Timaş yayınları, 2003, 216 s.
14. Vatandaş Aydoğan, Aydın Mustafa. 11 Eylül senaryosu: kod adı kılıçbalığı. İstanbul: Karakutu yayınları, 2002, 184 s.
15. Zuhaylı Vehbe. İslam Fıkıh Ansiklopedisi. İstanbul: Risale yayınları, 1994, 503 s.

İngilis dilində:

1. Laquer W. Post-Modern Terrorism // Foreign Affairs, 1996, vol:75, №5, p. 24-36.

İnternet adresləri:

1. <http://democracyfrontline.org/blog/?p=133>
2. <http://www.di2.nu/files/MuhammedCartoonsJyllandsPosten.html>
3. Şenol Kantarcı. Fransa'nın yeni Ermeni kartı: Türkiye-Fransa ilişkilerinde kriz. <http://www.turksam.org/tr/a2251.html>

**ВЗГЛЯД ЗАПАДА НА ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЙ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА
ЮЖНЫЙ КАВКАЗ**

РЕЗЮМЕ

В последнее время в научных кругах предметом многочисленных обсуждений стало рассмотрение цивилизационных столкновений, как главного фактора в происходящих в мире многих конфликтов и противостояний, оценивающих такой подход как нереальный тоже немало. Но можно определить уровень отношений между Исламской цивилизацией и Западной цивилизацией с политической и религиозной точки зрения на основе анализа исторических событий. На протяжении всей истории взаимоотношения цивилизаций Запада и Ислама носили напряженный и конфликтный характер. Нужно отметить, что именно оставленные в наследство из прошлого политические, религиозные и психологические факторы играют ведущую роль в усилении чувства ненависти против Ислама и некоторых стран, являющихся его носителями на Западе.

Ключевые слова: Столкновение цивилизаций, Запад, Ислам, Южный Кавказ, Новый Мировой Порядок.

Assoc. Prof. Emin Shikhaliyev

**VIEWS OF THE WEST ON ISLAM IN THE CONTEXT
OF INTERCULTURAL RELATIONS AND ITS IMPACT
ON THE SOUTH CAUCASUS**

ABSTRACT

In recent years, scholarly circles discuss the main cause of conflicts in the world and associate it with the clash of civilizations. However, there are advocates of the contrary. Based on the analysis of historical processes, it is possible to determine the level of political and religious relations between Western and Islamic civilizations. Relations between Western and Islamic civilizations have always been tense and conflicting throughout history. It should be noted that the political, religious and psychological factors inherited from the past play a key role in strengthening hatred against Islam and some of its bearers in the West.

Keywords: the clash of civilization, West, Islam, South Caucasus, New World Order

AZERBAJCAN'IN FETHİ VE KAFKAS BÖLGESİNİN İSLAMLAŞMASINDAKİ ROLÜ

Doç. Dr. Osman AYDINLI
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İstanbul/TÜRKİYE

ÖZET

Sâsâniler'in ele geçirip başşehirini Erdebil yaptığı ve VI-VII. yüzyıllar boyunca Bizans-Sâsânî savaşlarına sahne olup iki devlet arasında birkaç defa el değiştiren Azerbaycan, son olarak 624'te Bizans'ın eline geçmişti. Bunun üzerinden daha 20 yıl bile geçmeden, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra İslam'ın ilk büyük fetih hareketini başlatan Müslümanlar 640 tarihinden itibaren Azerbaycan üzerine askeri seferler düzenlemeye başladılar. Bir kaç yıl içinde de Hz. Ömer döneminde, hicri 22/642 tarihinde Erdebil başta olmak üzere güney Azerbaycan'ın (Atropatene) büyük bir kısmı fethedildi. Hz. Osman döneminde müslümanlar gerek fethedilen yerleri korumak gerekse İslam'ı yaymak için Erdebil merkez olmak üzere Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerine asker ve müslüman halklar yerleştirdiler. Yerli halkla iç içe yaşayıp kaynaşan bu insanlar İslâmiyet'in yayılması için büyük gayret gösterdiler. Hz. Osman döneminde 25/646 tarihinde ilk fethi gerçekleşen kuzey Azerbaycan'ın (Albanya/Arran) fethi de Muaviye zamanında tamamlandı. Güney gibi kuzey Azerbaycan'ın İslamlaşması için Müslüman yöneticiler ve halklar büyük gayret sarfettiler ve kısa zamanda bölgede İslâm çığ gibi yayıldı. Özellikle Hz. Ali döneminde Azerbaycan halkının İslam'a girişi hızlandı. Nitekim Hz. Ali tarafından Azerbaycan valisi atanan Eş'as b. Kays bölgeye geldiğinde Azerbaycan halkının çoğunun Müslüman olduğunu ve Kur'an okuduklarını gördü. Bunun üzerine Eş'as Erdebil'de bir cami yaptırdı. Emevîler devrinde ise Azerbaycan Kafkaslar'daki fetih harekâtının en önemli üssü oldu. İslam hakimiyetinde Azerbaycan şehirlerinin gelişip çekici birer ticaret merkezi haline gelmesi ve ayrıca Azerbaycan halkının büyük özveri ve gayretleri Kafkas bölgesinin İslamlaşmasında etkili oldu.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Kafkasya, Atropatene, Arran, Sâsâniler, Müslümanlar, Fetih, Erdebil, Huzeyfe b. Yemân, İslamlaşma

Giriş

Bulunduğu coğrafya itibariyle hem siyasi hem de ekonomik olarak stratejik bir mevkide bulunan Azerbaycan, tarihin eski çağlarından itibaren çeşitli devlet ve imparatorlukların iktidar mücadelelerine sahne olmuş, aynı zamanda İslâm ve Türk tarihinin de önemli merkezlerinden biri olmuştur. Nitekim Türk âlemine göre Azerbaycan, Batı Türkleri diye bilinen Oğuzlar'ın yani Türkmenler'in doğu kanadını teşkil eden ve M.Ö. VII. yüzyıldan beri Türk Milleti'ne vatan olmuş, Türklük Coğrafyası'nın stratejik, askerî ve ekonomik bölgelerinden biridir¹⁴².

Günümüz Azerbaycan Cumhuriyeti sınırları ile tarihi Azerbaycan sınırları arasında farklılık vardır. Gerçek Azerbaycan'ın toplam yüzölçümü 192.752 km² olup Türkmençay (1828) ve Edirne (1829) antlaşmaları sonucunda ikiye ayrılmış, Aras nehrinin çizdiği sınırın kuzeyindeki parçası (86.800 km²) Rusya'ya, güneyinde kalan kısmı ise (105.952 km²) İran'a bırakılmıştır¹⁴³. İran'da kalan Azerbaycan bölgesi kuzeyde Azerbaycan Cumhuriyeti, batıda Türkiye ve Irak, doğuda İran'ın Gilân idarî bölgesi, güneyde ise Zencan ve Kürdistan idarî bölgeleriyle sınırlıdır. Bugün bağımsızlığını kazanan Azerbaycan Cumhuriyeti (1991) ise, Orta Asya, Ortadoğu ve Ön Asya'nın ortasında, Kafkas dağlarının güneydoğu yamaçlarında yer almaktadır. Yüzölçümü 86.660 km², ülke sınırlarının toplam uzunluğu 3.660 km'dir. Kuzeyden Dağıstan Özerk Cumhuriyeti, kuzeybatıdan Gürcistan, güneyden İran, güneybatıdan Ermenistan ve Türkiye, doğudan Hazar Denizi ile çevrilidir¹⁴⁴. Nihayetinde kavmiyet bakımından her iki Azerbaycan ahali de (bir miktar rus, fars, ermeni, talış, lezgi, kürt, tat, vd. halklarla birlikte) genelde Türk olup Azerbaycan umumi adı, etnoğrafya bakımından "Azeri lehçesi ile konuşan Türklerin ülkesi" manasını haizdir¹⁴⁵. Dolayısıyla biz bu çalışmamızda kuzeyi ve güneyi ile Azerbaycan coğrafyasını bütün olarak ele alacağız.

İran asıllı Ahamenişler döneminde (M.Ö. 555 - M.S. 225), Satrap "Atropates" in adına nispeten "Atropatene/Atrpatekân" denilen Azerbaycan, merkezi Hemedan'da bulunan Büyük Media'nın bir parçası idi¹⁴⁶. Ahameni Devleti'nin bir valisi olup Gaugamela yenilgisinden (M.Ö. 331) sonra Büyük

¹⁴² Eşref Duman, *Azerbaycan'a Yönelik İlk İslami Fetihler* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Erzurum 2008, s. 1.

¹⁴³ Ziya Musa Buniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 317.

¹⁴⁴ Buniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 317; Duman, *Azerbaycan'a Yönelik İlk İslami Fetihler*, s. 1.

¹⁴⁵ A. Zeki Velidi Togan "Azerbaycan", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, II, İstanbul, 1986, s. 91, 92.

¹⁴⁶ Duman, s. 3.

İskender'in hizmetine giren İranlı satrap Atropates bölgeyi Büyük İskender adına yönetmeye başlamıştır. Ancak Atropates İskender'in ölümünden sonra önceleri onun adına yönettiği Küçük Medya (Media Minor) bölgesinde müstakil bir krallık kurmuş ve bu devlete "Atropates'in ülkesi" anlamında Atropatene adı verilmiştir. Grekçe Atropatene ismi daha sonraları Orta Farsça'da Aturpatakan, Süryanice'de Azarbaygan şeklinde telaffuz edilmiş, Arapça'da g/c değişikliği ile Azerbaycan'a dönüşmüş, ismin bu şekli bilâhare İranlılar'a ve Türkler'e geçmiştir¹⁴⁷.

Atropates'in yönettiği bu devletin sınırları sadece güney Azerbaycan'ı değil, Hazar Denizi'nden Ermenistan'a ve Pontus'a kadar, Derbend'i de içine alacak (veya uzanacak) şekilde Kafkas Dağları'nın güneyini, diğer bir deyişle Kuzey Azerbaycan'ı (Arran/Albania), hatta batıda Gürcistan topraklarının bir kısmını (doğu taraflarını) bile içine alacak kadar geniş idi¹⁴⁸. Azerbaycan'da Sasâni hâkimiyetinin son zamanları, yani ilk İslâm fetihlerinin başladığı dönemde ülke sınırlarının bir önceki dönemle aynı olduğu görülür. Ortaçağ İslam tarihçilerinin verdikleri bilgilerden¹⁴⁹ hareketle o dönem Azerbaycan toprakları, güneyde Hemedan, Ebher ve Zencan'dan kuzeyde Derbent'e kadar uzanan sınırlar arasında kabul edilir. Yani Aras nehrinin hem güney hem de kuzeyini içine alan Azerbaycan'ın güney bölgesinin merkezi Tebriz olmak üzere, Erdebil (ilk zamanlar merkez), Hoy, Gilan, Sulduz; kuzey kısmının merkezi Bakü olmak üzere Şamahı (orta dönemler merkez), Arran, Berdea (ilk zamanlar merkez), Beylegan, Gence, Revan, Şirvan, Borçalı, Derbend gibi şehirleri içine alan coğrafyayı kapsamaktadır¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Buniyadov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, s. 318; Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, s. 93; Ayrıca bkz. Ali İpek, "Azerbaycan Tarihine Giriş", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı:156, Haziran 2005, s. 3; Duman, s. 2. Ebu Abdullah Muhammed el-Harezmi ise Azerbaycan adını "Azerbâdegân" şeklinde kaydeder. Ona göre "Azer" kış aylarından biri olup, "bâd" rüzgâr demektir. Dolayısıyla "Azerbâdegân", kuzey ya da kış rüzgârının estiği yer anlamına gelir. Bu kelime daha sonra Arapça'ya Azerbaycan şeklinde geçmiştir (*Mefâtihu'l-Ulûm* (nşr. G. Van Vloten), E.J. Brill, 1968, s. 115).

¹⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan Etnografisine Dair", *Azerbaycan Yurt Bilgisi* (AYB), İstanbul, 1932, I, s. 37.; Feride Memmedova, *Azerbaycan'ın Siyasi ve Tarihi Coğrafyası*, Bakü 1993, s. 60; Aydın Balejev, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1993, s. 78; İpek, "Azerbaycan Tarihine Giriş", s. 8; Vaqif Piriye, *Azerbaycan'ın Tarihi Siyasi Coğrafyası*, Bakü, 2006, s. 19.

¹⁴⁹ Bkz. Mukaddesi, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim* (nşr. M. Mahzum), Beyrut 1987, s. 209-210. Ya'kübi, *Kitabu'l-büldân* (nşr. M. J. de Geoje), London 1891, s. 271-272. İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik*, Beyrut, 1997, s. 108; İbn Havkal, *Sûreti'l-arz*, Beyrut, t.y, s. 286; Yâkûtu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Dâru's-Sâdir, Beyrût 1977, I, 128.

¹⁵⁰ Duman, s. 5-6; Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan* (132-232/750-847), Konya 2007, s. 20.

Azerbaycan toprakları en eski çağlardan beri yaşam merkezlerinden biri olmuştur. Bu bölge bir taraftan Hazar denizi, Urmiye Gölü, Kür, Aras ve Kızıl-Özen nehirlerinin sağladığı verimli topraklar ve geniş ovalar; diğer taraftan Kafkas, Sehend, Savalan dağlarındaki tabii kaynaklar sebebiyle insanları kendisine çeken bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Ayrıca bu arazinin tarih boyunca doğu ile batı, Avrupa ile Asya arasında en kısa ve en kolay bir köprü fonksiyonu taşıyan stratejik yapısı ile bölgenin o çağ için yakıt ve gemi yapımında hatta savaşlarda kullanılan önemli bir yeraltı kaynağı olan petrol gibi zengin birçok madene sahip olması bölgeyle birçok devlet ve İmparatorluğun ilgilenmesi ve bölgeyi ele geçirme girişimlerine sahne olmuştur¹⁵¹. Güney Kafkasya içinde yer alan bu bölgedeki siyasi teşekküllerin zayıflığı da bu rekabet ve mücadeleyi etkilemiştir¹⁵².

Azerbaycan'da kurulduğu bilinen ilk devlet Manna Krallığı olup bu devlete milattan önce 800 yıllarında Urartular son vermişlerdir. Urartular'ın yıkılmasından sonra milattan önce VII. yüzyılın başlarında Medler'in eline geçen Azerbaycan, milattan önce VI. yüzyılın ikinci yarısında da Pers imparatorluğu'nun (Ahemeniler) topraklarına katılmıştır. Manna Krallığı'ndan sonra Azerbaycan'da kurulmuş ikinci müstakil devlet olan Atropatene Krallığı milattan önce 220 yılında Selefkî Hükümdan III. Antiokhos tarafından bir antlaşmayla tabii devlet haline getirilmiş, daha sonra da sırasıyla Ermeniler'e ve Romalılar'a bağlanan toprakları, Romalılar'la Parthlar arasında zaman zaman el değiştiren bir tampon bölge halini almıştır¹⁵³.

Sâsânîler dönemi, Azerbaycan'ın İslâmiyet öncesi tarihinin siyasi, iktisadi ve dinî yönden en hareketli devresidir. Sasânîler'in Azerbaycan'da hâkimiyet kurma faaliyeti, Partların son kralını öldürüp hanedanı kuran Erdeşir (M.S. 224/226–241) devrinden başlar. Mezopotamya ile Media'yı ele geçiren Sâsânî hükümdarı Erdeşir kısa zamanda Güney Azerbaycan'ı da hakimiyeti altına alarak¹⁵⁴ başşehri Erdebil olan bir eyalet haline getirir¹⁵⁵. Kuzey Azerbaycan "Arsaklılar" elinde kısmen bağımsızlığını devam ettirebilse de¹⁵⁶ Kuzey Kafkaslar'a kadar tüm Azerbaycan bölgesine uzanan bu hakimiyet I. Şapur zamanında (M.S. 240–271) iyice pekişmiş olur. Böylece Azerbaycan, bağımsızlığını kaybederek Sasânî İmparatorluğunun bir eyaleti haline gelir. I. Kubad (M.S. 488–531) ve Enûşirvan (M.S. 531–579) gibi Sâsânî hükümdarları Kafkasya ve Orta Asya'ya açılan önemli bir kapı olduğu için Azerbaycan'a ayrı

¹⁵¹ Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s.21; Duman, s. 7.

¹⁵² Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Kafkasya", *DİA*, XXIV, 158.

¹⁵³ Buniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 318-319.

¹⁵⁴ Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s. 23.

¹⁵⁵ Buniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 319.

¹⁵⁶ Balejev, *Azerbaycan Tarihi*, s. 107.

bir önem vermiş, bölgeyi siyasî ve askerî taksimatlarla bölerek burada çok sayıda şehir ve kale kurmuşlardır¹⁵⁷.

VI ve VII. yüzyıllarda Bizans-Sasani savaşlarına sahne olan ve birkaç defa el değiştiren Azerbaycan'ın kuzeyi, İslam fütuhâtından önce son olarak 624'te Bizans imparatoru Herakleios tarafından zapt edilmiştir¹⁵⁸. Bu sırada Kuzey Azerbaycan (Albania/Arran) daha çok, Bizans'ın Sâsânîler'e karşı ittifak kurduğu Kafkaslar'daki Hazarlar'ın hâkimiyeti altında kalmıştır¹⁵⁹. Ancak 630 yılında Kuzey Kafkas Türkleri ile Hazarlar arasında vuku bulan mücadeleler Hazarlar'ın Kuzey Azerbaycan (Albania/Arran)'daki hükümlerine son vermiş, İran-Bizans savaşları sonunda da tarafların zayıflaması ile Kuzey Azerbaycan yeniden siyasî bağımsızlığını kazanmıştır¹⁶⁰. Böylece Kuzey Azerbaycan İslâm fetihlerine kadar Arranşâh ünvanını kullanan Mehrân ailesinin (Mehrânîler) hâkimiyeti altında kaldı¹⁶¹. Güney Azerbaycan ise bölgeye İslâm orduları geldikleri zaman Sâsânîler'in hâkimiyeti altında idi¹⁶².

Biz bu çalışmamızda güney Kafkasya bölgesi içinde yer alan tüm Azerbaycan toprakları ile buradan hareketle girilen kuzey Kafkasya fetihlerinin daha çok ilk dönemini ele alıp bölgenin nasıl İslamlaştığına değineceğiz. Öncelikle şunu belirtelim ki, Müslümanların Azerbaycan topraklarını fethettikleri yıllar ve ardından gelen yaklaşık iki asır boyunca Azerbaycan Kûfe valiliğine bağlı bir bölge olmuş ve genel olarak Kûfe valilerinin veya halifelerin doğrudan bölgeye atadıkları valiler tarafından yönetilmiştir. Müslümanların Azerbaycan'ı fetih hareketi ve bölgenin İslamlaşmasını gerek bölgenin coğrafi konumu gerekse olayların oluş süreci açısından Güney Azerbaycan (Atropatene) ile Kuzey Azerbaycan (Albanya/Arran) bölgesinin fethi ve İslamlaşması şeklinde iki ayrı başlık, ardından da Azerbaycan'ın kuzey Kafkas bölgesinin fethi ve İslamlaşmasındaki rolü şeklinde toplamda üç ayrı başlık altında ele aldık.

A. Güney Azerbaycan'ın (Atropatene) Fethi ve Bölgenin İslamlaşması

Hız Muhammed'in (s.a.v.) vefatı ile Müslümanların başına geçen ilk halife Hz. Ebu Bekir, irtidat (dinden dönüş) hareketleri karşısında verdiği zorlu mücadeleden zaferle çıkınca İslâm'ın yayılması gayesiyle fetih hareketi için

¹⁵⁷ Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s. 23-24; Duman, s. 8-9.

¹⁵⁸ Buniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 319;

¹⁵⁹ Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s. 25.

¹⁶⁰ Balejev, *Azerbaycan Tarihi*, s. 119-120.

¹⁶¹ Abdülkerim Özyayın, "Arran", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 394

¹⁶² Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s.25; Duman, s. 11.

12/633 tarihinde önce Irak/İran cephesine; ardından da Suriye/Şâm cephelerine ordular göndermiştir¹⁶³. Halife Hz. Ebu Bekir bu girişimi ile yalnız İslâm tarihinin değil, bütün insanlık tarihinin görüp geçirdiği en büyük ve geniş, süratli ve tesirli, ama asıl bariz vasfı devamlı ve kalıcı olan İslâm fetih hareketini başlatmış oluyordu. Bu fetih hareketi ile Müslümanlar tüm dünya ile temasa geçme imkanı elde edecek, Allah'ın gönderdiği son din İslâm'ı doğudan batıya, kuzeyden güneye yeryüzünün her yerine götürme fırsatı elde etmiş olacaktı¹⁶⁴.

Sâsânîler'in elinde bulunan Irak/İran topraklarının Kafkaslar'a açılan kapısı Azerbaycan üzerine Hz. Ebu Bekir döneminde herhangi bir fetih hareketi gerçekleşmemiştir. Bu bölge üzerine ilk fetih hareketi halife Hz. Ömer'in hilafeti zamanında başlamıştır. Hz. Ömer döneminde Irak orduları başkomutanlığına getirilen Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın komutasında Müslümanlar 15/636 tarihinde zorlu Kadisiye Savaşı'ndan büyük bir zaferle çıkınca aynı yıl Sâsânî başşehri Medâinî ele geçirmeyi başarmışlardır¹⁶⁵. Kadisiye ve ardından vuku bulan Celûla savaşlarında Sâsânî ordusu içinde Azerbaycanlı savaşçıların¹⁶⁶ da olduğu anlaşılmaktadır. Bu savaşlarla ilk defa Azerbaycanlılar Müslümanlar ile karşı karşıya gelmiş oldu¹⁶⁷. 16/637'de Celûla savaşını kazanan Müslümanlar Hulvân'ı da ele geçirince III. Yezdücerd ve ordusu Rey'e çekilmiştir¹⁶⁸. Böylelikle Azerbaycan topraklarına doğru Müslümanların da yolu açılmış oluyordu.

Müslümanların Azerbaycan üzerine ilk fetih hareketinin ne zaman olduğu hususunda kesin tarih olmamakla birlikte bunun 18-22/639-643 tarihleri arasında olduğu söylenebilir. Ancak bunlar kalıcı değil keşif karakteri taşımaktadır¹⁶⁹. Rivayetlerden anlaşıldığına göre bu ilk fetih hareketinde Hz. Ömer 21/642 yılında sahabeden Utbe b. Ferkad ve Bukeyr b. Abdullah'ı Azerbaycan'ın fethi için görevlendirdi. Onlardan biri Hulvân, diğeri ise Musul

¹⁶³ Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ' – Ömer Enis et-Tübbâ', Beyrût 1987, s. 150-151, 159, 337-338; Taberî, *Târîhu'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire ty, III, 343-344, 387; İbn Hibbân, *es-Sîratü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefâ*, Beyrût 1987, s. 446.

¹⁶⁴ Mustafa Fayda, *Halid b. Velid*, İstanbul 1990, s. 291.

¹⁶⁵ Belâzûrî, *Fütûh*, 356-362, 366-367; Taberî, III, 563-570; IV, 8-16.

¹⁶⁶ Bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1993, II, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1987, II, 364.

¹⁶⁷ Bünyadov *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, Bakü, 1989, s. 71-72; Abbas Gurbanov "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan'ın Siyasi Tarihine Genel Bir Bakış (10-132/632-750)" *İstem*, Yıl: 5, Sayı: 9, Konya 2007, s.125-126.

¹⁶⁸ Belâzûrî, *Fütûh*, 368-370; Taberî, IV, 24-35.

¹⁶⁹ Bkz. Gurbanov, "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan", s. 126.

üzerinden Azerbaycan topraklarına girdiler¹⁷⁰. Bukeyr b. Abdullah Azerbaycan'da Kadisiye savaşında Sâsânî ordusu başkumandanı olan Rüstem'in kardeşi İsfendiyâr b. Ferruhzâd ile karşılaştı. Yapılan şiddetli savaştan sonra Bukeyr İsfendiyâr'ı esir aldı. İsfendiyâr'ın da teklifi üzere Bukeyr ona esir gibi davranmayıp hoş bir şekilde yanında tutmuş, onunla anlaşma yapmış, bunun üzerine bir kale hariç bütün bölge ona itaat etmiştir¹⁷¹. Ancak Müslümanların imzalamış oldukları bu anlaşma bölgenin tamamen kontrollerinde olduğu anlamına gelmez. Çünkü dağılmış olan Sasâni ordularının bir kısmı dağlık bölgelerde varlıklarını devam ettiriyor, ayrıca bölgeden ayrıldıklarında yapılan anlaşma Azerbaycanlılar tarafından uygulanmıyordu¹⁷². Dolayısıyla bu fetih hareketleri kalıcı değil geçici askerî faaliyetler şeklindedir.

Nihayet Müslümanların Azerbaycan üzerine kesin ve kalıcı fetih hareketleri "*Fethü'l-fütûh*" denilen Nihavend zaferi (21/641-42) ve Hemedan'ın ele geçirilmesinden¹⁷³ sonra başlamıştır. Hemedân halkı fethinden kısa bir süre sonra 22/643 tarihinde ayaklanmış, bu ayaklanmaya Deylem ve Rey halkıyla birlikte Kadisiye savaşında Sâsânî ordusu başkomutanı olan Rüstem'in kardeşi İsfendiyar komutasındaki Azerbaycan halkı da büyük destek vermiş, böylece Hemedan'da Müslümanlara karşı büyük bir cephe oluşmuştur. Hz. Ömer'in görevlendirdiği Nuaym b. Mukarrin'in komutasındaki İslam ordusu Azerbaycanlılar'ın da içinde bulunduğu bu orduyu hezimete uğratmış ve Hemedan ikinci defa fethedilmiştir¹⁷⁴. Bundan sonra Müslümanlar kalıcı fetih hareketi için Azerbaycan üzerine yürümüşlerdir. Müslümanların bu bölgeleri fethetme karar vermesinde en önemli etkenlerden biri, gerek Kadisiye, gerek Celûla ve gerekse Hemedan savaşlarında bölge halkının Müslümanlara karşı tavırları ve Sâsânîler safında yer alıp onlara önemli sayıda askeri birlikle destek vermeleri olmuştur. Dolayısıyla bölge halkının Müslüman karşıtı

¹⁷⁰Taberî, IV, 138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, II, 421.

¹⁷¹Taberî, IV, 153-154; İbnü'l-Esîr, II, 429. Azerbaycan'a yapılan bu ilk fetih hareketi ile ilgili bazı araştırmacılar (mesela bkz. Duman, *Azerbaycan'a Yönelik İlk İslami Fetihler*, 28-29) kaynaklardaki bazı rivayetlere dayanarak bu ilk fetih hareketinin Muğire b. Şube'nin Kufe valiliği zamanında Huzeyfe b. Yeman tarafından 18 yılında yapıldığını söylemektedirler. Halbuki bizim aşağıda 22 yılında başlayan asıl fetih hareketi içinde zikredeceğimiz bu fetih girişiminin 18 yılında girişilen ilk fetih hareketi olması mümkün değildir. Çünkü Muğire b. Şube'nin Kufe valisi atanması ve onun emri altında Huzeyfe b. Yeman'ın bu bölgelerin fethine memur kılınması 21 yılından sonradır. Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz ve Taberî ile İbnü'l-Esîr'in işaret ettiği ilk fetih hareketi içinde Utbe b. Ferkad ve Bukeyr b. Abdullah tarafından girişilen bu askeri faaliyetin olması daha muhtemeldir.

¹⁷²Duman, s. 29.

¹⁷³Taberî, IV, 114-139, 146-150; İbnü'l-Esîr, II, 411-420.

¹⁷⁴Taberî, IV, 148; İbnü'l-Esîr, II, 425; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 151.

ittifaklarda yer alması Müslümanları bu bölgeyi fethedip en azından daha sonra girişilecek muhtemel ittifakları da böylece önceden bitirme gayretine sevk etmiştir¹⁷⁵.

Kaynakların çoğunda Azerbaycan'ın (güney) Hz. Ömer zamanında 22/643 tarihinde fethedildiği zikredilmekle birlikte¹⁷⁶ buranın kim tarafından ve ne şekilde fethedildiği hususunda birbirinden farklı değişik rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Ebû Ubeyde rivâyetine göre Azerbaycan Hz. Ömer zamanında Habib b. Mesleme el-Fihri'nin başında bulunduğu Şam ordusu tarafından zorlu ve çetin bir savaşıla fethedilmiştir¹⁷⁷. Fetih tarihini de farklı veren (20/641) Ebû Mihnef'e göre Azerbaycan'ı önce Muğîre b. Şu'be, sonra halkı ayaklanınca el-Eş'as b. Kays savaşıla fethetmiştir¹⁷⁸. Vâkidî'den gelen rivayete göre ise Muğîre b. Şu'be tarafından savaşıla¹⁷⁹, Medâinî'den gelen rivayete göre ise ödeyecekleri vergi karşılığında Huzeyfe b. Yemân tarafından barışla fethedilmiştir¹⁸⁰.

Belâzûrî'nin konuyu ele alış tarzından da hareketle Azerbaycan'ı Muğîre b. Şu'be veya Huzeyfe b. Yemân'ın fethettiği şeklindeki rivayetleri birleştirebiliriz. Buna göre Muğîre b. Şu'be Hz. Ömer'in valisi olarak 21/642 tarihinde Kûfe'ye geldi. Beraberinde Nihavend'de Nu'man b. Mukarrin'in şehit olması ile İslam ordusunun komutasını üstlenen ve İran cephesinde savaşılan Huzeyfe b. Yemân'ın Azerbaycan valisi olduğunu bildiren bir mektup da vardı. Muğîre Nihavend taraflarında bulunan Huzeyfe'ye bu mektubu gönderince Huzeyfe 22/643 yılında yola çıktı ve Erdebil'e geldi. Erdebil bu sırada Azerbaycan'ın (güney) merkez şehri idi¹⁸¹. Buranın Merzubanı (İranlı vali) Erdebil'de oturur ve bölgenin vergisi ona gönderilirdi. Ancak Merzuban Bâcervân, Meymez, en-Nerîr, Serât, eş-Şîz, el-Meyânîc halkı ve başkalarından müteşekkil savaşılları Müslümanlara karşı topladı. Müslümanlar ile

¹⁷⁵ Bayram Arif Köse, "İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbasilere Müslümanların Güney Kafkasya Politikalarına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler", *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Vol. 2, Kafkasya Özel Sayısı, 2017, s. 304.

¹⁷⁶ Bununla birlikte Azerbaycan'ın 18/639 yılında fethedildiği şeklinde Seyf b. Ömer gibi bazı ravilerden gelen rivayetler (Taberî, IV, 146; İbnü'l-Esir, II, 425) ile 20/641 tarihinde fethedildiği şeklinde Ebu Mihnef'ten gelen (Belâzûrî, *Fütûh*, 456) rivayetler de bulunmaktadır.

¹⁷⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 108.

¹⁷⁸ Belâzûrî, *Fütûh*, 456. Ya'kûbî, *Târih*, II, 134; Makdisî, *Kitâbü'l-bed'i ve't-târih*, nşr. Cle'ment Huart, Beyrut, 1899, V, 183.

¹⁷⁹ Belâzûrî, *Fütûh*, 456.

¹⁸⁰ Belâzûrî, *Fütûh*, 457; Yâkûtu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 129.

¹⁸¹ Müslümanlar güney Azerbaycan'ı fethettikten kısa bir müddet sonra Merağa şehrini kendilerine merkez edinmişler, ancak IV/X. asırda Yusuf b. Ebu'l-Sâc ed-Davdâz idare merkezini tekrar Erdebil'e nakletmiştir (Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, s. 95).

Azerbaycanlılar arasında günlerce süren çok şiddetli bir savaş oldu. Sonunda Merzuban bütün Azerbaycan halkı adına Müslümanlarla barış anlaşması yaptı. Müslümanların onlardan kimseyi öldürmemesi, esir almaması, ateşgede mabetlerini yakmaması, halkın bazı uygulamalarına karışmaması ve bir takım güvenceler karşılığında Azerbaycanlılar'ın sekiz miskal ağırlığında sekizyüz bin dirhem vergi ödemelerini kabul etmesiyle anlaşma sağlandı¹⁸². Huzeyfe b. Yemân daha sonra kuzey ile güney arasındaki bağlantıyı sağlayan ve Hazar Denizi tarafında bulunan Mûkân (Muğan) ve daha aşağıda Cîlân (Gilan) bölgesi üzerine yürüdü ve buraların halkı ile yaptığı savaştan sonra onlarla ödeyecekleri vergi karşılığında da anlaşma yaptı¹⁸³. Böylece Erdebil Müslümanların Azerbaycan'da ilk idari merkezi oldu. Muğan da fethedilerek kuzeye gidecek fetih yolu açıldı. Neticede güney Azerbaycan Muğire b. Şu'be'nin Kufe valiliğinde ona bağlı olan Huzeyfe b. Yemân tarafından 22/643 tarihinde fethedilmiş oldu¹⁸⁴.

Taberî'nin verdiği bilgiye göre Rey şehrini fetheden (22/643) Nuaym b. Mukarrîn Hz. Ömer'in emri ile Simâk b. Hareşe el-Ensârî'yi daha önce Hz. Ömer tarafından Azerbaycan bölgesine gönderilmiş olan Bukeyr b. Abdullah'a yardım için bir birliğin başında göndermiş, Simâk da Bukeyr'in bulunduğu yere ulaşip onunla birlikte Azerbaycan fetihlerine katılmıştır¹⁸⁵. Muhtemelen Azerbaycan'ın fethine ilk defa memur edilen Bukeyr b. Abdullah ve Utbe b. Ferkad fetih hareketlerine devam ediyor veya yapılan anlaşmaya uymayan Azerbaycan halkı ile savaşıyordu. Simâk Azerbaycan'a ulaşınca daha önce fethi gerçekleşmemiş kalenin bir tarafı Bukeyr tarafından, diğer tarafı da Utbe b. Ferkad tarafından fethedilmiştir. Bukeyr bir mektupla Hz. Ömer'e bölgenin fetih müjdesini verip daha ileri gitme konusunda izin isteyince Hz. Ömer, fethettiği yerlere vekil ve görevliler atayarak el-Bâb (Derbend) tarafına doğru gitmesine izin vermiştir. Bunun üzerine Bukeyr fethettiği yerlere Utbe b. Ferkad'ı tayin etmiş, Utbe de bu yerlerde Simâk b. Hareşe'yi görevlendirmiştir¹⁸⁶.

¹⁸² Belâzûrî, *Fütûh*, 455-456, 458; Yâkûtu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 129. Belâzûrî'nin Medâini'den zikrettiği rivayete göre ise Huzeyfe Azerbaycanlılar'la yüz bin dirhem ödemeleri şartıyla anlaşma yapmıştır (s. 457).

¹⁸³ Belâzûrî, *Fütûh*, 456; Yâkûtu'l-Hamevî, *Mu'cem*, I, 129.

¹⁸⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 156; Belâzûrî, *Fütûh*, 456; Taberî, IV, 146; İbnü'l-Esîr, II, 425; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Dâr-ı Hicr 1998, X, 150.

¹⁸⁵ İbn Kesîr, Hemedan fethinden sonra Azerbaycan bölgesine hem Bukeyr'i gönderenin, hem de Simâk b. Hareşe'yi ona yardımcı olarak gönderenin Nuaym b. Mukarrîn olduğunu belirtir (*el-Bidâye*, X, 154).

¹⁸⁶ Taberî, IV, 148; İbnü'l-Esîr, II, 425; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 154.

Bu sırada Hz. Ömer Huzeyfe b. Yemân'ı Azerbaycan valiliğinden azledip Utbe b. Ferkâd es-Sülemî'yi onun yerine atamış, Bukeyr'i ve yönettiği yerleri de ona bağlamıştır. Utbe Erdebil'e gelince halkının yapılan anlaşmaya uyduğunu görmüş fetih için daha ileri gitmiştir¹⁸⁷. Yol alırken İsfendiyâr'ın kardeşi Behrâm b. Ferruhzâd emrindeki İranlı-Azerbaycanlı askerlerle yolunu kesip saldırıya geçmiş, yapılan savaşta Behrâm hezimete uğramıştır. Neticede Azerbaycan halkı ile tam bir sulh yapılmış, böylece güney Azerbaycan tümüyle İslâm hakimiyetine girmiştir. Utbe ve Bukeyr bölgeden elde edilen ganimetlerin 1/5'ini (Humus) Hz. Ömer'e Medine'ye göndermiş, Hz. Ömer de Azerbaycan (güney) halkına bu konuda mektup yazmış ve Utbe onlarla şu sulh anlaşmasını yapmıştır:

“Bismillahirrahmanirrahim, bu Emiru'l-Müminin Ömer b. Hattab'ın amili Utbe b. Ferkad'ın -derelerinde, dağlarında ve sınırlarında olan- tüm Azerbaycan ahalisine verdiği emandır. Güçlerinin yeteceği kadar verecekleri cizye karşılığında onların canları, malları, dinleri ve ibadetleri eman altındadır. Çocuk ve kadınlar, uzun süre hasta olanlar, hiçbir mülkiyeti ve geliri olmayan din adamları cizye ödemekten muaftırlar. Bu durum onlar ve onlarla birlikte oturanlar için de geçerlidir. Her kişi kendi yanlarına uğrayan Müslüman ordusunun bir askerini bir gece ve gündüz evinde misafir etmeğe ve ona yol göstermeğe mecburdur. Müslüman ordusunda hizmet etmek isteyenlerden o senenin vergisi alınmayacaktır. Bu bölgede kalmak isteyenler için de diğerlerine tanınmış haklar geçerlidir. Bölgeyi terk etmek isteyenler için kendilerine tehlikesiz bir yer buluncaya kadar eman verilmiştir. Bunu (anlaşmayı) Cündep yazmış Bukeyr b. Abdullah el-Leysî ve Simâk b. Haraşi el-Ensarî şahitlik etmiştir”¹⁸⁸.

Osman b. Affan (r.a.) Velid b. Ukbe b. Ebi Muayt'ı Kûfe valiliğine getirdikten sonra Utbe b. Ferkad es-Sülemî'yi Azerbaycan'dan azletti. Bunun üzerine Azerbaycan halkı isyan ederek yapılan anlaşmayı bozdu. Ukbe de 25/646 senesinde öncü kuvvetlerinin başında Abdullah b. Şibl (Şubeyl) el-Ahmesî olduğu halde Azerbaycan'a geldi. İsyân halindeki Mûkân, (Muğan) el-Beber ve Taylesân halkının üzerine yürüdü. Hazar Denizi boyunca uzanan bu yerleri ele geçirip ganimet ve esir aldı. Bunun üzerine Azerbaycan halkı barış

¹⁸⁷ Belâzûrî, *Fütûh*, 456.

¹⁸⁸ Taberî, IV, 155. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, II, 429; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 154; Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 79-80; Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s. 45; Duman, s. 31. Taberî'de yer alan bu anlaşma metninin sonunda anlaşma tarihi olarak hicri 22 değil de 18 yılı kaydı vardır. Muhtemelen bu, Seyf b. Ömer'in diğer ravilerden farklı olarak Azerbaycan fethini hicri 18 yılı olarak göstermesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ancak Seyf'in rivayetini kitaplarına alan Taberî ve İbnü'l-Esir diğer raviler gibi Azerbaycan fethini hicri 22 yılı olayları içinde zikrederler (bkz. Taberî, IV, 146; İbnü'l-Esîr, II, 425).

istedi. Ukbe de onlarla daha önce Huzeyfe b. Yemân'ın yaptığı barış şartları ile anlaşma yaptı ve ödeyecekleri sekizyüz bin dirhem vergiyi sabit tuttu¹⁸⁹.

Velid b. Ukbe Azerbaycan'a Eş'as b. Kays el-Kindî'yle birlikte gelmişti. Velid buradan ayrılırken yerine Eş'as'ı bıraktı. Bir müddet sonra bölge halkı ayaklanınca Eş'as Velid'den yardım istedi. Bunun üzerine Velid Kûfeliler'den oluşan büyük bir orduyu ona yardıma gönderdi. Eş'as bütün bölgeyi dolaşıp karış karış her yeri araştırarak var olan ayaklanmaları bastırdı. Sonunda Huzeyfe b. Yemân ve Utbe b. Ferkad'ın onlarla daha önce yapmış oldukları anlaşmalara göre bölgeyi tekrar fethetti. Ardından divanlardan maaş (atâ) alan Müslümanlardan (Araplar) bir grubu güney Azerbaycan bölgesine yerleştirdi. Onlara, İslâm'ı bölge halkına anlatmalarını ve onları İslâm'a çağırma görevini tenbihledi¹⁹⁰. Zaten Müslüman Araplar Azerbaycan'ı fethettiklerinde Kûfe, Basra ve Şâm bölgesinden kendi kabilelerini buraya nakletmeye başlamışlardı. Bunlar müsait olan yerlerden kendileri için toprak edinmeye çalışırken bir kısmı da bölge halkından toprak satın alıyordu. Hatta bazı köyler korumaları için Müslümanlara verildi. Buraların halkları da onlar adına toprağı işlediler¹⁹¹. Böylece Azerbaycan halkı arasında İslâm hızla yayılmaya başladı.

Hız. Osman döneminde Eş'as b. Kays'tan sonra Sa'îd b. el-Âs Azerbaycan valiliğine geldi. O, isyan etmiş olan Mûkân (Muğan) ve Cîlân (Gilan) halkı üzerine yürüdü ve bu bölgedeki isyanı bastırdı. Bu sıralarda Urm (Urmiye) ve çevresinde (Azerbaycan ve Ermeni halklarından) bir takım halk ayaklanmıştı. Sa'îd onlar üzerine Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi gönderdi. O da onları bozguna uğrattı ve başlarındaki kişiyi öldürdü.¹⁹² Böylece bu isyanlar da bastırılmış, güney Azerbaycan'da sükunet tekrar sağlanmış oldu.

Ali b. Ebi Tâlib (r.a.) Azerbaycan'a Said b. Sâriye el-Huzâî'yi, daha sonra da Eş'as b. Kays el-Kindî'yi vali tayin etti¹⁹³. Eş'as Azerbaycan'a gelince halkın çoğunun Müslüman olduğunu ve Kur'an okuduklarını gördü. Eş'as divanlardan maaş alan Müslümanlardan (Araplar) bir zümreyi Erdebil'e yerleştirdi. Hız. Ali'nin emriyle şehri imar edip buraya cami inşa ettirdi, bu cami zamanla ihtiyaca cevap vermeyince daha da genişletildi¹⁹⁴. Böylece Erdebil bir

¹⁸⁹ Belâzûrî, *Fütûh*, 457-458; Taberî, IV, 146-247; İbnü'l-Esîr, II, 477-478. Fakat Taberî diğer kaynaklardan farklı olarak Velid b. Ukbe'nin güney Azerbaycan'ı ikinci fethini 24/645 tarihi olayları içinde zikreder (A.g.e.)

¹⁹⁰ Belâzûrî, *Fütûh*, 459. Belâzûrî diğer bir yerde Eş'as b. Kays'ın bu seferinde Bâcervân kalesini tekrar fethettiği, Azerbaycanlılar'la yaptığı yukarıdaki anlaşmanın kendi zamanına kadar yürürlükte olduğu bilgisini verir (s.456)

¹⁹¹ Belâzûrî, *Fütûh*, 460.

¹⁹² Belâzûrî, *Fütûh*, 459-460.

¹⁹³ Belâzûrî, *Fütûh*, 458.

¹⁹⁴ Belâzûrî, *Fütûh*, 460.

yandan daha büyük bir şehir haline gelirken diğer yandan da süratle İslamlaşıyor ve Müslümanlık güney Azerbaycan'ın bu merkez şehri ve ardından tüm bölgede kalıcı bir din haline geliyordu¹⁹⁵. Hz. Ali döneminde Erdebil başta olmak üzere Azerbaycan'a yerleştirilen pek çok Müslüman Arap aile bir daha gitmemek üzere Azerbaycan şehirlerine yerleşmiş ve buralarda yerli halk arasında İslam Dini'nin yayılması için canla başla çalışmış ve ilk İslam cemaatlerinin oluşmasında çok büyük hizmet görmüşlerdir¹⁹⁶.

B. Kuzey Azerbaycan'ın (Albanya/Arran) fethi ve bölgenin islamlaşması

Güney Azerbaycan bölgesi Müslümanların eline geçince mağlup olan İran-Sâsânî orduları geri çekilerek büyük oranda bugünkü Azerbaycan Cumhuriyetinin topraklarını oluşturan Kuzey Azerbaycan (Albanya/Arran)¹⁹⁷ arazisine yerleşmeye başladılar. Komutansız ve yönetimsiz kalan askerler soygunculuk yapıyor, silah gücüyle bölgede istediğini yapmaya çalışıyor ve halkın yaşantısını olumsuz etkiliyorlardı. Albanya bölge valisi (kınyazı) olup Kadisiye savaşı gibi savaşlarda başında bulunduğu Azerbaycanlı askerlerle Müslümanlara karşı İran ordularında büyük yararlıklar gösteren Mehrânîler hanedanından Cavanşir¹⁹⁸ bölgeye giren bu orduların idaresiz kaldığını, kendisine itaat etmeyip düşmanca tavır takındığını ve bölgeye verdikleri tahribatı görünce onlarla mücadeleye başladı. Yaptığı birçok savaş sonunda onları Albanya/Arran (Kuzey Azerbaycan) arazisinden çıkardı¹⁹⁹. Aslında Cavanşir gerek İran coğrafyasında gerekse güney Azerbaycan'da emrindeki Azerbaycanlı askerlerle İran Sâsânî orduları içinde defalarca Müslüman ordularına karşı savaşıp büyük başarılar göstermiş, 7 yıl süren bu mücadeleler

¹⁹⁵ Köse, "İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbasilere Müslümanların Güney Kafkasya Politikalarına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler", s. 322.

¹⁹⁶ Zekeriya Kitapçı, *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet*, Yedikubbe Yayınları, Konya 2005, s. 68.

¹⁹⁷ Kûr ve Aras nehirleri arasında yer alan ve Eski Yunan ve Romalılar devrinde Albania adı verilen bölge müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Arrân (Errân) adını almıştır (Özaydın, , "Arran", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 394).

¹⁹⁸ Mehranîler hanedanından Albanya yöneticisi (kınyazı) Varaz Grigor'un ikinci oğlu olan Cavanşir'in İran ordularında gösterdiği başarılar ve daha sonra babasının yerine geçip Albanya bölgesindeki askeri faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 72-74; Naile Velihanlı, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan (Arap-İslâm İlk Yürüyüşleri)*, Bakü 1993, s. 10-11; T.M. Memmedov, *Kafkas Albaniyası İlk Orta Asırlarda*, Bakü, 2006, s. 259-261.

¹⁹⁹ Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 73-74; Gurbanov, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan*, s. 48; Memmedov, *Kafkas Albaniyası İlk Orta Asırlarda*, s. 262-263; Velihanlı, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, s. 20-21.

sonunda Sâsânîler'den ümidini kesince Kuzey Azerbaycan'a geri dönmüştü. Aslında bu sırada o Müslüman Arapları, Müslüman Araplar da onu ve askeri kabiliyetlerini iyi tanımıştı²⁰⁰.

Müslümanların Kuzey Azerbaycan/Arran sınırlarına akınları Hz. Ömer döneminde başlamakla²⁰¹ birlikte oraya ilk girişleri Hz. Osman döneminde bölgenin batı taraflarından olmuştur. Nitekim 25/646 tarihinde Ermenistan ve Gürcistan bölgelerini fethetmekle görevli Şam askerlerinin başındaki Habib b. Mesleme Tiflis'i alırken ona yardım için gönderilmiş Kufe askerlerinin başındaki Selmân b. Rebi'a da Ermenistan üzerinden Arrân'a yürüyüp Beylekan kalesini ele geçirdi. Selman Beylekan halkıyla canları, malları, şehirlerinin surlarına dokunulmaması şartıyla verecekleri cizye ve haraç karşılığında sulh anlaşması yaptı. Ardından Arran'ın merkez şehri Berdea üzerine yürüdü ve direnen halkıyla günlerce savaştı. Berdea kapılarını zorlaması ve hasat zamanı çevre köylere yaptığı baskınlar üzerine Berdealılar Beylekan halkı ile yapılan sulha benzer bir sulh anlaşmasıyla Müslümanların hâkimiyetine girmeyi kabul etti²⁰². Selmân b. Rebi'a Şefşîn, el-Misfevân, Mısrâyân, el-Harhaliyân gibi Berdea'nın çevre şehir ve bölgeleri üzerine yaptığı akınlarla buraları da fethettikten sonra Belâşcân Kürtleri'ni İslâm'a davet etti. Onlar ise Selmân ile savaşa girdi. Yenilgiye uğrayınca çoğu dinleri üzere kalıp cizye vermeyi, az bir kısmı ise İslâm'a girip zekat vermeyi kabul etti. Selmân daha sonra ma'mur ve kadim bir şehir olan Şemkûr (Şemkir) üzerine birlikler gönderip burayı da fethetti²⁰³.

Bu arada Ermenistan ve Gürcistan topraklarında fetihler gerçekleştiren Habib b. Mesleme Ermenistan ve Kuzey Azerbaycan bölge sınırlarındaki Debîl ve çevresindeki birçok yeri fethetmiş, Debîl şehrinin Hıristiyan, Mecusi ve Yahudi haklarıyla verecekleri cizye ve haraç karşılığında canları, malları, mabedleri, şehir surlarının emanda olacağı, Müslümanlara dostluk gösterip düşmanlık etmeyeceklerine dair onlarla anlaşma yapmıştır. Bundan sonra Habib en-Neşevâ (Nahçıvan) bölgesi üzerine yürümüş ve burayı da Debil sulhuna benzer bir sulh anlaşması ile fethetmiştir²⁰⁴.

Selmân b. Rebi'a zikrettiğimiz fetih hareketinden sonra Berdîc'in arka tarafında Kür ve Aras nehirlerinin birleştiği yere geldi. Kür nehrini geçerek Kabele şehrini fethetti. Ardından Şekken ve el-Kamîberân bölge yöneticisi ile vergi ödeme şartıyla anlaşma yaptı²⁰⁵. Ardından Hayzân halkı, Şirvân meliki

²⁰⁰ Memmedov, s. 260; Bünyadov, *VII-XI Asırlarda Azerbaycan*, s. 72-73; Duman, s. 35-36.

²⁰¹ Özaydın, , "Arran", *DİA*, III, 394.

²⁰² Özaydın, , "Arran", *DİA*, III, 394.

²⁰³ Belâzûrî, *Fütûh*, 285-286; İbnü'l-Esîr, II, 479-480.

²⁰⁴ Belâzûrî, *Fütûh*, 281-282.

²⁰⁵ Belâzûrî, *Fütûh*, 286.

ve diğer dağ bölgeleri yöneticileri ile de yaptığı anlaşmalarla buraları da fethetti. Son olarak Maskat, eş-Şâberân ve el-Bâb (Derbend) şehir halkları ile de anlaşmalar yaptı. Ancak Derbendliler bir müddet sonra anlaşmayı bozup kapıları kapattılar²⁰⁶.

Kuzey Azerbaycan'da Müslümanların fethettikleri şehir ve bölge halkları da Derbendliler gibi yapılan anlaşmaları zamanla bozmuşlardır. Özellikle Hz. Osman'ın son dönemi ile Hz. Ali dönemi iç karışıklık ve mücadeleler zamanında Müslümanlar bölge ile çok ilgilenemeyince bu hareketler yoğunlaşmış, Müslümanlar bu şehir ve bölgeler üzerine daha sonra tekrar seferler düzenlemek zorunda kalmışlardır.

Kuzey Azerbaycan'a Müslümanların yaklaştığı ve ardından hızla girdiği sıralarda bölge valisi (kinyazı) Cavanşir, bağımsızlığını tehdit eden birden fazla güç ve sorunla mücadele etmek zorunda kaldığı için oldukça zor bir durumda idi. Öncelikle o, İslâm orduları karşısında yenilip Albanya/Arran bölgesine gelen ve bölgeyi hakimiyetleri altında bulundurmak için yoğun saldırılar yapan Sâsânî ordularına karşı büyük mücadeleler vermiştir. Onlarla yaptığı bu mücadelelerde aile fertleri de dahil ülkesi büyük zarar görmüş, ama o yine de mücadeleyi bırakmamış, Sâsânî ordularını defalarca hezimete uğratmıştır²⁰⁷. İslâm orduları önünden kaçarak topladığı birliklerle tekrar tekrar geri dönüp Müslümanlarla savaşan Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd nihayet Merv civarında 31/651 tarihinde öldürülünce²⁰⁸ Sâsânîler ebediyen tarih sahnesinden çekilmiş, böylece Sâsânîler'in Kuzey Azerbaycan'ı istila etme girişimleri de son bulmuştur. Ancak bu sefer de topraklarını süratli bir şekilde ele geçirmekte olan İslâm ordularına karşı acil önlem alması gerekiyordu. Bunun için Bizans İmparatoru II. Konstant'tan (20 – 47/641 – 668) yardım isteyerek Bizans'ın himayesine girmek istedi. Bölgedeki çıkarlarını gözetken, özellikle Bizans'ın doğu bölgelerini güvence altına almak zorunda olan imparator da bunu kabul etti. Onunla yaptığı görüşmelerle 33/654 yılında bu anlaşmayı pekiştirdi. Fakat Kuzey Azerbaycan'daki (Albanya/Arran) dahili siyasî kargaşa sebebiyle bu girişim çok da sonuç vermedi. Diğer taraftan kuzeyden, yani Kafkaslar'dan bölgeye hücumla başlayan Hazarlar ülkeyi talan ediyor ve her şeyi yakıp yıktıktan sonra geri çekiliyorlardı. Böyle bir durumda Bizans İmparatoru herhangi bir yardımda bulunmayıp Cavanşir'in durumu kendisinin kontrol etmesini istiyordu²⁰⁹. Nitekim Cavanşir 662'de tek başına ordusu ile Kür çayını geçip Hazarlara büyük bir darbe indirdiyse de 664-665

²⁰⁶ Belâzûrî, *Fütûh*, 286-287; İbnü'l-Esîr, II, 480.

²⁰⁷ Memmedov, s. 260-262; Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 73-74; Demir, s. 36-38.

²⁰⁸ Taberî, IV, 293-296; İbnü'l-Esîr, III, 14-18.

²⁰⁹ Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 74-75; Gurbanov, "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan", s. 127-128.

tarihinde bu sefer Kür çayını geçip Aras nehrine kadar Albanya topraklarını çiğneyen ve bölge halkını esir eden Hazarlarla ödeyeceği ağır vergi karşılığında bir barış anlaşması imzalamak zorunda kaldı²¹⁰.

Tüm bu siyasî mücadele ve oyunlardan usanarak Bizans, İran ve Hazar üçgeni arasında kalan Cavanşir, babası Varaz Grigor'un telkin ve faaliyetleri²¹¹ ile sonunda daha güçlü olan Emevi İslâm devleti ile bağlantıya geçmeye çalıştı. Onun bu adımını kuzey Azerbaycan halkı da sıcak karşılamakta idi. Çünkü uzun zamandan beri savaşımlara maruz kalmış ve ağır vergiler altında yaşamaktan bıkmışlardı. Cavanşir aynı zamanda Müslümanlarla anlaşarak, İslâm ordularının bölgeye yönelik yapacakları yeni bir hareketin de önüne geçmek istiyordu²¹². Bu nedenle de İslâm halifesine bağlı olmaya karar verdi ve iki kere Dımaşk'a Halife Muaviye'nin sarayına gitti. Yapılan siyasi görüşmeler neticesinde Cavanşir Hilafet makamı ile olan ilişkisinde barışçıl bir yol izlemesi gerektiğini anladı. Çünkü Hilafet orduları Bizans'tan daha güçlüydü ve ayrıca Ermenistan'ın Araplar tarafından ele geçirilmesi onun Bizans'la olan bütün bağını koparmıştı. 667 yılında yapılan ilk görüşmede Cavanşir Hilafete vassal bir devlet gibi bağlanmak istediğini belirtti ve bu Muaviye tarafından kabul edildi²¹³. Muaviye'nin bu politikasında hem ülke içindeki hem de sınırlarda yaşanan hadiselerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Ali ile aralarında yaşanan olaylar ve Doğu Roma ile devam eden çarpışmalar Muaviye'yi Kafkasya'daki problemleri anlaşma yoluyla bertaraf etmeye sevk etmiştir²¹⁴.

Cavanşir'in Muaviye ile ikinci görüşmesi 670'te Muaviye'nin onu Dımaşk'a davet etmesi ile gerçekleşti. Bu görüşmede Muaviye ona güney Azerbaycan'ın (Atropatene) da yönetimini vermek istediğini belirterek büyük iltifat etmiş, ancak Cavanşir bu teklifi reddederek kendi bölgesinden alınan verginin azaltılmasını talep etmiştir. Muaviye de bu talebi yerinde bularak

²¹⁰ Velihanlı, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, 22; Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 76-77.

²¹¹ Cavanşir'in babası Varaz Grigor, Müslümanların güney Azerbaycan topraklarını fethetmeye başladığı zamanlar Albanya/Arran valisi olup oğlu Cavanşir Sâsânî ordularında emrindeki Azerbaycan askerleri ile Müslümanlara karşı başarılı bir komutan olarak savaşıyordu. Varaz Grigor oğlunun savaşlarda gösterdiği bu başarı ve elde ettiği tecrübe ile Albanya bölgesini yöneteceğinden emin olunca oğlu Albanya'ya dönünce makamını oğlu Cavanşir'e bıraktı. Ancak İslam orduları süratli bir şekilde Kuzey Azerbaycan topraklarında ilerlemeye başlayınca oğlunun Müslümanlarla mücadelesine karşı çıkmış, Müslüman Araplarla iyi ilişkiler kurulmasının iyi olacağını savunmuş ve oğluna Müslümanlarla birlikte hareket etmesini tavsiye etmiştir. Nitekim Cavanşir Müslümanlarla mücadele ederken babası ondan habersiz Müslüman Araplara tabi olmuştu (Velihanlı, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, 21 Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 73; Demir, s. 36, 41).

²¹² Gurbanov, "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan", s. 128.

²¹³ Demir, s. 43-44.

²¹⁴ Köse, s. 323.

Kuzey Azerbaycan bölgesinden alınan vergilerin 1/3 oranında hafifletilmesini emretmiştir²¹⁵. Muaviye'nin Cavanşir'e büyük iltifat edip onun "Arranşah" ünvanı ile hilafet merkezine bağlı hükümdarlığının devam etmesine izin vermesinde önemli bir unsur da muhtemelen Muaviye'nin Cavanşir'in gücünü kullanarak ülkesinin kuzey sınırlarını o sıralar İslam topraklarına saldıran Bizans ve Hazarlar'a karşı korumak istemesi olmalıdır²¹⁶.

Neticede Muâviye devrinde Kuzey Azerbaycan (Albanya/Arran) İslâm devletine bağlanmış, dolayısıyla bölgede İslâm hâkimiyeti sağlanmış oldu. Bölge bir ara Hazarlar tarafından zaptedildiyse de Mervân b. Muhammed'in valiliği sırasında Hazarlar mağlûp edilerek tekrar İslâm hâkimiyeti altına alındı. Bu dönemde Arrân'ın sınırları Derbent ve Şamahı'dan Aras kıyılarına kadar uzanıyordu. Hatta Tiflis de Arrân'a dahildi²¹⁷.

Bölgenin Müslüman hâkimiyetine girmesiyle idari, iktisadi, zirai ve kültürel alanlar başta olmak üzere pek çok alanda değişiklikler meydana geldi. Ticaret yollarının oluşmasıyla birlikte yeni yerleşim yerleri de kuruldu. Ayrıca İslam fetihleri sırasında gerek savunma amaçlı gerekse imar amaçlı pek çok kale ve şehir imar edildi²¹⁸.

Müslümanlar fethinden itibaren Kuzey Azerbaycan/Arran'ı imar edip bölgede İslâm'ın yayılması için yoğun çalışmalar yaptılar. Bölgenin merkezi Berdea fethinden (25/646) itibaren Müslümanların o yöredeki en müstahkem şehri olma vasfını daima korudu²¹⁹. Hz. Ali'nin bölgeye atadığı vali Eş'as b. Kays'ın bölgede yaptığı düzenleme ve imar faaliyetlerinden sonra Muâviye'nin Azerbaycân valiliğine getirdiği Abdülazîz b. Hâtim b. en-Nû'man da bölgede önemli imar faaliyetleri gerçekleştirip bölgenin İslamlaşmasına önemli katkıda bulundu. Nitekim o, Kuzey Azerbaycan-Ermenistan sınırlarındaki Debîl şehrini yeniden kurdu. Burasını surlarla tahkim etti ve camisini genişletti. Ayrıca o en-Neşevâ (Nahçıvan) şehrini de tekrar kurdu ve merkez şehir Berdea'yı tamir ettirip yapılarını yeniledi. Ardından etrafındaki hendekleri iyice kazdırıp müstahkem bir hale getirdi. Bunun yanında Berdea'nın Abdülmelik b. Mervan zamanında (65-85/685-705) Muhammed b. Mervân veya Hâtim b. en-Nu'man el-Bâhilî tarafından da yenilediği bilgisi vardır. Abdülaziz Beylekan şehrinin de yapılarını yeniledi. Çünkü bu şehirler zamanla ve savaşlarla yıkılmaya yüz tutmuşlardı²²⁰. Böylece bu bölge Bizans ve Hazarlar'ın saldırılarına karşı bir

²¹⁵ Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 75; Memmedov, *Kafkas Albaniyası*, s. 266.

²¹⁶ Demir, s. 44.

²¹⁷ Özaydın, "Arran", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 394.

²¹⁸ Köse, s. 299-300.

²¹⁹ Özaydın, "Arran", *DİA*, III, 394.

²²⁰ Belâzûrî, *Fütûh*, 288.

koruma seti oluřtururken bu devletlere karřı dzenlenecek seferlerde de askerî bir üs vazifesi görmeye bařladı.

Ayrıca Müslümanlar güney Azerbaycan'da olduđu gibi fethettikleri kuzey Azerbaycan topraklarına da Müslüman aileler yerleřtirmeye bařladılar. Fethedilen diđer bölgelerde olduđu gibi İslâm'ın yayılması ve hâkimiyeti için ele geçirilen bu bölgelere Müslümanların yerleřtirilmesi bir zaruret. Çünkü İslâmiyet'in yayılması, kültür ve medeniyetinin benimsetilmesi sadece fetihle olmuyordu. Zaten Müslümanlar fethettikleri bölgelerde gerek Hristiyan, gerek Yahudi, gerek Zerdüřt ve gerekse Mecusi olan halklarının dinlerine müdahale etmiyor, onları inançlarında hür ve serbest bırakıyorlardı. İslâm'ın bir barıř, selamet ve kurtuluř dini olduđunu diđer halkların anlaması, ancak Müslümanların yařantıları, örnek halleri ve tatbikatlarının yerli halk tarafından görülmesi ve onlarla iç içe yařamalarıyla gerçekteşebilirdi. Zaten İslâmiyet'in diđer toplumlar tarafından kabulü ve yayılması genelde böyle olmuřtur²²¹. Bunun için Utbe b. Ferkad'ın Azerbaycan halkıyla yaptıđı anlařmada Azerbaycan ahalisine yanlarına uğrayan Müslüman ve Müslüman askerleri bir gün ve gece barındırıp onlara rehberlik hizmeti vermelerini řart kořmasında²²² onların İslâm'ı ve Müslümanları yakından tanımaları ve kendi istekleri ile İslâm'a girmelerini hedeflemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ayrıca Azerbaycan cođrafyasına ilk yerleřen Müslümanlar arasında birçok sahabenin de bulunması bölgenin İslamlařmasında ayrı bir önem arz etmektedir. Hem Azerbaycan'a yönelen İslam ordularına eşlik edip fetihlere katılan hem de bölgeye yerleřtirilen Müslümanlar arasında yer alan bu sahabeler Allah'ın dinini yaymak ařkı ile yoğun řekilde bir İslamî tebliđ ve irřad faaliyetine giriřmişlerdir. Bu sahabeler Azerbaycan'ın güneyinden Derbend'e (Bâbu'l-Ebvâb) kadar Azerbaycan řehir ve bölgelerine gitmişler, İslâm'ı kendi benliklerinde hakkıyla yařayarak yoğun tebliđ ve irřad faaliyetleri sonucunda birçok insanın isteyerek ve süratli bir řekilde İslâm'a girmesini sađlamışlardır²²³.

Müslüman Arap kabilelerinin Azerbaycan'a göçleri ve yerleřmeleri sonucu bu bölge öncekinden daha farklı görünüm kazanmaya bařladı. Bu sadece imarda, yeniden yapılanma ve gelişimde deđil, ülke insanların İslâm dinini kabul etmeleriyle inanç, düşünce, dil ve etnik olarak da kendini gösterdi. İslâm'ın getirdiđi sıcak ortam burada yerli halkla Araplar arasında sıkı bir kaynařmaya neden oldu. Nitekim hâlâ bugün Azerbaycan'da Arap ismini

²²¹ Şükrî Faysal, *el-Müctemeâtu'l-İslâmiyye fi'l-karni'l-evvel*, Beyrut, 1973, s. 31, 210; Gurbanov, "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan", s. 129, 132.

²²² Taberî, IV, 155.

²²³ Kitapçı, *Azerbaycan-Harzem ve Türk Ođuz Boyları Arasında İslâmiyet*, s. 65-66.

taşıyan ve Arapçayı unutmayan köy ve kasabalar vardır²²⁴. Aynı zamanda hem kuzey hem de güney Azerbaycan'da seyyid ve ulema sınıfına giren Türkleşmiş Araplar da bulunmaktadır²²⁵.

Tüm Azerbaycan topraklarında İslam'ın kısa zamanda yayılmasında Müslümanların insancıl, âdil ve sulh anlaşmalarına uyan, anlaşmayı karşı taraf bozduğu halde isyanın bastırılmasından sonra intikam almak yerine eski sulh anlaşmasını geçerli kılan tavırlarının da önemli etkisi olmuştur. Nitekim hem güney hem de kuzey Azerbaycan'ın fethi ve sulh anlaşmalarında görüldüğü gibi Müslümanlar diğer milletlerin aksine fethettikleri bu bölgelerde alacakları cizye karşılığında bölge insanların canları, malları ve mabedlerine dokunmamışlar, inançları ve ibadet şekillerinde onları serbest bırakıp tüm örf-adet ve değerlerini güvence altına almışlardır.

Diğer taraftan Müslümanlar hürriyet kısıtlaması yapmadığı gibi çok vergi koyup ağır şartlar dayatarak bölge halkını kendilerinden uzaklaştırmamış veya iyice serbest bırakıp otoritelerini hafife aldirmamışlardır. Nitekim daha önce bölgede hakimiyetleri olan Bizans ve Sâsânî dönemlerindeki vergi miktarlarıyla yapılan karşılaştırmada Müslümanların daha az miktarda vergi almış olmaları ve bazı dönemlerde bunların çoğunu hediyelerin oluşturması bölge halkının İslamiyet'e geçişini kolaylaştıran önemli etkenlerden biri olmuştur. Bununla birlikte Hz. Ömer'in İslam dinini kabul etmiş olan köylüye belli süre hazineden maddi destek sağlaması da daha önce görülmemiş uygulamalar olarak halkın tevaccühünü kazanmıştır²²⁶.

C. Kuzey Kafkasya'nın fethi ve islamlaşmasında Azerbaycan'ın önemi

Güney Kafkasya bölgesi içinde yer alan ve Müslümanlar tarafından fethedilen Kuzey (Albanya/Arran) ve Güney Azerbaycan (Atropatene) bölgesi, Derbend (Bâbü'l-Ebvâb/Demirkapı) ve ötesi Kafkaslar'ın fethinde İslâm orduları için birer üs konumunda olmuştur²²⁷. Nitekim Müslüman Araplar daha Hz. Ömer döneminde Güney Azerbaycan'ı fethettikleri aynı yıl (22/643) burayı bir askerî üs olarak kullanıp güney ile kuzeyi birbirine bağlayan Hazar Denizi tarafındaki Mûkân (Muğan) bölgesi vasıtasıyla Derbend bölgesine akınlara başlamışlardır. Şöyle ki Hz. Ömer, Huzeyfe b. Yemân tarafından Güney Azerbaycan fethedilince (22/643) aynı yıl Sürâka bin Amr'ı öncü kuvvetlerinin başında Abdurrahmân b. Rebî'a olduğu halde Derbend (Bâbü'l-Ebvâb) fethine

²²⁴ Gurbanov, "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan", s. 131.

²²⁵ Togan, "Azerbaycan", *İslam Ansiklopedisi* (İA), II, 93.

²²⁶ Büniyatov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 114-115; Köse, s. 303-305.

²²⁷ Büniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 319.

göndermiştir. Güney Azerbaycan'ın fethinde önemli rol üstlenen Bukeyr b. Abdullah da öncü kuvvetler ile birlikte Sürâka'dan önce Derbend bölgesine gelmiş bulunuyordu. Huzeyfe b. Esîd el-Gıfârî ve Selmân b. Rebî'a da ordu komutanları arasında bulunuyordu. Diğer taraftan Hz. Ömer Sürâka'ya yardımcı kuvvet olarak el-Cezîre bölgesinden Habîb b. Mesleme'yi de bir orduyla bölgeye gönderdi. Öncü kuvvet komutanı Abdurrahmân b. Rebî'a Derbend'e yaklaştığında şehrin yöneticisi Şehriyâr emân dileyip onunla görüşmek istedi. Abdurrahman da bunu kabul edip onunla sulh görüşmesi yaptı. Diğer bir rivayete göre Abdurrahman onu Sürâka'ya göndermiş sulh görüşmelerini bizzat Sürâka yapmıştır. Bu görüşmede Şehriyâr çeşitli milletlerin bir arada yaşadığı bir bölgeyi yönettiğini, bu halklarla Müslümanlara karşı koyamayacağını ve karşı koymanın da bir anlamı olmayacağını, dolayısıyla ödeyeceği cizye karşılığında sulh anlaşması yapmak istediğini, fakat cizyede aşırı gidilmemesini talep etti. Bu konuyu Hz. Ömer'e yazan Sürâka Hz. Ömer'den olumlu yanıt gelince ödeyecekleri cizye karşılığında Derbend ve çevre halkları ile canları, malları ve dinlerinin (mabedlerinin) emanda olacağı garantisini ile sulh anlaşması yaptı²²⁸. Derbend'in fethinden hemen sonra Sürâka b. Amr, Bukeyr'i Mûkân'a, Habib'i Tiflis'e, Huzeyfe b. Esîd'i el-Lân'a, Selmân b. Rebî'a'yı da başka bir bölgenin fethine gönderdi²²⁹. Ordu komutanları görev yerlerine giderken Bukeyr de anlaşmayı bozmuş olan Mûkân (Muğan) üzerine gitti. Orayı tekrar ve tam olarak fethetti²³⁰. Böylece Müslümanlar Hazar denizi kıyılarından kuzeye yani Kafkaslar'a yapacakları akınları güven altına almış oldular.

Derbend'in daha Hz. Ömer zamanında 22/643 tarihi gibi erken bir vakitte fethi ile kuzey Kafkasya ve Hazar Türkleri'ne, hatta Don Volga boyları ve buralarda yaşayan Bulgarlara giden İslâm'ın fetih ve yayılış yolu açılmış oluyordu²³¹. Müslümanlar Derbend ve çevresinde bir araya gelip buralarda adaletle hükmederek bölgede İslâm'ı yaymaya başlamalarından kısa bir süre sonra Sürâka b. Amr vefat etti. Vefat ederken yerine Abdurrahmân b. Rebî'a'yı bıraktı. Hz. Ömer de bu atamayı geçerli kılıp Abdurrahman'ı Kafkaslar ve Hazar Türkleri'nin toprakları üzerine sefer yapmakla görevlendirdi. Derbend'den yola çıkan Abdurrahman Kafkasları geçerek Hazarlar'ın merkez şehri Belencer üzerine yürüdü. Bölgede Hazarlarla mücadele eden ve Belencer'in de ötesine geçen Abdurrahman zaferler ve bol ganimetlerle Derbend'e geri döndü²³².

²²⁸ Taberî, IV, 155-156; İbnü'l-Esîr, II, 430. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 155-158.

²²⁹ Taberî, IV, 157.

²³⁰ İbnü'l-Esîr, II, 430.

²³¹ Kitapçı, s. 45.

²³² Taberî, IV, 157-158; İbnü'l-Esîr, II, 431.

Hız. Osman döneminde de Abdurrahmân b. Rebî'a Azerbaycan ve Derbend bölgelerinden aldığı destekle Kafkaslar ve daha ötedeki Hazar bölgelerine seferler düzenledi. Bu seferlerinde birçok savaş yapıp önemli zafer ve ganimetlerle geri döndü. Bu seferlerin sonucunda Hazarlar büyük bir ordu ile karşısına çıkmış, şiddetli çarpışmalar sonucunda Abdurrahman şehit olmuş, sancağı kardeşi Selman b. Rebî'a almış, Selmân daha fazla kayıp vermeden orduyu geri çekip daha güneye inerek Cîlân'dan (Gilan) Cürçân'a kadar fetih hareketlerine devam etmiştir²³³.

Diğer taraftan Kuzey Azerbaycan (Albanya/Arrân) bölgesi de Kafkaslar'ın fethi ve İslamlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Müslümanların fethettiği Kuzey Azerbaycan'daki Beylekan, Şemkûr (Şemkîr) ve Kabele gibi şehirler Derbent ve Hazarlar'ın hâkimiyetindeki topraklara yapılan akınlarda önemli bir üs vazifesi görmüştür²³⁴. Hız. Osman'ın emri ile bu bölgeler üzerine seferler düzenleyip fetheden Selmân b. Rebî'a, Derbend halkı ile yaptığı anlaşmayı Derbendliler bozunca Kuzey Azerbaycan'dan aldığı askerî destekle Kafkaslar üzerine yürüdü. Derbend'i geçip Hazarlar'ın merkezi Belencer'e kadar ilerledi. Hazar Hakanı Belencer ırmağının arkasında Selmân'ı büyük bir ordu ile karşıladı. Yapılan şiddetli savaş sonucunda Selmân dört bin askeri ile birlikte şehit oldu²³⁵.

Emeviler döneminde de Kafkaslar ve ötesindeki Hazar topraklarına yapılan seferler için tüm Azerbaycan toprakları askeri bir üs olmaya devam etmiştir. Nitekim gerek Ömer b. Abdülazîz'in (99-101/717-719) bölgeye tayin ettiği Hâtim b. Nu'mân el-Bâhilî, gerek Yezîd b. Abdilmelik'in (101-105/720-724) tayin ettiği Cerrâh b. Abdülmelik el-Hakemî gerekse Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) atadığı Mesleme b. Abdilmelik, Hâris b. Amr Kafkaslar ve ötesine yaptıkları askeri seferlerinde Azerbaycan'dan aldıkları destek sayesinde Hazarlarla kimi zaman onların topraklarında kimi zaman da Azerbaycan topraklarında yoğun mücadeleler vermişlerdir. Bu mücadelelerde her iki taraf birçok kayıp vermiş kimi zaman Müslümanlar kimi zaman ise Hazarlar kazanmıştır²³⁶.

Müslüman Araplar, Büyük Kafkas sıradağlarının kuzeyindeki halkları ve kabileleri itaatleri altına almakta çeşitli zorluklarla karşılaşmışlardır.

²³³ Taberî, IV, 158-159; İbnü'l-Esîr, II, 431-432.

²³⁴ Özeydın, , "Arran", *DİA*, III, 394.

²³⁵ Belâzûrî, *Fütûh*, 287. Belâzûrî'nin kastettiği bu olay belki de yukarıda Taberî'nin zikrettiği Abdurrahman b. Rebî'a'nın şehadet olayıyla aynı şey olabilir. Çünkü biz araştırmamızda Belâzûrî'nin Abdurrahman b. Rebî'a ile ilgili böyle bir olaydan bahsettiğini tespit edemedik.

²³⁶ Bu mücadeleler hakkında geniş bilgi için bkz. Belâzûrî, *Fütûh*, 289-291; Taberî, VI, 553-554; VII, 54, 67, 70-71, 88, 90, vd.; İbnü'l-Esîr, IV, 315, 360-362, 378, 380, 383, 389, 391, 393-395, 403, 406-407, 433, vd.; İbn Kesir, XIII, 40, 60-61, 65, vd.

İslâmiyet'in Kafkasya'nın özellikle doğu kısmında ve Dağıstan'da yayılması, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in kardeşi Mesleme b. Abdülmelik ile Mervân b. Muhammed tarafından gerçekleştirilmiştir.²³⁷

Azerbaycan bölgesinden Derbend, Kuzey Kafkasya, ve ötesine yapılan bu seferler ve bölgedeki halklarla temas sonucunda Kafkas halkları kaçınılmaz bir şekilde Müslümanları tanımaya ve bir müddet sonra da İslâm'a girmeye başlamışlardır. Asıl olarak süreç içerisinde Azerbaycan halkıyla bu bölge halkları arasındaki yoğun ekonomik, ticarî ve ictimâî ilişkiler bölge halklarının Müslümanları ve İslâmı daha yakından tanımalarına vesile olmuştur.

Nitekim Müslümanların Azerbaycan hâkimiyetinden sonra gerek ticaret gerekse ziraat açısından bölgede büyük gelişmeler yaşandı. Her yerleşim yerinde camilerin yanında var olan pazarlarla birlikte zengin ürün çeşitliliğiyle uzak yerlerden tacirleri bölgeye çekecek ticaret merkezleri oluştu. Emeviler devrinde bölgedeki önemli şehirler yeniden imar edilirken bölge hazinesi kuzey Azerbaycan'ın merkez şehri Berdea'nın büyük Cuma camisinde muhafaza edildiğinden bu şehir bölgede önemli bir mali merkez haline gelmiş bulunuyordu. Yaklaşık iki asır sonraki İslam coğrafyacıları bile Berdea'da kurulan Kürkiy pazarının civarda önem kazanmış diğer bir pazar olan Külsere pazarına yakın büyüklükte olduğundan bahsetmektedirler. Hatta haftanın günleri sayılırken pazarın kurulduğu gün Kürkiy olarak anılırdı. Burası giderek Kafkaslar'daki birçok bölge ve şehir halkı ile tâcirleri kendisine çeken bir merkez haline geldi. Bu pazar nedeniyle şehirde pek çok otel, han ve hamam gibi kervan sahiplerine hizmet eden müesseseler kuruldu. IV/X. yüzyılın İslam coğrafyacıları da bölgenin şehir ve yerleşim yerlerine dışarıdan gelen tacirlerden, ticaret merkezlerinden ve yollarından sık sık bahsetmektedirler²³⁸.

İslâm fetihlerinden sonra Azerbaycan'ın ekonomik anlamda daha da geliştiği ve Kafkaslar'ın çekim merkezi olduğu bölgede basılan paralardan da bellidir. Nitekim Berdea, Derbent ve Şamahı'da bu dönemde darphanelerin mevcut olduğu görülür. Kuzey Azerbaycan'da (Arran) basılan ilk sikke 89/707-708 tarihlidir. Yine bölgenin önemli şehirleri Şemkir, Kabele, Beylekan veya Gence'de de sikkeler basılmıştır. Nitekim Gence'de 94/712 tarihli dirhem basıldığı bilinmektedir. Ayrıca güney Azerbaycan'ın önemli şehri Erdebil veya Merağa'da da sikkeler basılmış olabileceği tahmin edilmektedir²³⁹. İşte Azerbaycan bölgesindeki bu tür yoğun ekonomik gelişmeler vasıtasıyla gelişen ictimâî ilişkiler, henüz İslâm'a girmemiş Kafkas halklarının Müslümanları daha yakından tanımaları ve İslâm'a girmelerinde önemli bir etken olmuştur.

²³⁷ Aliev, "Kafkasya", *DİA*, XXIV, 158.

²³⁸ Köse, s. 331, 337-338.

²³⁹ Büniyatov, *Azerbaycan VII-IX*, s. 195, 205; Köse, s. 332.

D. Sonuç

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) 610 tarihinde son peygamber olarak yeryüzüne gönderilmesi sadece Arabistan coğrafyası için değil aynı zamanda tüm dünya coğrafyasında köklü değişikliklerin yaşanmasına sebep olmuştur. İslam gelmeden kısa bir süre önce gerek stratejik bir coğrafyada bulunması, gerekse siyasi ve ekonomik çıkarlar sebebiyle Doğu Roma ve Sâsânîler gibi imparatorluklar arasında hâkimiyet mücadelesinin yaşandığı Azerbaycan toprakları da kısa sürede bu değişimden üst seviyede etkilenmiştir. Nitekim Rasululah'ın (s.a.v.) vefatının üzerinden daha 10-12 yıl geçmeden 642-643 gibi çok erken bir zamanda Azerbaycan coğrafyası son ilâhi din olan İslam'la tanışmış, Azerbaycan halkı bu dine girmeye ve hayatlarını bu din ile şekillendirmeye başlamışlardır.

Azerbaycan'ın fethi ile ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte, bu rivayetlerden anlaşıldığına göre Hız. Ömer döneminde daha 18/639 yılından itibaren güney Azerbaycan'a (Atropatene) keşif seferleri düzenlenmeye başlamış, Hız. Ömer 21/642 tarihinde sahabeden Utbe b. Ferkad ve Bukeyr b. Abdullah'ı Azerbaycan'ın fethi için görevlenmiştir. Onların bölgede İsfendiyâr komutasındaki birlikler ile yaptıkları ve sonra barışla birçok bölgeyi ele geçirdikleri bu fetihler kalıcı değil, yoklama ve keşif karakterli fetihler olmuştur. Ancak Nihavend savaşından sonra Kufe valiliğine atanan Muğire b. Şu'be'nin emrinde Azerbaycan valiliği ve fetihlerine atanan Huzeyfe b. Yemân tarafından güney Azerbaycan 22/643 tarihinde kesin bir şekilde fethedilmiştir. Bu fetih hareketi daha önce bölgeye gönderilen Bukeyr b. Abdullah, Utbe b. Ferkad ve bölgeye yardıma gönderilen Simâk b. Hareşe el-Ensârî ile pekiştirilmiştir. Her ne kadar Hız. Osman döneminde birkaç defa bölge halkı ayaklanıp barış anlaşmasını bozsa da Müslümanlar kısa süreli askerî müdahalelerle bu ayaklanmaları bastırmışlardır. Ancak Hız. Osman ve özellikle Hız. Ali döneminde önemli sayıda Arap Müslüman ailelerin bölgeye yerleştirilmesi ile güney Azerbaycan halkı İslâm'ı yakından tanımaya başlamış ve süratle bu dine girmeye başlamışlardır. Nitekim Hız. Ali döneminde bölge halkının önemli bir kesiminin Müslüman olduğu, onlar için camiler yaptırıldığı, Erdebil başta olmak üzere şehirlerin bir İslâm şehri haline dönüştüğü görülmektedir.

Müslümanların kuzey Azerbaycan (Albanya/Arran) topraklarını fethi ise Hız. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Selmân b. Rebî'a ve Habib b. Mesleme'nin Gürcistan ve Ermenistan bölgeleri üzerinden sefer düzenlediği Kuzey Azerbaycan büyük oranda 25/646 yılında fethedilmiştir. Mehraniler sülalesinden bölge (Albanya) valisi Cavanşir'in gerek Doğu Roma'dan yardım alarak gerekse kendi gayretleri ile Müslümanlara karşı direnmesi sonucu Azerbaycan halkı defalarca ayaklanmıştır. Özellikle Hız. Osman ve Hız. Ali döneminde

Müslümanların kendi aralarında yaşadıkları siyasî mücadeleler kuzey Azerbaycan'daki birçok bölgenin elden çıkmasına yol açmıştır. Ancak vali Cavanşir'in gerek Doğu Roma'dan ümidini kesmesi, gerekse Hazarlar'ın kuzeyden ülkesine verdiği tahrip ve yağmadan usanması, aynı zamanda mücadele yılları içinde Müslümanları daha yakından tanıyıp İslam devletinin hakimiyeti altına girmekten daha iyi bir seçeneğinin olmadığını anlaması ile Kuzey Azerbaycan Muaviye zamanında yani Emeviler'in ilk döneminde kesin olarak İslâm hakimiyetine girmiştir. Cavanşir de yerel yönetici olarak "Arranşâh" ünvanı ile makamında bırakılmış, bölgenin iç işleri ve vergilerin toplanmasında Müslümanlara karşı sorumlu olmuştur.

Güney Azerbaycan'da olduğu gibi kuzey Azerbaycan'da (Albanya/Arran) İslâm'ın yayılmasında bölgeye yerleşen Arap Müslümanların önemli etkisi vardır. Çünkü bu Müslümanlar İslâm'ın esenlik, huzur, güven ve adalet dini olduğunu kendi yaşantıları ile ortaya koyarak Azerbaycan halkının bu dini benimsemesinde rol modellik üstlenmişlerdir. Ayrıca tüm Azerbaycan topraklarında İslâm'ın yayılmasında gerek İslam fetih ordularında yer alan gerekse bölgeye yerleşen sahabelerin ve onların İslâm'ı temsil eden örnek hayatlarının önemi büyüktür. Müslümanların gerek sulh şartlarına sâdık kalması, gerekse halka ağır değil hafif vergiler koyması ve ayaklanan halktan intikam almak yerine ayaklanma bastırılınca yine aynı sulh şartlarını geçerli kılması hatta sulh şartlarını hafifletmeleri Azerbaycan halkının İslâm'a girişini süratlendiren ve kolaylaştıran diğer unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Neticede 705 yılına kadar devam eden süreçte gerek İslam fetihleri gerekse tebliğ faaliyetleri ile İslâmiyet Azerbaycan'da en yaygın din haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak da Azerbaycan'ın sosyal, kültürel, siyasî ve etnik yapısında önemli değişiklikler meydana gelmiştir.

Müslümanlar tarafından fethedilen tüm Azerbaycan toprakları Derbend (Bâbu'l-Ebvâb) ve ötesi Kafkaslar'ın fethinde İslâm orduları için bir üs konumunda olmuştur. Müslümanlar daha güney Azerbaycan'ı fethettikleri 22/643 tarihinde güney ile kuzeyi birbirine bağlayan Hazar Denizi tarafındaki Muğan bölgesini ele geçirerek Derbend bölgesine akınlara başlamışlar ve aynı yıl Süraka b. Amr'ın komutasındaki İslâm orduları ile Derbend'i fethetmişlerdir. Süraka'dan sonra Abdurrahmân b. Rebî'a gerek Hz. Ömer gerekse Hz. Osman döneminde Derbend'i bir üs olarak kullanıp Hazarlar'ın hakimiyetindeki kuzey Kafkasya bölgesi üzerine fetih seferleri düzenlemiş ve birçok başarı elde etmiştir. Bu arada kuzey Azerbaycan'ın Beylekan, Şemkîr ve Kabele gibi şehirleri de kuzey Kafkasya bölgesine yapılan akınlarda önemli bir üs vazifesi görmüş, Selmân b. Rebî'a bu bölgeden aldığı askeri güçle Hazarlar üzerine başarılı seferler gerçekleştirmiştir. Emeviler döneminde de Azerbaycan vasıtasıyla Kafkaslar ve ötesine yapılan fetih hareketlerinde Hazarlarla yoğun

mücadeleler yaşanmıştır. İslâmiyet'in Kafkaslar, özellikle doğu Kafkasya kısmında yayılması, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde (105-125/724-743) Azerbaycan ve çevre bölgelere vali olarak atanan Mesleme b. Abdülmelik ve Mervân b. Muhammed tarafından gerçekleştirilmiştir.

Azerbaycan bölgesinden Derbend, Kuzey Kafkasya ve ötesine yapılan bu seferler ve bölgedeki halklarla temas sonucunda Kafkas halkları kaçınılmaz bir şekilde Müslümanları tanımaya ve bir müddet sonra da İslâm'a girmeye başlamışlardır. Özellikle İslâm hakimiyeti ile sağlanan huzur ve asayiş ortamında Azerbaycan şehir ve bölgelerinde sağlanan kayda değer mimarî, ticarî ve zirâî gelişme bölgeyi diğer Kafkas halkları için cazip bir çekim merkezi haline getirmiştir. Süreç içerisinde Azerbaycan halkıyla bu bölge halkları arasındaki yoğun ticarî ilişkilerin vesile olduğu ictimâî ilişkiler bölge halklarının Müslümanları ve İslâmı daha yakından tanımalarına ve İslâm'a girmelerine vesile olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Aliev, Saleh Muhammedoğlu, “Kafkasya”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, İstanbul 2001, s. 158-160.

Baleyev, Aydın, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1993.

Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892): *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ' – Ömer Enis et- Tübbâ', Beyrût 1987.

Buniyatov, Ziya Musa, “Azerbaycan”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV, İstanbul 1991, s. 317-322.

....., *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, Bakü, 1989.

Duman, Eşref, *Azerbaycan'a Yönelik İlk İslami Fetihler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum 2008.

Fayda, Mustafa, *Halid b. Velid*, İstanbul 1990.

Faysal, Şükrü, *el-Müctemeâtu'l-İslâmiyye fi'l-karni'l-evvel*, Beyrut, 1973.

Gurbanov, Abbas, *Abbasiler Döneminin İlk Asırlarında Azerbaycan (132-232/750-847)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2007.

....., “Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan'ın Siyasi Tarihine Genel Bir Bakış (10–132/632–750)” *İstem*, Yıl: 5, Sayı: 9, Konya 2007, s. 123 – 136.

Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el- (ö. 387/997), *Mefâtihu'l-ulûm* (nşr. G. Van Vloten), E.J. Brill, 1968.

Halife b. Hayyât (ö. 240/854), *Târih*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993.

İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed (ö. 367/977'den sonra), *Sûretu'l-arz*, Beyrut ty.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (ö.354/965):

es-Sîratü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefâ, Beyrût 1987.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 774/1372) : *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhin et-Türkî, I-XXI, Dâr-ı Hicr 1998.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebûl Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232): *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, I-XI, Beyrut 1987.

İpek, Ali , “Azerbaycan Tarihine Giriş”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı:156, Haziran 2005, s. 41-74.

İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Fârisî (ö. 346/957, *Mesâlikü'l-memâlik*, Beyrut, 1997.

Kitapçı, Zekeriya Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet, Yedikubbe Yayınları, Konya 2005.

Köse, Bayram Arif, “İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbasilere Müslümanların Güney Kafkasya Politikalarına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler”, *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Vol. 2, Kafkasya Özel Sayısı, 2017. s.297-342.

Memmedov, T.M., *Kafkas Albanıyası İlk Orta Asırlarda*, Bakü, 2006.

Memmedova, Feride, *Azerbaycan'ın Seyasi ve Tarihi Coğrafyası*, Bakü 1993.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966) : *Kitâbü'l-bed'i ve't-târîh*, nşr. Cle'ment Huart, I-VI, Paris 1899-1919.

Mukaddesî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Beşârî (o. 380/990), *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (nşr. M. Mahzum), Beyrut 1987.

Özaydın, Abdülkerim, “Arran”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 394-395.

Piriyev, Vaqif, *Azerbaycan'ın Tarihi Siyasi Coğrafyası*, Bakü, 2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922) : *Târîhu'r-rüsûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, I-XI, Kâhire ty.

Togan, A. Zeki Velidi, “Azerbaycan”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, II, İstanbul, 1986, s. 91-118.

....., A. Zeki Velidi, “Azerbaycan Etnografisine Dair”, *Azerbaycan Yurt Bilgisi (AYB)*, İstanbul, 1932.

Velihanlı, Naile, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan (Arap-İslâm İlk Yürüyüşleri)*, Bakü 1993.

Ya'kûbî, İbn Vazıh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer (ö. 292/905'ten sonra), *Kitâbü'l-büldân* (nşr. M. J. de Geoje), London 1891.

....., *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut, 1993.

Yâkûtu'l-Hamevî, Şihâbuddin Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö. 629/1229) *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Dâru's-Sâdir, Beyrût 1977.

ЗАВОЕВАНИЕ АЗЕРБАЙДЖАНА И ЕГО РОЛЬ В ИСЛАМИЗАЦИИ КАВКАЗСКОГО РЕГИОНА

РЕЗЮМЕ

Будучи ареной для византийско-сасанидских войн на протяжении VI-VII веков, Азербайджан, захваченный Сасанидами, перенесшими его столицу в Ардебиль, неоднократно переходил «из рук в руки» между двумя государствами, но в итоге перешел под управление Византии в 624 году. Не прошло и 20 лет, а именно, начиная с 640 года, Азербайджан стал подвергаться нападению со стороны мусульман, выступивших в первый со смерти Пророка Хазрата Мухаммеда (с.а.в.) крупный военный поход с целью распространения ислама. За время правления Хазрата Умара в течение нескольких лет была завоевана большая часть южного Азербайджана (Атропатена), в том числе Ардебиль в 22-ом году хиджры/642 году. Во времена правления Хазрата Усмана для защиты завоеванных территорий и распространения ислама мусульмане размещали войска и расселяли исповедующие ислам народы в различных городах Азербайджана, в частности в Ардебиле. Эти народы, проживая в непосредственном контакте с местным населением, смешались с ним, и приложили огромные усилия для распространения ислама. Завоевание северного Азербайджана (Албании/Аррана) началось с 25 года хиджры/646 года в период правления Хазрата Усмана и завершилось во времена правления халифа Муавия. Как и в случае с южным Азербайджаном, мусульманские правители и народы приложили большие усилия для исламизации северного Азербайджана, в результате чего ислам распространился в регионе за очень короткое время. Переход азербайджанского народа в ислам особенно ускорился в период правления Хазрата Али. Таким образом, когда аль-Ашас ибн Кайс, которого Хазрат Али назначил наместником Азербайджана, прибыл в этот регион, он увидел, что большая часть азербайджанского народа придерживается ислама и читает Коран. По этой причине он построил мечеть в Ардебиле. А в эпоху правления Омейядов Азербайджан стал цитаделью движения по завоеванию Кавказа. Процветание азербайджанских городов в период исламского господства и их превращение в привлекательные центры торговли, а также самоотверженность и усилия азербайджанского народа сыграли важную роль в исламизации кавказского региона.

***Ключевые слова:** Азербайджан, Кавказ, Атропатена, Арран, Сасаниды, мусульмане, завоевание, Ардебиль, Хузайфа ибн аль-Яман, исламизация.*

THE CONQUEST OF AZERBAIJAN AND ITS ROLE IN THE ISLAMIZATION OF THE CAUCASUS REGION

ABSTRACT

Under the reign of the Sassanid Empire, moving Azerbaijan's capital to Ardabil, Azerbaijan had been passed over repeatedly from hands to hands between two empires, as it was the battleground for the Byzantine-Sasanian wars during the 6-7 centuries. Eventually it fell under control of Byzantine Empire in 624 CE. In less than 20 years, that is since 640 CE, Azerbaijan became subject to attacks by Muslims within the campaign to spread Islam. It was the first major campaign since the death of the Prophet Hazrat Muhammad (pbuh). During the reign of Hazrat Umar, most of southern Azerbaijan (Atropatene) was conquered in several years, including Ardabil in 22 Hijri/642 CE. During the reign of Hazrat Uthman, in order to protect the conquered territories and spread Islam even more, Muslims deployed troops and settled Islamic peoples in the cities of Azerbaijan, including Ardabil. Living closely with the local population, these people assimilated with locals and put forth tremendous effort to spread Islam. And the conquest of northern Azerbaijan (Caucasian Albania/Arran) started in 25 Hijri/646 CE during the reign of Hazrat Uthman and ended during the reign of Caliph Mu'awiya. Just like with southern Azerbaijan, Muslim rulers and peoples put in great efforts to Islamize northern Azerbaijan. As a result, Islam spread over the region in a very short time. The conversion of the Azerbaijani people to Islam was especially accelerated during the reign of Hazrat Ali. Thus, when al-Ash'ath ibn Qays, appointed as the governor of Azerbaijan by Hazrat Ali, arrived in the region, he witnessed the most of the Azerbaijani people practicing Islam and reading the Quran. For this reason, he built a mosque in Ardabil. And under the reign of the Umayyads, Azerbaijan turned into the stronghold of the campaign to conquer the Caucasus. The prosperity of Azerbaijan cities under the Islamic reign and their transformation into advantageous trade centers, as well as the dedication and efforts of the Azerbaijani people were instrumental in the Islamization of the Caucasus region.

Keywords: *Azerbaijan, Caucasus, Atropatene, Arran, the Sasanids, Muslims, conquest, Ardabil, Hudhayfah ibn al-Yaman, Islamization*

MÜASİR DÖVR MƏDƏNİYYƏTLƏR ARASI DIALOQUN AZƏRBAYCAN NÜMUNƏSİ

*t.f.d., dos. Şalalə Bağirova,
Azərbaycan Dillər Universiteti
baghirova.shalala@mail.ru*

XÜLASƏ

Azərbaycan əsrlər boyu dinlər, mədəniyyətlər və sivilizasiyaların bir araya gəldiyi məkan olmuşdur. Ölkəmiz Şərqlə Qərblə arasında yalnız coğrafi körpü deyil, həm də mədəniyyət körpüsü rolunu oynamışdır. Maraqlıdır ki, tarixən “tolerantlıq, birgəyaşayış, multikulturalizm” terminlərinin mövcud olmadığı bir dövrdə bu ideyalar ölkə ərazisində qorunub saxlanılmışdır. Təqdim olunan məqalədə birgəyaşayış prinsipləri təhlil olunmuş, Azərbaycanda mövcud olan mədəniyyətlər arası dialoqun dünya təcrübəsində tətbiqi araşdırılmışdır.

Açar sözlər: din, İslam, tolerantlıq, birgəyaşayış, mədəniyyət.

Giriş

Eyni bir ölkə daxilində müxtəlif xalqların nümayəndələri, etnik azlıqlar yaşayırsa, onların öz dili, adət-ənənəsi və mənəvi birliyinin mövcudluğu qaçılmazdır. Bu xalqlar tarixən baş verən proseslər nəticəsində öz keçmiş əlamətlərini qoruyub saxlamaqla yanaşı, qonşu xalq və millətlərdən də müəyyən əlamətlər və xüsusiyyətlər əxz edə bilərlər. Belə bir şəraitdə müxtəlif mədəniyyətlərin qorunması istiqamətində dinlər, mədəniyyətlər arasında dialoqun olması, xüsusilə əhəmiyyətlidir. Bu baxımdan, tolerantlıq, birgəyaşayış, dözümlülük ənənələrinin mövcud olduğu ölkə və ya regionun təcrübəsi nümunə kimi çıxış edir. Etnik-mədəni müxtəlifliklərin və onların əsasını təşkil edən bu dəyərlərin qorunması və inkişafı insanların hüquq və azadlıqlarının müdafiə olunmasının tərkib hissəsidir. Birgəyaşayış ənənələrini, tolerantlığı təbliğ edən ölkələrdə bu dəyərlər dövlət səviyyəsinə qaldırılaraq, ideologiyanın tərkib hissəsinə çevrilir. Belə dövlətlər sırasında Azərbaycan Respublikasının öz yeri və dəst-xətti vardır. Azərbaycan əsrlər boyu dinlər, mədəniyyətlər və sivilizasiyaların bir araya gəldiyi məkan olmuşdur. Ölkəmiz Şərqlə Qərblə arasında yalnız coğrafi körpü deyil, həm də mədəniyyət körpüsü rolunu oynamışdır. Maraqlıdır ki, tarixən “tolerantlıq, birgəyaşayış, multikulturalizm” terminlərinin

mövcud olmadığı bir dövrdə bu ideyalar ölkə ərazisində qorunub saxlanılmışdır.

Təqdim olunan məqalənin əsas istiqamət xətti müasir dövrdə Azərbaycanı təmsil edən mədəniyyətlərarası dialoqun dünya təcrübəsində yeri və tətbiqi olsa da, tolerantlıq prinsiplərini qədim dövrlərdən təhlil etməyə çalışmışıq. Bəllidir ki, tarixin müxtəlif dövrlərində Azərbaycan torpaqlarına bir sıra xalqların, etnik qrupların nümayəndələri köç etmiş, burada öz mədəniyyətlərini qoruyub saxlamış və yerli xalq tərəfindən heç bir təzyiqlərə məruz qalmamışdır. Ölkəmizin tarixi inkişaf xüsusiyyətləri, əhalinin etnik tərkibi bu ərazilərdə müxtəlif dinlərin mövcudluğuna şərait yaratmışdır.

Bu gün dünyada müharibə, terror, insan alveri, etnik təmizləmə, mühacirət problemi və bunlardan irəli gələn ayrı-seçkilik qlobal bir məsələyə çevrilmişdir. Bu problemlər dünyada insanlar arasında qorxu hisslərinin və ziddiyyətlərin yaranmasına gətirib çıxarır. Bunlar isə dözümsüzlüyə, aqressiyaya və digər neqativ hallara aparıb çıxarır. Belə problemlərin qlobal təhlükəyə çevrildiyi bir zamanda, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin yürütdüyü multikulturalizm siyasəti dünya üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycanda mövcud olan birgəyaşayışın formaları, tolerant münasibətlər ən yüksək səviyyədə qurulmuş və həyat tərzinə çevrilmişdir.

Azərbaycanda birgəyaşayış tarixən formalaşmış ənənə kimi

Azərbaycan bir çox millətlərin və dini konfessiyaların dinc yanaşı yaşamasının bariz nümunəsi olan bir ölkədir. Bunun bir neçə səbəbini qeyd etmək olar. Ölkəmiz coğrafi cəhətdən Asiya və Avropa qitələrinin sərhədində yerləşir. Tarixi Azərbaycan torpaqları qədim zamanlardan müxtəlif sivilizasiyaların kəsişməsində bərqərar olmuş və bununla əlaqədar olaraq dözümlülük burada əsrlərdən bəri formalaşan dəyərlər toplusu kimi mövcud olmuşdur. Belə bir coğrafi mövqedə, mədəniyyətlərin qovşağında mövcudluq ölkəmizdə tarixən formalaşmış tolerantlıq mədəniyyətini şərtləndirən əsas amillərdən biridir (7, s.101).

Azərbaycanın tarixi ərazilərində müxtəlif xalqların, millətlərin nümayəndələri yaşamış və onlarla birlikdə yaşayış ənənələri formalaşmışdır. Əsrlər keçdikcə bu adət-ənənələr birgəyaşayış ənənələrinə çevrilmişdir. Təkcə Quba rayonunu misal kimi göstərmək olar. Belə ki, burada azərbaycanlılarla yanaşı, kompakt halda bir neçə milli azlıq da sakindir. Bu qruplar ayrı-ayrı kəndlərdə yaşayır və hər biri də öz dilinə, mədəniyyətinə malikdir.

Ölkəmizin tarixi inkişaf xüsusiyyətləri, əhalinin milli tərkibi bu ərazilərdə müxtəlif dinlərin mövcudluğuna da şərait yaratmışdır. Bütpərəstlik, Zər-

düşümlük, Yəhudilik, Xristianlıq, İslam və bir çox başqa dini cərəyanlar ölkəmizdə müxtəlif vaxtlarda bu və ya digər dərəcədə yayıla bilmiş, bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərə bilmişdir.

İslam dininə görə, bütün insanlar və millətlər bərabərdir, ali irq, ali millət anlayışı yoxdur (2). İslam dininin irəli sürdüyü bu tolerantlıq Azərbaycan xalqına xas olan dözümlülükə ahəng təşkil edərək, daha mükəmməlləşdirilmiş və nəticədə, bu gözəl xüsusiyyət milli-mənəvi sərvətə çevrilmişdir. Bunun nəticəsidir ki, əsrlər boyu digər din və konfessiyalara aid maddi-mədəniyyət nümunələri mühafizə olunaraq qorunub saxlanmışdır. Misal üçün, Şəkinin Kiş kəndində yerləşən Alban kilsəsi dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Qafqaz Albaniyasında Xristianlığın erkən çağlarından bu kilsə fəaliyyət göstərmiş və İslam dininin yayılmasından sonra fəaliyyətini dayandırsa da, bu günümüzdə kimi gəlib çıxmışdır. Digər bir misal isə XVIII əsrdə İslam dininin ölkə ərazisində hakim qüvvə olduğu dövrdə Bakıda Atəşgah məbədinin inşa edilməsidir. Bu alov məbədi müxtəlif dövrlərdə zərdüştilər, hinduistlər, siqhlərin ibadətگاهی hesab olunmuşdur.

Azərbaycanın Qafqazın cənubunda yerləşməsi də tolerantlıq baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, Qafqaz regionu özlüyündə rəngarəng etnik tərkibə malikdir və bu xüsusiyyətinə görə, dünya üzrə ön yerlərdən birini təşkil edir. Demək olar ki, Şimali Azərbaycan ərazisi əsrlər boyu Şimali və Cənubi Qafqaz arasında bir növ “vasitəçi” rolunu oynamışdır. Bu xüsusiyyət coğrafi, iqtisadi, mədəni, mənəvi mahiyyət daşımışdır.

Eyni zamanda, Azərbaycan ərazisi Şimali Qafqaz ilə Osmanlı və İran arasında da yerləşdiyindən, tarix boyu tərəflər arasında körpü rolunu oynamışdır. Ümumilikdə, bu torpaqlar vasitəsilə Şimali Qafqazla Cənubi Qafqaz Yaxın və Orta Şərqlə birləşirdi. Misal üçün, Şimali Qafqaz xalqları İslam ölkələri ilə mədəni və ticarət əlaqələri qurmaq, habelə bu ölkələr ərazisində yerləşən müqəddəs yerləri ziyarət etmək üçün Azərbaycan ərazisindən keçib-gətmək məcburiyyətində olurdular. Belə sərhədlər Azərbaycanda tolerantlığın daha da inkişaf etməsinə zəmin yaratmış, mədəniyyətlərarası dialoqun formalaşmasına təkan vermişdir.

Azərbaycanda tolerant ənənələrin formalaşmasına təsir göstərən digər maraqlı fakt isə ölkəmizin qədim İpək yolu üzərində yerləşməsidir. İpək yolu uzaq Çindən başlayaraq Avropanın qərbinə kimi davam etmişdir. Demək ki, bu yolla ipək, müxtəlif sənət əşyaları, digər məmulatlar daşınmış və bunlarla bərabər insanlar - müxtəlif mədəniyyətlər, fərqli dinlər də səyahət etmişdir. Eyni zamanda, Avropadan, Yaxın və Uzaq Şərqdən gələn tacirlər Azərbaycan ərazisində sərbəst ticarətlə məşğul olmuşlar. Bunun nəticəsində isə Azərbaycan ərazisində yaşayan yerli əhali müxtəlif mədəniyyətlərlə ünsiyyətlərə girmiş, fərqli dini, fəlsəfi cərəyanlar və baxışlarla tanış olmuşdur. Maraqlıdır ki,

Azərbaycan tarixində hər hansı bir gəlmə tacirin, sənətkarın dini, milli, irqi ayrı-seçkiliyə görə təqiblərə məruz qalması faktı qeydə alınmamışdır.

Deyilən bu faktlara əlavə olaraq, Azərbaycan ərazisində mövcud olan yadelli sülalələrin hakimiyyətini də qeyd etmək olar. Sasanilərin və ərəb xilafətinin hakimiyyətini, ilkin Orta əsrlərdə türk tayfalarının Mərkəzi Asiyadan miqrasiyasını, monqol-tatar yürüşlərini, Osmanlı-türk və nəhayət, Çar Rusiyasının müstəmləkəçilik dövrünü misal gətirmək olar. Bəllidir ki, hər bir qalib dövlət işğal etdiyi ərazidə özünə etnik dayaq yaratmaq məqsədilə köçürmə siyasətini yürüdür. Bu baxımdan, həmin siyasətin Azərbaycanda da tətbiq olunması danılmaz idi. Bu köçürmələr nəticəsində Azərbaycan ərazisinə digər xalqların nümayəndələri, etnik və dini qrupların köçürülməsi prosesinə başlanılmış və onlar bu torpaqlarda məskunlaşmışlar. Köçürülmə prosesi nəticəsində Azərbaycan torpaqlarında məskən salan həmin qruplarla yerli xalq arasında zaman-zaman möhkəm əlaqələr formalaşmış və öz mədəniyyətlərini qoruyub saxlaya bilmişlər.

Ümumiyyətlə, tarixin, demək olar ki, bütün dövrlərində Azərbaycan torpaqlarında müxtəlif mədəniyyətlərin, dinlərin, dini-fəlsəfi cərəyanların milli dözümlülük münasibətləri qurulmuşdur. Azərbaycan ərazisində məskən salan dini-etnik qruplar, ümumilikdə, özlərini yad, gəlmə hesab etməmiş, əksinə, onların arasında yerli əhali ilə qaynayıb-qarışma, qohumluq əlaqələrinin qurulması halları yaranmışdır. Tarixin, demək olar ki, bütün dövrlərində bu torpaqlarda yaşayan digər xalqların, millətlərin nümayəndələri Azərbaycan xalqı ilə həmrəy olmuş və azadlıq, əmin-amanlıq naminə birgə çıxış etmişlər.

Sadalananlardan əlavə olaraq, Azərbaycan torpaqlarında qədim dövrlərdən yaşayan və öz varlıqlarını indiyə qədər qoruyub-saxlamış millətlərin mövcudluğunu qeyd etmək vacibdir. Bunlara ləzgilər, talışlar, yəhudilər, kürdlər və digər azsaylı milli qruplar aiddir. Maraqlı və qürurverici haldır ki, dünyanın ən qədim xalqlarından olan udinlər məhz kompakt şəkildə Azərbaycanda yaşayıb, öz varlıqlarını, mədəniyyətlərini qədim dövrlərdən bu günə kimi qoruyub saxlayırlar.

XX əsrin əvvəllərində Şərqi ilk parlamentli respublikası Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə Azərbaycan türkləri ilə yanaşı, milli mənsubiyyətdən, dilindən, dinindən asılı olmayaraq, bütün xalqların nümayəndələrinə bərabər hüquqların verilməsi dövlət səviyyəsində türk-müsəlmanlarla yanaşı, qeyri-müsəlmanlara da göstərilən hörmət və diqqətin təzahürü idi. Cümhuriyyət rəhbərliyi ölkə daxilində yaşayan bütün xalqların nümayəndələri arasında heç bir fərq qoymadan yardım göstərir, onların taleyi ilə maraqlanırdı. Onlara dövlət tərəfindən müavinətlər kəsilir, yaşayış üçün zəruri avadanlıqlar verilir, iş yerləri açılırdı. Bu münasibət qaçqın kimi Osmanlı İmperiyası, Ermənistan, Dağıstandan bura pənah gətirən bütün insanlara da şamil edilirdi. Bu baxımdan,

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövrünü insanlara qarşı dövlət səviyyəsində tolerant dəyərlərin formalaşdığı dönm hesab etmək olar (6, s.7). Lakin bəllidir ki, 1920-ci il aprel işğalı cümhuriyyətin varlığına son qoymuş və Azərbaycan ərazisi bütünlüklə sovet Rusiyasının işğalı altına keçmişdir.

Beləcə, minillər əvvəldən formalaşmış tolerant dəyərlər Azərbaycan ərazisində zaman keçdikcə, özündə yeni xüsusiyyətlər əxz etmiş və bu torpaqlarda yaşayan insanların əsas keyfiyyətinə çevrilmişdir.

Ümummillı lider Heydər Əliyev birgəyaşayışın hamisidir

Tolerantlıq Azərbaycan xalqına xas olan cəhətdir. Xalqın ruhunda tolerantlığın yüksək olması yüksək mədəniyyətin göstəricisidir. Azərbaycan Respublikası 1991-ci ildə öz müstəqilliyini əldə etdikdən sonra, xalqın damarlarına hopmuş bu mədəniyyət dövlətin əsas ideologiyasına çevrilmişdir. Bu dəyərlərin dövlət siyasətinə qaldırılmasında ümummillı lider Heydər Əliyevin əvəzsiz rolu olmuşdur.

Müasir dövrdə Azərbaycan Respublikasının əhalisinin əsas və böyük hissəsini Azərbaycan türkləri təşkil etsə də, burada digər xalqların da nümayəndələri yaşayırlar. Azərbaycan Respublikası ərazisində kompakt halında yaşayan milli azlıq, azsaylı xalq və milli azlıqlarla yanaşı, sayından asılı olmayaraq, digər xalqların nümayəndələri də yaşayır. Onların bir çoxu başqa millətlərdən olduqları kimi, müxtəlif dinlərin də daşıyıcısıdırlar. Rusların, talışların, avarların, tatarların, tatların, ukraynalıların, saxurların, gürcülərin, yəhudilərin, kürdlərin, qızların, udinlərin, xınalıqların və digər millətlərin nümayəndələrinin bu gün Azərbaycanı öz doğma vətənləri kimi qəbul etmələrində dövlətin rolu əvəzsizdir. Ölkənin milli siyasəti müxtəlif etnik qrup və dini azlıqların birgə yaşaması və dözümlülük prinsipləri əsasında müəyyən olmuşdur (4, s.8).

Azərbaycan tarixən tolerantlıq, dini dözümlülük ənənələri ilə fərqlənsə də, beynəlxalq standartlara cavab verən dövlət-din münasibətləri, tolerantlıq prinsipləri ölkədə məhz Heydər Əliyevin xidmətləri sayəsində bərqərar olmuşdur. “Azərbaycan əhalisinin çoxmilli tərkibi bizim sərvətimizdir, üstünlüyümüzdür. Biz bunu qiymətləndiririk və qoruyub saxlayacağıq” (3, s.47) deyən Ulu Öndər bütün siyasi fəaliyyətini bu sərvətin əbədi olması istiqamətinə yönəlmişdi.

Heydər Əliyevin həyata keçirdiyi uzaqgörən və məqsədyönlü siyasət nəticəsində çox mürəkkəb bir şəraitdə ölkə ərazisində insan hüquqlarının qorunması istiqamətində dini etiqad azadlığı ilə bağlı qəbul edilmiş beynəlxalq hüquqi aktlara riayət olunması, dövlət-din münasibətlərinin idarə edilməsi, konfessiyalar arasında dözümlülük mühitinin müsbət istiqamətə doğru dəyişdirilməsi, eləcə də dini, mədəni, tarixi abidələrin tikintisi, bərpası və qorunması

istiqlamətində mühüm tədbirlərin həyata keçirilməsinə başlanılmışdı. Məhz 90-cı illərin əvvəllərində - Azərbaycanın taleyinin həll edildiyi bir dövəndə Heydər Əliyev milli birlik ideyasını irəli sürmüşdü. Hakimiyyətinin ilk illərindən başlayaraq, dövlət daxilində baş verən siyasi çəkişmələrlə eyni zamanda yaranmış milli problemləri və millətlərarası dincliyi pozmağa çalışan düşmən qüvvələrin yaratdığı gərginlikləri Heydər Əliyev müxtəlif vasitələrlə azaltmağa yönəlmiş müəyyən işlər görməyə başladı (14, s.2).

Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu ideologiya bütövlükdə Azərbaycan xalqının, Azərbaycan dövlətçiliyinin yüksəlişinə aparan və multikulturalizmi dəstəkləyən Azərbaycançılıq prinsipi idi. Ümummilli Lider haqlı olaraq qeyd edirdi ki, etnik millətçilik nəhayət etibarilə, etnik separatizmə, xalqlar arasında münaqişəyə gətirib çıxarır. Azərbaycançılıq ideologiyası isə dinindən, dilindən və irqindən asılı olmadan ölkədə yaşayan bütün vətəndaşları birləşdirir.

Müasir Azərbaycanda mədəniyyətlərarası dialoqun inkişafı

Ümummilli lider Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu tolerantlıq prinsiplərinin, birgəyaşayış ənənələrinin qorunub-saxlanması bu gün Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilir. Ölkə ərazisində tolerantlıq mühitindən, onun əsasını təşkil edən amillərdən söz açarkən sosial-iqtisadi inkişaf, siyasi sabitlik xüsusilə qeyd olunmalıdır. Yəni birlik olan yerdə əmin-amanlıq, ruzi-bərəkət də olar. İlham Əliyevin dediyi kimi, “Əgər multikulturalizm iflasa uğrayıbsa, onda onun alternativini nə ola bilər? Bu da çox aydındır. Bu, ayrı-seçkilikdir, irqçilikdir, ksenofobiyadır, islamofobiyadır, antisemitizmdir” (12).

Multikulturalizm siyasətinin həyata keçirilməsi, tolerantlığın dəstəklənməsi istiqamətində Prezident İlham Əliyev beynəlxalq aləmdə nüfuzlu təşkilatlar olan BMT, ATƏT, Avropa Şurası, Avropa İttifaqı, İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı ilə əməkdaşlığa xüsusi əhəmiyyət verir. Ümumiyyətlə, cənab Prezident Azərbaycanın adları çəkilən təşkilatların qəbul etdikləri milli azlıqlarla bağlı konvensiyalara qoşulmağı vacib sayır. Buna misal olaraq, ölkəmizin “Mədəni özüniüfadə formalarının müxtəlifliyinin qorunması və təşviqinə dair” UNESCO Konvensiyasına qoşulmasını göstərmək olar. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev bu Konvensiyanın qəbul edilməsinə dair 2009-cu ilin noyabrın 26-da qanun imzalamışdır. Konvensiyaya görə, mədəni müxtəliflik dedikdə, ayrı-ayrı qrup və cəmiyyətlərin öz ifadəsini tapdığı müxtəlif formalar nəzərdə tutulur. Azərbaycanda mövcud olan çoxmədəniyyətliliyi buna misal göstərmək olar. Sübut kimi Konvensiyanın əsas məqsədlərini təsbit edən bəzi qaydaları diqqətə çatdırmaq istərdik: “Müxtəlif mədəniyyətlərin çiçəklənməsi və qarşılıqlı səmərəli tərzdə bir-birinə

sərbəst təsiri üçün şərait yaratmaq; mədəniyyətlərarası hörmət və sülh mədəniyyəti naminə bütün dünyada geniş və tarazlı mədəni mübadiləni təmin etmək üçün mədəniyyətlərarası dialoqu təşviq etmək; xalqlar arasında mənəvi körpülərin qurulması ruhunda mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqələrini inkişaf etdirmək məqsədilə mədəniyyətlərarası qarşılıqlı fəaliyyəti dəstəkləmək; bütün ölkələr, xüsusilə də inkişaf etməkdə olan ölkələr üçün mədəniyyət və inkişaf arasında əlaqənin əhəmiyyətini bir daha təsdiqləmək və bu əlaqənin əsl dəyərinin etirafını təmin etmək üçün milli və beynəlxalq səviyyədə görülən tədbirləri dəstəkləmək; dövlətlərin öz ərazilərində mədəni özünüifadə müxtəlifliyinin qorunması və təşviqi üçün uyğun hesab etdikləri siyasət və tədbirləri dəstəkləmək, qəbul etmək və həyata keçirmək kimi suveren hüquqlara malik olduqlarını bir daha təsdiqləmək; mədəni özünüifadə müxtəlifliyini qorumaq və təşviq etmək sahəsində xüsusilə inkişaf etməkdə olan ölkələrin imkanlarını genişləndirmək məqsədilə tərəfdaşlıq ruhunda beynəlxalq əməkdaşlıq və həmrəyliyi gücləndirmək (8).

Qaydalardan görüldüyü kimi, qəbul edilmiş prinsiplər Azərbaycanda mədəni-siyasi yüksəlişin əsas istiqamətverici amillərindən olan mədəniyyətlərarası dialoqlarda öz təzahürünü tapmışdır. Ümumilikdə, Konvensiyada əks olunmuş prinsiplər Azərbaycan Respublikasının həyata keçirdiyi tolerantlıq xəttinin əsas ideyasıdır.

Azərbaycanda tolerantlığın ən bariz nümunələrindən biri Bakı şəhərinin mərkəzi küçələrinin birində bu günümüzdə qədər erməni-qriqorian kilsəsinin əşyaları ilə birlikdə qorunub saxlanılmasıdır. Halbuki 1988-ci ilə qədər soydaşlarımızın öz dədə-baba yurdları olan Ermənistan ərazisində yaşamalarına baxmayaraq, müasir dövrdə bu torpaqlarda xalqımıza xas olan milli-mənəvi abidələrimizdən bir nümunə də qalmamışdır. Bunu elə işğal altında olan Dağlıq Qarabağda mövcud olan hazırkı vəziyyətə də şamil etmək olar. Ermənistandan fərqli olaraq Azərbaycan Respublikasının siyasətində vandalizm yolverilməz və qəbul edilməzdir.

Azərbaycan Respublikası bu gün birgəyaşayışa xas olan mədəniyyətlərarası dialoqların qurulduğu bir məkana çevrilmişdir. Prezident İlham Əliyev mədəniyyətlərarası dialoqu gələcək inkişaf üçün ən düzgün variant hesab edir və nəinki Azərbaycanda, eləcə də bütün dünyada tolerantlıq meyillərinin gücləndirilməsini vacib sayır. Ölkəmizin beynəlxalq və əməkdaşlıq həmrəyliyi gücləndirmək məqsədilə tərəfdaşlıq ruhunda keçirdiyi silsilə tədbirlər buna sübutdur. Bu kimi tədbirlərin həyata keçirilməsinin mühüm nümunəsi 2011-ci ildən etibarən mütəmadi və ənənəvi olaraq hər il Bakı şəhərində Bakı Humanitar Forumunun təşkil olunmasıdır. Bu forumların keçirilməsində əsas məqsəd müxtəlif dinlərin, millətlərin nümayəndələrinin, dünyaca məşhur alimlərin, ideoloqların, ictimai-siyasi xadimlərin bir araya gətirilməsindən,

tərəflər arasında anlaşmalar yaratmaqdan ibarətdir. Bu gün artıq aydındır ki, qlobal humanitar fenomen kimi Bakı Forumu nəinki baş tutub, həm də multikulturalizm fəlsəfəsinin inkişafına öz müstəsna töhfələrini verir (10, s.3).

Prezident İlham Əliyevin dini mədəniyyətin, tolerantlığın, dinlərarası və mədəniyyətlərarası dialoqun təbliğinin gücləndirilməsinə dair 2014-cü il 19 yanvar tarixli sərəncamı ilə bu sahəyə 3,0 milyon manat ayrılmışdır. Elə həmin ildə də cənab Prezidentin digər qərarı ilə Azərbaycanda multikultural dəyərləri tədqiq etmək və bu sahədə ölkəmizi beynəlxalq müstəvidə tolerantlıq mərkəzi kimi tanımaq məqsədilə mayın 15-də Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi yaradılmışdır. Belə bir mütəbər mərkəzin ölkəmizin paytaxtında təşkil olunmasını dünyanın bu sahədə tanınmış və aparıcı mütəxəssisləri yüksək qiymətləndirmişlər. Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzinin açılması Azərbaycanın multikulturalizm mərkəzinə çevrilməsini sübuta yetirən faktordur.

Bu gün Prezident İlham Əliyevin dini dəyərlərə verdiyi qiymət və əhəmiyyətin nəticəsidir ki, ölkə ərazisində müxtəlif dinlərin və konfessiyaların fəaliyyətinə dəstək göstərilir, yeni-yeni məscidlər tikilir, kilsə və sinaqoqlar təmir edilir. Ölkəmizdə rəsmi şəkildə 525 İslam, 34 qeyri-İslam təmayüllü dini icma, eyni zamanda, 11 kilsə, 6 sinaqoq fəaliyyət göstərir (13). Bununla yanaşı, qeyd etmək lazımdır ki, İlham Əliyev ölkə ərazisində fəaliyyət göstərən müxtəlif dini icmaların liderləri ilə mütəmadi görüşlər təşkil edir, onların problemləri ilə maraqlanır, tövsiyə və xahişlərini dinləyir. Diqqətəlayiq haldır ki, dövlətimizin başçısı hər il ölkənin xristian və yəhudi icmalarını dini bayramları münasibətilə təbrik edir. Ramazan bayramlarında cənab Prezident tərəfindən təşkil olunan ənənəvi iftar süfrələrində müsəlman din xadimləri ilə yanaşı, digər dini icma başçılarının da birgə iştirakı ölkə daxilində tolerant düşüncənin, birgəyaşayışın tam olaraq bərqərar olmasının bariz nümunəsidir. Bütün bu görülən işlərin nəticəsidir ki, tarixən Azərbaycanda formalaşmış birgəyaşayış, dözümlülük, tolerantlıq bu gün cəmiyyətimizi, mənəviyyatımızı səciyyələndirən gözəl ənənəyə çevrilmişdir.

Prezidentin digər göstərişi ilə 2016-cı il Azərbaycanda Multikulturalizm İli kimi qeyd olunmuşdur. Bu il Multikulturalizm İli çərçivəsində ölkəmizin hər yerində keçirilən tədbirlərlə yadda qalmışdır. İlham Əliyevin növbəti Sərəncamı ilə 2017-ci ilin İslam Həmrəyliyi İli kimi elan olunması bütün dünyada islamafobiyaya qarşı yönəlmiş əhəmiyyətli addım kimi qiymətləndirilə bilər.

Bütün bu sadalanan tədbirlərdən əlavə olaraq, ölkəmizdə Avropa və İslam Həmrəylik Oyunlarının təşkili Prezident İlham Əliyevin bütün dünyada tolerantlığın təmin olunması, İslam həmrəyliyinə gücləndirilməsi, İslam dəyərlərinin müdafiəsi istiqamətində etdiyi çağırışların əməli işdə sübutudur.

Xüsusilə qeyd etmək vacibdir ki, Azərbaycan tolerantlığının dünya səviyyəsində tanınmasında ölkənin birinci xanımı, YUNESCO-nun və İSESCO-nun xoşməramlı səfiri, vitse-prezident Mehriban xanım Əliyevanın da müstəsna rolu var. Mehriban xanımın rəhbərlik etdiyi Heydər Əliyev Fondu dövlətin multikulturalizm və tolerantlıq siyasətinin təbliğ və təşviqi, bu sahədə müxtəlif layihələrin gerçəkləşdirilməsi istiqamətində mühüm işlər görür, beynəlxalq müstəvidə tanınan elm, mədəniyyət xadimlərinin dəvətli və iştirakçı olduğu möhtərəm tədbirlər, konfranslar keçirir.

Bu gün dövlət səviyyəsində dini, milli dəyərlərin qorunub saxlanması, inkişaf etdirilməsi istiqamətində məqsədyönlü siyasətin nəticəsi olaraq, ölkəmiz dini dözümlülük, birgəyaşayış səviyyəsinə görə tolerantlıq nümunəsi hesab edilir və Asiya, Avropa ölkələrinin əksəriyyətini qabaqlayır. Tolerantlığın, mədəniyyətlərarası dialoqun Azərbaycan nümunəsi beynəlxalq konfransların, forumların əksəriyyətində müzakirə edilir. Bütün bunların nəticəsidir ki, bu gün Azərbaycan tolerantlıq, mədəniyyətlərarası dialoq baxımından beynəlxalq səviyyədə öz töhfələrini verməklə yanaşı, dünyanın multikulturalizm mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir.

Nəticə

Mədəniyyətlərarası dialoqun inkişafı, dözümlülük, tolerantlıq sülh istiqamətində demokratik dövlətin konsepsiyasıdır. Mədəni müxtəliflik, birgəyaşayış ənənələri Azərbaycanda qədim köklərə malik olaraq uzun inkişaf yolu keçmişdir. Bu gün isə bu dəyərlər dövlət siyasətinə, həyat tərzinə çevrilərək müasir Azərbaycan cəmiyyətində inkişaf edir. Bunun nəticəsidir ki, ölkəmizdə dini və milli dözümlülük yüksək səviyyədə mühafizə və təbliğ olunur. Azərbaycan Respublikası bütün xalqların, bütün din və konfessiyaların nümayəndələrinin mehriban, vahid ailə kimi yaşadığını bütün dünyaya sübut edir və bu baxımdan dünyanın nadir ölkələri sırasındadır.

Tolerantlıq Azərbaycanda qədim tarixi köklərə malik olub, uzun inkişaf yolu keçmiş və zəngin ənənələrə, möhkəm ictimai dayaqlara malikdir. Hazırda isə müasir Azərbaycan cəmiyyətində inkişaf edir və dövlət səviyyəsində dəstəklənməklə dünyaya örnək olan yaşayış tərzinə çevrilmişdir. Dövlətimiz müxtəlif millətlərin, mədəniyyətlərin, dinlərin nümayəndələrinin azad və dinc yaşamaları istiqamətində müxtəlif tədbirlər görür, məscidlərin, kilsələrin, məbədlərin, müxtəlif tarixi abidələrin qorunub saxlanması istiqamətində bir sıra layihələr həyata keçirir. Məhz Azərbaycan cəmiyyətinə xas olan tolerantlıq, mədəniyyətlərarası dialoqun yaratdığı ab-hava birgəyaşayışın inkişafının nəinki ölkəmizdə, eləcə də beynəlxalq aləmdə inkişafı üçün nümunədir. Bəllidir ki, Azərbaycan, artıq beynəlxalq aləmdə tolerantlıq, dözümlülük,

multikultural prinsiplərə tamamilə riayət edən dövlət kimi tanınır. Bunun nəticəsidir ki, son illərdə ölkəmiz ərazisində keçirilən beynəlxalq tədbirlər, eləcə də davamlı olaraq paytaxt Bakıda hər il təşkil olunan beynəlxalq humanitar forumlar çoxmədəniyyətlilik və bundan irəli gələn mədəniyyətlərarası dialoq, birgəyaşayış, tolerantlıq, dözümlülük, multikulturalizmin Azərbaycan nümunəsinin dünya səviyyəsində tanınmasına sübutdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev Kamal // Azərbaycanca radio və televiziya məkanı da milli və dini azlıqlar üçün açıqdır”. Xalq cəbhəsi qəzeti, 5 fevral, 2016.
2. Abdullayeva S. // Azərbaycanca kilsələr: dini dözümlülüğün uzunömürlü şahidləri. 525-ci qəzet. 11 dekabr, 2012.
3. Azərbaycan multikulturalizmi. Tolerantlıq. Prezident kitabxanası.
4. Azərbaycanın etnik mənzərəsi: narahatçılığa əsas varmı? - III yazı. 24.07.2012. Modern.az.
5. Ağayev Etibar // Çoxmillətlik Azərbaycanın böyük sərvətidir. Məsəvi. 27 fevral, 2012.
6. Bağırova Şəlalə. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə himayədarlıq və səhiyyənin təşkili. Bakı, 2019.
7. İsmayılov Gündüz. Tolerantlıq: bildiklərimiz və bilmədiklərimiz. Bakı, 2014.
8. Qurbanlı Mübariz // Tolerantlığın Azərbaycan modeli dünyada ən mükəmməl nümunədir. Yeni Azərbaycan. 2016, 22 iyun.
9. “Mədəni özünüifadə müxtəlifliyinin qorunması və təşviqi haqqında” Konvensiyanın təsdiq edilməsi barədə Azərbaycan Respublikasının Qanunu.
10. Məmməd zadə İlham // Multikulturalizm fəlsəfi problem və ideologem kimi. Xalq qəzeti. 2014, 15 avqust.
11. Mürvətqızı Sevinc. Heydər Əliyev Azərbaycan multikulturalizminin siyasi banisidir. 525.az.
12. Niftiyev Niyaz // Heydər Əliyev və milli azlıqlar siyasəti. Kaspi qəzeti. 9 may, 2013.
13. Novruzov Siyavuş // Azərbaycan tolerantlığının tarixi-ictimai əhəmiyyətləri. Xalq qəzeti. 15 dekabr, 2016.
14. Orucov Hidayət. Heydər Əliyev və Azərbaycanda milli siyasət. Bakı-2001.

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ПРИМЕР МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА СОВРЕМЕННОГО ПЕРИОДА

РЕЗЮМЕ

На протяжении веков Азербайджан являлся местом, где объединялись религии, культуры и цивилизации. Длительное время наша страна играла роль не только географического, а также культурного моста между Востоком и Западом. Интересно, что исторически эти идеи развивались и сохранялись по всей стране, когда еще не было терминов толерантность, сосуществование, мультикультурализм. В данной статье проанализированы принципы сосуществования, исследованы применения межкультурного диалога, существующего в Азербайджане, на мировой практике.

Ключевые слова: религия, ислам, толерантность, сосуществование, культура.

Assoc. Prof. Shalala Baghirova

EXAMPLE OF MODERN-DAY AZERBAIJANI INTERCULTURAL DIALOGUE

ABSTRACT

Azerbaijan has been a place where religions, cultures and civilizations coexisted peacefully for centuries. Our country played not only the role of a geographical bridge between East and West, but also a cultural connection. Interestingly, when the terms of tolerance, coexistence and multiculturalism did not exist historically, the ideas were present in the country. The presented article analyzes the principles of coexistence, examines the application of intercultural dialogue in Azerbaijan in the world practice.

Keywords: religion, Islam, tolerance, togetherness, culture

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТРАДИЦИЙ И ИСЛАМА

*Ольга Павлова,
кандидат педагогических наук, доцент,
Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация
os_pavlova@mail.ru*

РЕЗЮМЕ

В статье описываются результаты кросс-культурного эмпирического исследования ценностных ориентаций мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа. В исследовании приняли участие 727 респондентов, из них 470 адыгов (435 респондентов идентифицировали себя как кабардинцы, 35 – как черкесы), 132 карачаевца, 125 балкарцев. Для изучения использовались следующие методики: методика измерения культурных ценностных ориентаций Ш. Шварца, методика измерения ценностей Ш. Шварца на индивидуальном уровне, методика «Этническая аффилиация» Г.У. Солдатовой. На основании полученных данных сделан общий вывод о высокой значимости коллективистических ценностей для мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа, и одновременно значимости ценностей Самостоятельности и Мастерства. Требуется дальнейшего изучения анализ исламского фактора в формировании ценностных ориентаций молодежи, в частности динамики соотношения коллективистических и индивидуалистических ценностей, а также изменение баланса типов коллективизма (паянности или связанности с группой).

Ключевые слова: ислам, мусульмане, молодежь, Северо-Западный Кавказ, ценностные ориентации, этноаффилиативные тенденции, коллективизм.

Введение

Российская мусульманская умма представлена разнообразными этническими группами, исповедующими ислам. По разным оценкам мусульманами в России являются от 5 [5, с. 95] до 11% населения [1, с. 109]. Это народы Поволжья и Урала (татары, башкиры и др.), Северного Кавказа (чеченцы, ингуши, народы Дагестана, карачаевцы, кабардинцы и др.). Кроме того, мусульманами по вероисповеданию является большинство мигрантов в России: таджики, узбеки, киргизы и др.

Северный Кавказ – наиболее густонаселенный регион России, в котором проживает около 15 млн. человек; это своеобразная мозаика народов: согласно переписи 2010 года жители этого региона относятся к более чем 80-ти национальностям, большинство из которых исповедуют ислам. Карачаевцы и балкарцы являются единым народом, большая часть которого проживает на территории Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии, где они являются титульными этносами. Согласно переписи населения 2010 года карачаевцами себя идентифицировали 218 403 человека, балкарцами – 112 924 человека. Таким образом, общая численность карачаево-балкарского этноса на сегодняшний день составляет 331 327 человек. Этнонимами карачаевцев и балкарцев являются: *къарачайлыла* (карачаевцы), *малкъарлыла* (балкарцы), *таулула* (букв. «горцы») [2, с. 92]. Кроме того, карачаевцы и балкарцы проживают в различных регионах России и за рубежом.

Адыги (самоназвание *адыгэ*, иноназвание *черкесы*) относятся к абхазо-адыгской языковой семье, в состав которой входят пять языков: абхазский, абазинский, кабардинский, адыгейский, и убыхский (ныне мертвый язык, т.к. недавно скончался последний убых). Согласно переписи населения 2010 года численность адыгов в России около 714 845 человек (адыгейцы – 124 835 человек, кабардинцы – 516 826 человек, черкесы – 73 184 человек); проживают они в основном в Кабардино-Балкарской Республике, Карачаево-Черкесской Республике, Республике Адыгея и Краснодарском крае. По всему миру в настоящее время, согласно данным представителей адыгской диаспоры, проживают около 7,5 млн. адыгов²⁴⁰, переселившихся из России в разное время, в основном в годы Кавказской

²⁴⁰ Режим доступа <http://argumenti.ru/society/n278/95807/> (дата обращения 14.07.18)

войны (1753-1864 годы)²⁴¹. Все эти народы принадлежат к автохтонным народам Северного Кавказа и имеют этноним «адыгэ», иноназвание «черкесы». Все вышеперечисленные народы исповедуют ислам суннитского толка, и принадлежат к ханафитскому мазхабу.

Изучение основных черт этноценностных ориентаций крайне информативно, так как именно они выражают как общественные идеалы, так и детерминируют поведение отдельных представителей этноса, отражаясь во всех сферах их жизни.

Психологические исследования, направленные на изучение ценностей и ценностных ориентаций – это работы большого числа ученых, которые начались с исследований К. Клакхона и Ф. Стробека [18], продолжились в работах М. Рокича, который определил основные направления изучения ценностей на индивидуальном уровне, в частности как руководящих принципов жизни человека [20]. Дальнейшие исследования ценностей культуры и изучение их влияния на различные сферы жизни людей отразились в изучении «Культурных синдромов» Г. Триандисом [15], измерениях культур Г. Хофстеде [4], во «Всемирном обзоре ценностей», начатом Р. Инглхартом [4], в «теории социальных аксиом» М. Бонда и К. Леунга [4].

Но, безусловно, наиболее масштабным подходом, положенным в основу множества исследований по всему миру, целью которых является изучение культурных ценностных ориентаций, являются исследования Ш. Шварца [17, 21-26]. По мнению Шварца, культурные ценности определяют способы решения различными обществами базовых проблем регулирования человеческой деятельности; этими способами культуры отличаются друг от друга. Социумы сталкиваются с решением следующих проблем: степенью независимости/зависимости от группы, необходимостью обеспечения социально ответственного поведения и необходимостью регулировать отношения людей к природному и социальному окружению. Согласно такому подходу Шварц предложил объединять культурные ценности вдоль биполярных осей: «Принадлежность – Автономия (интеллектуальная и аффективная)»; «Иерархия – Равноправие»; «Мастерство – Гармония». С его точки зрения, ценностную структуру характеризует относительная стабильность [4]. Однако, те изменения, которые

²⁴¹ Даты Кавказской войны приведены в соответствии с представлениями о ее продолжительности самих адыгов; тяжелейшим последствием войны стало мухаджирство – вынужденное массовое переселение черкесов в Турцию и другие мусульманские страны.

происходят в современном мире, отражаются и в ценностной структуре обществ.

Индивидуальный подход Ш. Шварца связан с выделением типа мотивации, в котором отражаются ценности личности, имеющие общую цель [21]. Взяв за основу ценности, которые выделили другие исследователи в разных религиозных и этнических культурах, Шварц описал 10 типов мотивации человека: Самостоятельность (Self-Direction), Стимуляция (Stimulation), Гедонизм (Hedonism), Достижение (Achievement), Власть (Power), Безопасность (Security), Конформность (Conformity), Традиция (Tradition), Благожелательность (Benevolence), Универсализм (Universalism).

Шварцем и Билски [21] была разработана и эмпирически доказана теория отношений между разными типами мотивации, которые могут либо противоречить друг другу, как, например, ценности Конформность и Стимуляция; или согласованны: Достижение и Гедонизм.

Мусульманская молодежь Северного Кавказа имеет много общих черт, обусловленных спецификой исповедуемой ими религии, но вместе с тем, нельзя представлять мусульманские этносы как единый социум. В каждом регионе, где проживают мусульмане, сложилась своя специфика религиозных практик; кроме того, степень включенности мусульман в исповедуемую ими религию значительно колеблется. В связи с этим у мусульманской молодежи могут по-разному формироваться и ценностные ориентации. Эмпирическое изучение ценностных ориентаций этносов Северо-Западного Кавказа проводилось З.Х. Лепшковой, В.Н. Галяпиной, Н.М. Лебедевой [19]; Р.Р. Накоховой [6], Ф.О. Семеновой [11], А.Н. Таттарко [14], Ф.Х. Хубиевой [16] и др. Однако, на наш взгляд, проблемы дифференцированного анализа ценностей мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа, принадлежащей к различным этническим группам (адыги, карачаево-балкарцы), представляются нам актуальными и недостаточно изученными.

Цель настоящего исследования – изучить этническую специфику ценностных ориентаций индивидуального и культурного уровней адыгской, карачаевской и балкарской молодежи и соотнести ее с нормами исламской этики.

Исследование было проведено в 2013-2015 гг. на общей выборке 727 респондентов, из которых 470 адыгов (435 респондентов идентифицировали себя как кабардинцы, 35 – как черкесы), 132 карачаевца, 125 балкарцев; выборка была представлена молодежью до 25 лет (см. табл. 1).

Как видно из общей характеристики выборки, участники исследования, объединенные нами в группу «адыги», были представлены в подавляющем большинстве кабардинцами (так они обозначили свою этническую принадлежность в анкетах). В свою очередь, карачаевцев и балкарцев среди наших респондентов было примерно поровну. Основываясь на результатах наших предыдущих исследований [7], в которых эмпирическим путем были обнаружены различия между ответами карачаевцев и балкарцев (последние по ряду параметров оказались ближе к кабардинцам, чем к карачаевцам; это же подтвердили на дискуссионных площадках наши интервьюеры), в данной статье мы приводим результаты психологических тестов отдельно по карачаевцам и балкарцам.

Респонденты, принявшие участие в исследовании, – это студенты университетов Республики Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесской Республики. Со студентами и слушателями исследование было организовано в университетах, в свободное от занятий время.

Таблица 1

Характеристика выборки исследования

Этническая группа	N	Пол		Возраст (медиана)
		Мужчины	Женщины	
Адыги	470	83	387	21,2
Карачаевцы	132	56	76	21,8
Балкарцы	125	34	91	22,0
Всего	727	173	554	

В исследовании использовались следующие методики: методика измерения культурных ценностных ориентаций Ш. Шварца [3, с. 421-427], методика измерения ценностей Ш. Шварца на индивидуальном уровне [3, 427-435], методика «Этническая аффилиация» Г.У. Солдатовой [13, с. 193-194]. Распределение ответов было получено с помощью статистического пакета SPSS for Windows 18.0.

Результаты исследования

Результаты измерения культурных ценностных ориентаций

Обратимся к результатам, полученным в ходе проведения исследования.

Таблица 2

Наиболее предпочитаемые ценности респондентов

Адыги		Карачаевцы		Балкарцы	
Ценности	среднее	Ценности	среднее	Ценности	среднее
Уважение родителей, старших	6,31	Защита семьи	6,46	Уважение родителей, старших	6,21
Защита семьи	6,25	Уважение родителей, старших	6,42	Защита семьи	6,17
Мир на земле	6,03	Самоуважение	6,10	Социальный порядок	6,14
Верность	5,97	Здоровье	6,09	Здоровье	6,10
Здоровье	5,97	Смысл жизни	6,07	Самодисциплина	6,01
Настоящая дружба	5,94	Настоящая дружба	6,01	Мир на земле	5,97
Самоуважение	5,88	Мир на земле	5,97	Уважение традиций	5,96
Чистоплотность	5,84	Честность	5,96	Чистоплотность	5,95
Смысл жизни	5,80	Верность	5,94	Самоуважение	5,85
Честность	5,80	Вежливость	5,89	Настоящая дружба	5,85

Как видно из табл. 2, в десятку наиболее предпочитаемых ценностей всех групп респондентов вошли и расположились на первых местах

ценности **Принадлежности**: защита семьи, уважение родителей, старших. Для молодежи Северо-Западного Кавказа среди важнейших групповых ценностей также оказалось *здоровье*. Кроме того, у всех групп респондентов в первой десятке оказались такие ценности как *мир на Земле* и *настоящая дружба*.

Анализ эмпирических данных по наименее значимым ценностям респондентов представлен в табл.3.

Таблица 3

Наименее предпочитаемые ценности респондентов

Адыги		Карачаевцы		Балкарцы	
ценности	среднее	ценности	среднее	ценности	среднее
Власть	2,16	Власть	2,61	Власть	2,00
Влияние	3,57	Влияние	3,41	Влияние	3,34
Единство с природой	3,83	Потакание себе	3,74	Единство с природой	3,88
Отвага	3,86	Единство с природой	4,04	Отвага	3,95
Авторитетность	4,08	Удовольствие	4,15	Авторитетность	4,03
Разнообразие жизни	4,09	Разнообразие жизни	4,25	Потакание себе	4,16
Потакание себе	4,22	Отвага	4,28	Умеренность	4,23
Духовная жизнь	4,22	Наслаждение жизнью	4,32	Разнообразие жизни	4,26
Умеренность	4,23	Умеренность	4,36	Творчество	4,38
Довольство своим местом в жизни	4,24	Чувство принадлежности	4,44	Удовольствие	4,39

Как видно из табл. 3, у всех групп респондентов наименее предпочитаемыми оказались ценности **иерархии** – *власть, влияние*, а также *авторитетность*. Кроме того, среди наименее предпочитаемых ценностей

выделились ценности *аффективной автономии* – *потакание себе, отвага*, (у всех групп респондентов); *удовольствие, разнообразие жизни* (*карачаевцы и балкарцы*), *наслаждение жизнью* (*карачаевцы*). При этом важно отметить, что в последней десятке ценностей у адыгской молодежи оказалась *духовная жизнь*. У всех групп респондентов в последнюю десятку наименее предпочитаемых ценностей вошла ценность *принадлежности* – *умеренность*.

Согласно концепции Ш. Шварца был проведен сравнительный анализ блоков ценностей. Распределение ценностей по блокам обнаружило следующие результаты (см. табл. 4):

Таблица 4

Средние значения по блокам культурных ценностей респондентов*

Группы ценностей	Адыги	Ранг	Карачаевцы	Ранг	Балкарцы	Ранг
Принадлежность	5,99	2	6,17	2	6,39	2
Иерархия	5,00	7	5,26	7	5,07	7
Гармония	5,92	3	6,07	4	6,07	4
Равноправие	6,55	1	6,61	1	6,78	
Интеллектуальная автономия	5,78	5	5,87	5	5,98	
Аффективная автономия	5,46	6	5,38	6	5,62	
Мастерство	5,90	4	6,08	3	6,17	

Для удобства анализа мы рассмотрели ранговую структуру ценностей. Анализ средних значений по блокам ценностей показал приоритет таких ценностных блоков как

- *равноправие* (*равенство, социальная справедливость, верность, честность, полезность, ответственность*).
- *принадлежность* (*социальный порядок, уважение старших, уважение традиций, безопасность семьи, самодисциплина, вежливость, национальная безопасность, взаимоуслужливость, сохранение своего публичного образа, обязательность, благочестие, чистоплотность*).

*Различия статистически не значимы

Равноправие и *Принадлежность* оказались на первом месте среди всех групп ценностей молодежи Северо-Западного Кавказа.

- *мастерство* оказалось на третьем месте у карачаевцев и балкарцев (*выбор собственных целей, достижение успеха, независимость*).

- *гармония* (*мир на Земле, мир прекрасного, защита окружающей среды*) расположилась на третьем месте у адыгской молодежи, а у карачаевцев и балкарцев – на 4 месте.

В целом анализ продемонстрировал схожесть структуры блоков культурных ценностей всех респондентов.

Результаты измерения ценностей на индивидуальном уровне
Таблица 5

Ранжирование значений по блокам индивидуальных ценностей респондентов

Ранг	Адыги	Карачаевцы	Балкарцы
1	благожелательность 2,6	самостоятельность 2,7	благожелательность 2,7
2	универсализм 2,5	благожелательность 2,5	самостоятельность 2,6
3	самостоятельность 2,4	универсализм 2,5	универсализм 2,6
4	безопасность 2,3	безопасность 2,4	традиции 2,5
5	конформность 2,2	конформность 2,4	безопасность 2,4
6	традиции 2,2	традиции 2,3	достижения 2,3
7	достижения 2,2	стимуляция 2,3	конформность 2,2
8	стимуляция 2,0	достижения 2,2	гедонизм 2,2
9	гедонизм 1,8	гедонизм 1,8	стимуляция 2,2
10	власть 1,3	власть 1,5	власть 1,5

Анализ табл. 5 показывает, что ведущими мотивами у балкарцев и адыгов являются **Благожелательность, Самостоятельность и Универсализм**, которые принадлежат к разным мотивационным типам: **Самостоятельность** обусловлена потребностью индивида быть независимым, а **Благожелательность**, напротив, способствует поддержанию и повышению благополучия окружающих. **Универсализм**, по мнению Ш. Шварца, связан с пониманием, благодарностью, терпимостью и поддержанием

благополучия людей и природы. Согласно концепции Шварца, **Универсализм** и **Благожелательность** относятся к блоку ценностей **Самопреодоления** или **Выхода за пределы Я (Self-Transcendence)**, а Самостоятельность – группе ценностей **Открытости изменениям (Openness to Change)**.

Наименьшую значимость продемонстрировали мотивы власти и гедонизма, что полностью совпало с результатами по измерению культурных ценностных ориентаций.

Результаты измерения этноаффилиативных тенденций

Изучение этноаффилиативных тенденций молодежи проводилось с помощью методики «Этническая аффилиация». Этноаффилиативный мотив – это стремление к общности со своей этнической группой. «Выраженность этноаффилиативных тенденций предполагает склонность следовать правилам, нормам и целям своей этнической группы» [13, с. 32]. В зависимости от степени выраженности этноаффилиативных тенденций Г.Триандис [27, с. 395-415] выделил два типа личностей: аллоцентрические личности, которые более нуждаются в групповой поддержке, свои собственные цели подчиняют групповым, ориентированы на группу и считают себя продолжением группы, а группу – продолжением себя, и идеоцентрические личности, которые в групповой поддержке нуждаются в меньшей степени, не подчиняют свои цели групповым, и не идентифицируют себя с группой [27]. Триандис и его коллеги рассматривали аллоцентризм-идеоцентризм как проявления на личностном уровне коллективизм и индивидуализма. Анализ ценностных суждений, представленных в данной методике, позволил выделить аллоцентрические и идеоцентрические личности среди наших респондентов (см. табл. 6).

Таблица 6

Результаты измерения этноаффилиативных тенденций (в %)

	Адыги	Карачаевцы	Балкарцы	Значимость различий (p)
Аллоцентрические личности	72,7	84,5	77,2	0,002
Идеоцентрические личности	26,3	19,1	18,1	0,000

Анализ результатов методики показал яркую выраженность этно-аффилиативных тенденций всех групп респондентов. При этом наименьшее число аллоцентрических личностей среди адыгов, а наибольшее число – среди карачаевцев. В среднем по выборке около 78,1% респондентов – это аллоцентрические личности, для которых характерна сильная идентификация со своей этнической группой, а также превалирование групповых целей над личными. Аллоцентрические личности – это те, кто никогда не забывает о своей национальности, кто стремится поддерживать обычаи и традиции своей этнической группы, придерживается ее норм и правил. Превалирование в обществе аллоцентрических личностей характеризует общество как коллективистическое.

Обсуждение результатов

Итак, проведенное исследование ценностных ориентаций показало, что для молодежи Северо-Западного Кавказа характерно доминирование культурных ценностей *Равноправия и Принадлежности*, а также *Мастерства* (для карачаевцев и балкарцев) и *Гармонии* (для адыгской молодежи). Это означает, что исследуемые этнические группы характеризуются сильной групповой солидарностью, коллективистическими паттернами поведения, тесными групповыми связями, взаимопомощью и необходимостью заботиться друг о друге. Адыгскую молодежь характеризует принятие существующего мира таким, какой он есть, отсутствием желания его изменять и совершенствовать. Напротив, для карачаево-балкарской молодежи в большей степени характерно активное самоутверждение, но в соотношении с принадлежностью это направлено на достижение групповых целей.

Акцент на полюсе *Принадлежности* говорит о том, что для молодежи Северо-Западного Кавказа свойственна сильная зависимость друг от друга, сочетающаяся с неприятием неравных ролевых обязательств.

Пользуясь данными анализа, представленными в исследованиях Н.М. Лебедевой и А.Н. Татарко [4, с. 234-240], можно проследить взаимосвязь между значимостью ценностей на культурном уровне и установками на экономическое развитие и уровень психологического благополучия личности.

Высокая значимость ценностей *Принадлежности* способствует установкам на экономический патернализм, одобрение политического авторитаризма; позитивному отношению к действующим политикам. При этом ценности *Принадлежности* не способствуют психологическому благополучию и высокому субъективному экономическому статусу.

Высокая значимость ценностей *Равноправия* свидетельствует о высоком общем уровне доверия, установке на экономический патернализм, ори-

ентировке на социальное равенство, негативное отношение к дискриминации и не способствует позитивному отношению к культурному многообразию и долгосрочному планированию своей жизни. Кроме того, ценности равноправия ведут к краткосрочному планированию своей жизни.

Высокая значимость ценности **Гармония** способствует установке на экономический патернализм, высокому уровню доверия, ориентации на социальное равенство и не способствует оптимистичному прогнозу своего материального положения и позитивному отношению к действующим политикам.

Ценности **Мастерства** способствуют «общему психологическому благополучию, высокому субъективному экономическому статусу, удовлетворенности материальным положением, установке на экономическую самостоятельность, ориентации на будущее, долгосрочному планированию своей жизни» [4, с. 238].

Таким образом, изучение культурных ценностей мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа показало, что наиболее значимые для них ценности **Равноправия, Принадлежности** и **Гармонии** свидетельствуют об установке на экономический патернализм респондентов, что оказывает отрицательное влияние на экономический рост и промышленное развитие региона. В свою очередь ценности **Мастерства** способствуют установке на экономический рост, что в целом свидетельствует о противоречивости ценностной структуры респондентов.

Анализ результатов измерения ценностей на индивидуальном уровне подтвердил значимость поддержания благополучия окружающих для молодежи Северо-Западного Кавказа, и индивидуальную потребность в аффилиации с группой, что характерно для ведущего мотива **Благожелательность** (особенно у адыгской и балкарской молодежи). Вместе с тем, для молодежи также характерна **Самостоятельность** (особенно для карачаевцев), которая выражается в свободе мысли и действий, связанных с потребностью в автономии и независимости.

Вошедший в первую тройку ведущих мотивов всех групп респондентов **Универсализм** связан с универсальными потребностями в красоте, гармонии и справедливости и выражается пониманием других, благодарности, терпимости и поддержании благополучия всех людей и природы.

Анализ сочетания типов мотиваций **Самостоятельности** и **Универсализма** дает возможность комфортного и справедливого для себя и для всех существования; а сочетание **Благожелательности** и **Универсализма** способствует преодолению эгоистичных интересов.

Таким образом, с точки зрения анализа ценностей индивидуального уровня для молодежи Северо-Западного Кавказа характерно сочетание ценностей как индивидуально уровня, к которым Шварц относит **Самостоятельность**, так и группового уровня, к которым относится **Благожелательность**.

Анализ результатов изучения этноаффилиативных тенденций позволил выявить высокий уровень коллективизма респондентов, значимость аффилиации с группой, что также свидетельствует о ярко выраженных коллективистических тенденциях.

Таким образом, в целом исследование показало высокий уровень коллективизма мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа (аналогичные результаты мы получили в исследованиях на Северо-Восточном Кавказе [8-9]). С точки зрения ислама наиболее интересен, на наш взгляд, вопрос о содержательном характере коллективизма и индивидуализма. Так, по мнению А.В. Смирнова, исламское сознание «акцентированно-индивидуалистичное» [12, с. 38], которое отражается в целом ряде проявлений: индивидуальном целеполагании, ответственности только за свои поступки и невозможности коллективной ответственности; спасение личности также индивидуальное, а не коллективное [12, с. 38]. При этом исламской этикой коллективность поощряется и приветствуется, в частности в поддержании родственных связей, выполнении коллективных религиозных ритуалов (пятикратной молитвы). «Коллективность как связанность-с-другими принципиально отличается от коллективности как спаянности. Первая выстраивается на основе индивидуальности, после задания и конструирования индивидуального поступка, тогда как вторая включает индивидуально продуманный поступок» [12, с. 38].

В данной выборке наиболее высокий уровень исламской религиозности демонстрируют представители карачаевской молодежи [7], согласно нашим исследованиям. Именно у карачаевской выборки мы обнаружили наиболее характерное сочетание индивидуалистических и коллективистических ценностей на культурном (**Принадлежность** и **Мастерство**), а также индивидуальном уровне (**Самостоятельность** и **Благожелательность**). Можно сделать предположение, что высокий уровень исламской религиозности позволяет сохранять баланс между ценностями группы и индивидуальным развитием и самоопределением, а отказ от эгоистических интересов способствует наиболее благоприятному взаимодействию с окружающими, что тесно связано с нормами исламской этики. Борьба со своим «нафсом» («эго») как преодоление эгоистических потребностей – важнейшая задача мусульманина. В Священном Коране (сура 79 «Ан-Нази'ат», аяты 40-41) сказано означающее: «Тому же, кто боялся отчета перед своим Господом и запрещал своему нафсу следовать страстям, воистину, пристанищем будет Рай»²⁴². Пророк Мухаммад говорил: «Три вещи являются гибелью: жадность, которой повинуются; страсть, за которой следуют; и восхищение человека самим собой» [10].

²⁴² Режим доступа <http://obislame.info/aktualnoe/chto-takoe-nafs-ego-vidy-i-kak-s-nimborotsya.html> (дата обращения 18.07.2018).

Выводы

Проведенное исследование ценностных ориентаций мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа (адыгов, карачаевцев и балкарцев) позволяет сделать следующие выводы:

1. Ценностная структура мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа характеризуется значимостью таких ценностных блоков, как: **Принадлежность**, **Равноправие**, а также **Гармония** и **Мастерство**. Для адыгов, балкарцев и карачаевцев наиболее значимыми ценностями являются ценности **принадлежности**: *социальный порядок, уважение родителей, старших, уважение традиций, защита семьи, самодисциплина, вежливость, национальная безопасность, взаимоуслужливость, обязательность, благочестие, сохранение своего публичного образа, чистоплотность*, **равноправия**: *равенство, социальная справедливость, верность, честность, полезность, ответственность*, а также **мастерства**: *независимость, выбор собственных целей, умелость, достижение успеха* (в выборке карачаевцев и балкарцев) и **гармонии**: *мир на Земле, мир прекрасного, защита окружающей среды* (в адыгской выборке).

2. Изучение уровня индивидуальных ценностей показало значимость мотивационных блоков **Благожелательности**, **Универсализма** и **Самостоятельности**.

3. Изучение этноаффилиативных тенденций показало их яркую выраженность по всех группах наших респондентов, что свидетельствует о том, что современная северокавказская молодежь – это аллоцентрические личности, для которых характерна выраженная идентификация со своей этнической группой, превалирование групповых целей над личными, что характеризует культуры Северного Кавказа как коллективистические.

4. Полученные результаты обнаруживают схожие тенденции в характеристике этнических ценностей респондентов, при выделении отдельных специфических черт.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать общий вывод о высокой значимости коллективистических ценностей для мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа, и одновременно значимости ценностей Самостоятельности и Мастерства. Требуется дальнейшего изучения анализ исламского фактора в формировании ценностных ориентаций молодежи, в частности динамики соотношения коллективистических и индивидуалистических ценностей, а также изменение баланса типов коллективизма (спаянности или связанности с группой).

ЛИТЕРАТУРА

1. Зорин В.Ю. Ислам в России и формирование общегражданской идентичности. 2016; 12(3): 108-116. С. 109.
2. Каракетов М.Д. Этнонимия // Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева. Москва, 2014. С. 92-98.
3. Лебедева Н.М. Этнопсихология: учебник и практикум для академического бакалавриата. Москва: Издательство Юрайт, 2014. 647 с.
4. Лебедева Н.М., Татарко А.Н. Ценности культуры и развитие общества Москва: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2007. 527 с.
5. Мчедлова М.М. Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт. Ислам в современном мире. 2015;11(1):93-102 / <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2015-11-1-3-7><http://argumenti.ru/society/n278/95807/> (дата обращения 18.06.18)
6. Накохова Р.Р. Психология ценностных ориентаций этнофоров Северного Кавказа (на материале исследования народов Карачаево-Черкесии). Автореф. ... дисс. д-ра психол. н. Москва, 2008. 47 с.
7. Павлова О.С. Религиозная и этническая идентичность мусульман Северо-Западного и Северо-Восточного Кавказа: содержание и особенности соотношения. Ислам в современном мире. 2015; 11 (2): 75-86. <https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86>
8. Павлова О.С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. Москва: ООО «Сам Полиграфист», 2013. 558 с.
9. Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. Москва: Форум, 2012. 384 с.
10. Сахих аль-джами' ат-Табарани. 54/52, аль-Къада'и 325. 3039, 3045.
11. Семенова Ф.О. Психология женской карьеры: личностный и этнический модусы: монография : в 2 ч. Ч. 2. Ростов н/Д.: Изд-во РО ИПК и ПРО, 2010. 184 с.
12. Смирнов А.В. Ислам и арабо-мусульманская культура // История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. Москва: Академический проект, 2013. 255 с. С. 38.
13. Солдатов Г.У. Психология межэтнической напряженности. Москва: Смысл, 1998. 389 с.

14. Татарко А.Н. Социально-психологический капитал личности в поликультурном обществе. Дисс. ... д-ра психол. н. Москва, 2014. 403 с.
15. Триандис Г. С. Культура и социальное поведение: учебное пособие / пер. В. А. Соснин. Москва: Форум, 2010. 384 с.
16. Хубиева Ф.Х. Динамика этноценностных ориентаций в процессе адаптации студентов-карачаевцев в новой социокультурной среде. Автореф. ... дисс. канд. психол. н. Тамбов, 2010. 23 с.
17. Шварц Ш. Культурные ценностные ориентации: природа и следствия национальных различий // Психология. Журнал Высшей школы экономики, 2008. Т. 5, № 2. С. 37–67.
18. Kluckhohn C., Strodtbeck F. L. Variations in Value Orientations. Evanston, IL: Row Peterson, 1961. 437 p.
19. Lepshokova Z.H., Galyapina V.N., Lebedeva N.M. The impact of religious identity and perceived psychological closeness on parent-child value similarity in different religious contexts // Psychology. Journal of the Higher School of Economics. 2016. Vol. 13. N 2. P. 223–239.
20. Rokeach M. The Nature of Human Values. N. Y. : Free Press, 1973. 438 p.
21. Schwartz S.H. & Bilsky W. Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications // Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 58. No 5. P. 878–891.
22. Schwartz S.H. A theory of cultural value orientations: Explication and applications // Comparative Sociology. 2006 № 5. P. 137-182.
23. Schwartz S.H. & Bilsky W. Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications // Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 58. No 5. P. 878–891.
24. Schwartz S.H. Beyond individualism/collectivism: New cultural dimensions of values // Kim U., Triandis H.C., Kagitcibasi C., Choi S.-C., Yoon G. (eds.), Individualism and collectivism: Theory, method, and applications. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994. P. 85–119.
25. Schwartz S.H. Cultural value differences: Some implications for work // Applied Psychology: An International Review. 1999. 48. P. 23–47.
26. Schwartz S.H. Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries // M. Zanna (ed.). Advances in experimental social psychology. Vol. 25. New York: Academic Press, 1992. P. 1–65.
27. Triandis H., Leung K., Villareal M., Clack F. Allocentric versus ideocentric tendencies // Journal of Research in Personality. 1985, № 19. P. 395-415.

ƏNƏNƏLƏR VƏ İSLAM NÖQTEYİ-NƏZƏRİNDƏN ŞİMALİ-QƏRBI QAFQAZ GƏNCLƏRİNİN SƏRVƏT MEYİLLƏRİ

XÜLASƏ

Məqalədə Şimali-Qərbi Qafqazda müsəlman gənclərin sərvət meyillərinin kross-mədəni empirik tədqiqatının nəticələri təsvir olunur. Tədqiqatda 470 adıq (435 respondent özünü kabardalı, 35-i çərkəs kimi dərk etmişdir), 132 qaraçaylı, 125 balkar olmaqla, 727 respondent iştirak etmişdir. Tədqiqat üçün aşağıdakı metodikalar istifadə olunmuşdur: Ş.Şvartsın mədəni sərvət meyillərini ölçmə metodikası; Ş.Şvartsın dəyər ölçmə metodikası; Q.U.Soldatovanın “Etnik affiliasiya” metodikası. Əldə olunan məlumatlar əsasında kollektivist dəyərlərin Şimali-Qərbi Qafqazın müsəlman gəncləri üçün yüksək əhəmiyyəti, müstəqillik və ustalıq dəyərlərinin vacibliyi barədə ümumi nəticəyə gəlinmişdir. Gənclərin sərvət meyillərinin, xüsusilə kollektivist və fərdi dəyərlər arasında nisbət dinamikliyinin formalaşmasında İslam amilinin təhlili, həmçinin kollektivizmin növləri (qrupla həmrəylik və ya bağlılıq) arasında tarazlığın dəyişməsinin gələcəkdə tədqiq olunması tələb edilir.

Açar sözlər: İslam, müsəlmanlar, gənclər, Şimali-Qərbi Qafqaz, sərvət meyilləri, etno-affiliativ meyillər, kollektivizm.

Assoc. Prof. Olqa Pavlova

VALUE ORIENTATIONS OF THE NORTH-WESTERN CAUCASUS YOUTH THROUGH THE PRISM OF TRADITIONS AND ISLAM

ABSTRACT

The article describes the results of a cross-cultural empirical study of the value orientations of Muslim youth in the North-Western Caucasus. The research involved 727 respondents, 470 of them Adygs (435 respondents identified themselves as Kabardians, 35 - as Circassians), 132 Karachais, 125 Balkars. Due to the research needs, the following methods were used: the method of measuring the cultural value orientations and the method of measuring the values at the individual level (Value Survey by Shalom Shvartz), the “Ethnic affiliation” method by G.U. Soldatova. Based on the data obtained,

a general conclusion was made. It shows high level of collectivistic values importance for Muslim youth in the North-Western Caucasus, however, the values of Independence and Mastery are also significant. The analysis of the Islamic factor in the formation of value orientations of young people, the dynamics of the correlation of collectivistic and individualistic values as well as a dynamic of changing in the collectivism types balance (the group belonging) requires further study.

Keywords: *Islam, Muslims, youth, North-West Caucasus, value orientations, ethnic affiliation tendencies, collectivism*

OSMANLI DÖVLƏTİNİN NADİR ŞAHIN DİNİ SİYASƏTİNƏ MÜNASİBƏTİ

*t.f.d., dos. İlhami Əliyev,
AMEA Naxçıvan Bölməsi
ilhamialiyev@yahoo.com.tr*

XÜLASƏ

1736-cı ilin yanvar-mart aylarında Nadir şahın Muğanda keçirdiyi tac-qoyma mərasimi tarixə bir neçə yeniliyin yazılması ilə düşmüşdür. Bunlardan Səfəvilər dövlətinə son qoyulması, Əfşarlar sülaləsinin hakimiyyətə gətirilməsi, Nadirin dini siyasətdə dəyişiklik etmək istəyi və s. baş verənlər yeni siyasi mənzərənin yaranmasına rəvac vermişdir.

Sonuncu qeyd etdiyimiz məsələ isə Nadirin taxta çıxması ilə eyni vaxtda gündəmə gətirilmişdi. Belə ki, zahirdə özünün şah seçilməsini istəməyən Nadir xan, əslində, bir neçə şərtini ətrafındakılara qəbul etdirdikdən sonra tacqoymanı həyata keçirmişdir. Onun qəbul etdirdiyi hakimiyyətinin irsən keçməsi, Səfəvi xanədanından heç kimə etibar edilməməsi və məzhəbçiliyin aradan qaldırılması şərtlərinin ikisinin yerinə yetirilməsi öz-özlüyündə labüd idi. Yəni monarxiya dövlətində onsuz da hakimiyyət irsi keçirdi, devrilmiş Səfəvi xanədanına mənsub heç kəs, şübhəsiz ki, Əfşarların hakimiyyəti zamanı üstün tutula bilməzdi. Üçüncü şərt sünni və şiə məzhəbləri arasındakı münasibətlərdə dəyişiklik etmək məsələsi tamamilə yeni bir ideyanın gerçəkləşdirilməsi idi. Bu, həm də çətin həll ediləsi bir məsələ idi. Daxildə qəbul etdirilsə də, bunu qonşu Osmanlı dövləti ilə həll etmək ilk baxışdan mümkün sayılmayacaq bir iş idi. Yəni qurultayda Nadirin ətrafına toplaşmış yüksək vəzifəli hakimiyyət dairələri digər iki şərt kimi bu məzhəb məsələsini də qəbul etdilər. Təkcə mollabaşı Mirzə Əbülhəsən buna etiraz etmiş, bildirmişdir ki, məzhəb məsələlərində şübhəli görünən iddialar qəbul edilə bilməz və onlar möminlərin etirazı ilə qarşılaşa bilərlər. Onu tezliklə ölümə aparan bu fikirlər heç nəyi dəyişdirə bilməmişdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, məzhəbçiliyin aradan qaldırılması məsələsi ilə bağlı Nadir şahın əsas məqsədi o zaman Türk dünyasının aparıcı dövlətlərindən olan Osmanlı imperiyası ilə məzhəbçilik müharibələrinə son qoymaq, türk xalqları arasında milli və dindaxili birlik yaratmaq olmuşdur.

Mövzu ilə bağlı aparılan araşdırmalarda Osmanlı və Əfşarlar dövlətinin tarixi ilə bağlı mənbələrə istinad edilmiş, Qərb müəlliflərinin məsələ ilə bağlı fikirləri təhlil edilmişdir. Uzaqgörənliklə atılmış bu addımın gələcək üçün nəzərdə tutulduğu öz təsdiqini tapmışdır.

Açar sözlər: Nadir şah, Osmanlı dövləti, məzhəbçilik, din, siyasət, milli birlik.

Giriş

1736-cı ilin yanvar-mart aylarında Nadir şahın Muğanda keçirdiyi tac-qoyma mərasimi tarixə bir neçə yeniliyin yazılması ilə düşmüşdür. Bunlardan Səfəvilər dövlətinə son qoyulması, Əfşarlar sülaləsinin hakimiyyətə gətirilməsi, Nadirin dini siyasətdə dəyişiklik etmək istəyi və s. baş verənlər yeni siyasi mənzərənin yaranmasına rəvac vermişdir.

Sonuncu qeyd etdiyimiz məsələ də Nadirin taxta çıxması ilə eyni vaxtda gündəmə gətirilmişdi. Belə ki, zahirdə özünün şah seçilməsini istəməyən Nadir xan, əslində, bir neçə şərtini ətrafındakılara qəbul etdirdikdən sonra tacqoymanı həyata keçirmişdir. Onun qəbul etdirdiyi hakimiyyətinin irsən keçməsi, Səfəvi xanədanından heç kimə etibar edilməməsi və məzhəbçiliyin aradan qaldırılması [5, s. 82] şərtlərinin ikisinin yerinə yetirilməsi öz-özlüyündə labüd idi. Yəni monarxiya dövlətində onsuz da hakimiyyət irsi keçirdi, devrilmiş Səfəvi xanədanına mənsub heç kəs, şübhəsiz ki, Əfşarların hakimiyyəti zamanı üstün tutula bilməzdi. Amma üçüncü şərt sünni və şiə məzhəbləri arasındakı münasibətlərdə dəyişiklik etmək məsələsi tamamilə yeni bir ideyanın gerçəkləşdirilməsi idi. Bu həm də çətin həll ediləsi bir məsələ idi. Daxildə qəbul etdirilsə də, bunu qonşu Osmanlı dövləti ilə həll etmək ilk baxışdan mümkün sayılmayacaq məsələ idi. Yəni qurultayda Nadirin ətrafına toplaşmış yüksək vəzifəli hakimiyyət dairələri digər iki şərt kimi bu məzhəb məsələsini də qəbul etdilər. Təkcə mollabaşı Mirzə Əbülhəsən buna etiraz etmiş, bildirmişdi ki, məzhəb məsələlərində şübhəli görünən iddialar qəbul edilə bilməz və onlar möminlərin etirazı ilə qarşılaşa bilərlər [5, s. 302]. Onu tezliklə ölümə aparan bu fikirlər heç nəyi dəyişə bilməmişdi.

Nadirin məzhəbçilik məsələsinə tədqiqatçıların münasibəti

Qeyd etmək lazımdır ki, Nadirin məzhəbçiliyin aradan qaldırılması məsələsi ilə bağlı fikrinə tədqiqatçıların münasibəti birmənalı olmamışdır. Bəzi müəlliflər qeyd etmişlər ki, Nadir şiəliyin sünniliklə əvəz edilməsi şərtini irəli sürmüşdür [3, s. 171; 5, s. 304]. Məsələn, L.Lokart göstərmişdir ki, Nadirin bununla bağlı iddiası belə olmuşdur ki, əgər xalq bizim hakimiyyət sürməyimizi istəyirsə, adlı-sanlı əcdadlarımızın və peyğəmbərimizin böyük ailəsinin inamına zidd olan bu təlimdən imtina etməli və sünni məzhəbinin ardınca getməlidir. Belə ki, peyğəmbərin nəslindən olan İmam Cəfər Sadiqin etiqadı xalqın əsl dinidir. Onlar bunu həmin cərəyanın başçısı etməlidirlər [3, s. 171]. Müəllifin fikirləri bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edir. Yəni əgər Nadir sünniliyi qəbul etməyi və həm də İmam Cəfər Sadiqin Cəfərilik təriqətini seçilməsini

istəyirdisə, bu mümkün deyildi. Cəfərilik şiə məzhəbinin ən böyük təriqətlərindəndir. Əslində, bu məsələ ilə bağlı Nadirin fikirləri belə olmuşdu: “Şiə məzhəbi ilə yanaşı, sünni məzhəbinə də hörmət olunsun, bundan sonra Ömərə, Osmana lənət oxunmasın. Bizim dinimiz birdir. Bu məzhəbçiliyi ortaya atanlar osmanlılarla bizim aramıza nifaq toxumu səpiblər. Bundan sonra bütün bunlara son qoyulacaq, bizimlə osmanlılar arasında ixtilaf və müharibələr olmayacaqdır”. Sonda onu da bildirmişdir ki, amma İmam Cəfər Sadiqin yolunu xalq tərک etməməlidir [2, s. 213]. Əslində, Nadirin məqsədi şiəliyə son qoymaq olmamış, onun İslam qanunları baxımından daha dəqiq, Cəfəri təriqətini sünni məzhəbinin əsas 4 qolu olan hənəfi, maliki, şafei və hənəbəli təriqətləri ilə birlikdə osmanlılar tərəfindən qəbul edilməsi olmuşdur. Bununla Nadir o zaman Türk dünyasının aparıcı dövlətlərindən olan və xilafətin mərkəzi sayılan Osmanlı İmperiyası ilə məzhəbçilik müharibələrinə son qoymaq, türk xalqları arasında milli və dini daxili birlik yaratmaq istəmişdi.

Nadir şahın sülh müqaviləsi şərtləri

Elə bu məqsədlə də hələ tacqoyma mərasimi ərəfəsində Nadir Osmanlı dövləti ilə sülh müzakirələrinin aparılmasını da davam etdirdi. Bu müqaviləyə Nadir böyük əhəmiyyət verirdi. Müqavilənin bağlanması ilə o, bir tərəfdən, ölkənin qərbində və Cənubi Qafqazda əldə etdiklərini rəsmiləşdirməyə çalışır, digər tərəfdən, Osmanlı sarayı ilə daha yaxın münasibətlər qurmaq istəyirdi. Muğan qurultayının iştirakçıları qarşısında sünni məzhəbinə qarşı münasibətin dəyişdirilməsi tələbinin irəli sürülməsi Osmanlı dövləti və bütünlükdə müsəlman aləmi ilə daha isti münasibətlərin qurulmasına imkan verə bilərdi [2, s. 308]. Qurultayda Osmanlı dövləti ilə müəyyən edilmiş şərtlər daxilində sülh imzalanması qərarı qəbul edildikdən sonra həmin toplantıda iştirak edən Osmanlı nümayəndəsi Gənc Əli Paşa ilə Nadirin yeni təyin etdiyi Əbdülbaqi xan 1736-cı il mart ayının əvvəllində sultan sarayına yola salındı. O, Osmanlı sarayına Nadir şahın beş şərtini catdırmalı idi. M.H.Qüddusi yazır ki, şah Osmanlı dövlətindən beş məsələni tələb etdi:

1. Bizim xalqımız köhnə əqidəsini buraxıb haqq olan Cəfəri məzhəbini qəbul edib. Osmanlı qaziləri, alimlər və əfəndilər onu beşinci məzhəb hesab etsinlər (yəni sünni məzhəbinin beşinci qolu olaraq qəbul etsinlər).

2. Kəbədə Məscidül-Haram 4 böyük şəxsiyyətə - 4 məzhəb rəhbərinə mənsubdur. Bu məzhəbin rəhbərləri şafei rüknündə onlara şərik olublar. Onlar da ayrılıqda cəfəri (şiə) əqidəsi ilə namaz qılsınlar (yəni, Kəbədə İslamın sünni məzhəbinin dörd mehrabı olduğu üçün təklif olunurdu ki, İmam Cəfər tərəfdarları üçün də beşinci mehrab yaradılsın və Cəfəri davamçıları da Məscidül-Haramda namaz qıla bilsinlər [bax: 5, s. 309]).

3. Hər il bizim tərəfdən Məkkəyə əmirhac (zəvvarlar üçün Həcc karvanlarının başçısı) təyin olunanlara da Misir və Şam əmirhacları kimi ehtiram edilib məqsədə çatmalarına Osmanlı dövlətində də şərait yaradılsın ki, bizim hacılar rahat Kəbə ziyarətinə getsinlər.

4. Hər iki tərəfin əsirləri qeyd-şərtsiz buraxılsın.

5. Hər iki dövlətin digər dövlətin paytaxtında nümayəndə heyəti (vəkilliyi) təsis edilsin [2, s. 219; 5, s. 309].

Əbdülbaqi xan təklif edilən bu müqavilə layihəsinin müzakirəsi ilə bərabər, Osmanlı sultanına Nadirin taxta çıxması xəbərini və müqavilə imzalamağa səlahiyyətli olduğunu da catdırmalı idi. Bu səfərdə onu Mirzə Əbulqasim Kaşani və yeni baş molla olan Əli Əkbərin də daxil olduğu, bir necə nəfərdən ibarət nümayəndə heyəti müşayiət edirdi. Heyətin tərkibində din xadiminin olması Cəfəri təriqəti ilə əlaqədar yarana biləcək suallara cavab verilməsi ilə bağlı idi [11, s. 118].

Osmanlı dövlətində bu məsələ ilə bağlı müzakirələr

1736-cı ilin avqustunda İstanbula çatan nümayəndə heyətini sultan sarayı qəbul etdi. Birinci görüşdə Nadir şahın sultana, sədrəzəmə və müftiyə məktubları oxundu. Hər iki tərəfin nümayəndələri şahın irəli sürdüyü təklifləri geniş şəkildə müzakirə etdilər [8, s. 84-85]. Müzakirənin nəticələrinə görə, Osmanlı tərəfi dinlə əlaqədar Nadirin təkliflərini, yəni cəfərililiyin sünni məzhəbinin beşinci qolu olaraq tanınması və Kəbədə beşinci mehrabın yaradılmasını qəbul etməkdən boyun qaçırdılar [8, 182-183]. Yəni Osmanlı tərəfi aşağıdakı bəndlərlə razılığa gəldi:

a) Əfşarlar dövləti ərazisindən gələcək əmirhac Şam yolu ilə deyil, Nəcəf yolu ilə getsin;

b) Cəfərililiyin sünni məzhəbinin beşinci qolu olaraq qəbul edilməsi mümkün olduğu üçün “O öz məzhəbləridir, bizə zərəri yoxdur” kimi təsis edilsin. Amma Kəbədə beşinci mehrab məsələsi qəbul edilməyərək bu məsələ ilə bağlı Osmanlı nümayəndəsinin şah sarayına getməsi uyğun görülsün;

c) Üç ildən bir dəyişmək şərti ilə hər iki dövlətin paytaxtında “mir ələm” rütbəsi ilə bir konsul təyin edilsin;

d) Əsirlər sərbəst buraxılsın, bundan sonar əsirlər alınıb-satılmasın, Vətəninə dönmək istəyənlərə sərhəddə mane olunmasın;

e) İki dövlət arasında sərhad məsələsi Sultan IV Murad zamanındakı Səfəvi xanədanı ilə bağlanan müqavilə əsasında qurulsun və s. [8, s. 85; 10, s. 62].

Göründüyü kimi, Nadir şahın məzhəb və Kəbədə mehrab məsələsi ilə bağlı təklifləri qəbul edilmədi. Bu iki maddə ilə bağlı tərəflərdən heç biri

güzəştə getmək istəmədiyindən qərara alındı ki, yalnız üç maddəni əhatə edən müqavilə tərtib edilsin və bu barədə şaha xəbər çatdırmaq üçün elçi göndərilsin. Əbdülbaqi xan şahın qəbul edəcəyi təqdirdə, müqaviləni belə ixtisar edilmiş şəkildə tanımaqla razılaşdı. Tərəflər arasında 1736-cı il sentyabrın 28-də Nadirin Osmanlı dövləti tərəfindən rəsmən şah kimi tanınması, onun təklif etdiyi üç maddənin qəbul edilməsi və iki dövlət arasında sərhədlərin 1639-cu ildə bağlanmış Qəsri-Şirin sülhü ilə müəyyən edilmiş hüdudlarla olması bəndləri ilə müqavilə imzalandı [2, s. 260-261; 5, s. 315].

Osmanlı tərəfi Nadir şahın məzhəb məsələsinə dair əsas iki təklifinin qəbul edilməməsinə görə, öz nümayəndələrini onun qəbuluna göndərdi. 1736-cı il noyabrın 23-də Osmanlı nümayəndə heyəti Mustafa bəy, Məsihzadə Abdulla Əfəndi və Ədirnə qazısı İstanbuldan İsfahana yola düşdü [3, s. 183].

Osmanlı nümayəndə heyəti Nadir şahın görüşündə

1738-ci ilin mayında Osmanlı nümayəndə heyəti Nadir şahın görüşündə oldu. Mustafa paşa Osmanlı sarayının qiymətli hədiyyələrini təqdim etməklə bərabər, yazılı və şifahi mülahizələrini də Nadir şaha təqdim etdi. Osmanlı sultanı məktubunda cəfərilərin tanınması və onunla bağlı Kəbədə 5-ci mehrabın açılmasının, yəni artıq formalaşmış olan 4 rükəndə dəyişiklik edilməsinin fayda verməyəcəyindən təəssüfləndiyini bildirirdi. Əfşarlar dövləti ərəzindən gələcək zəvvar karvanları ilə bağlı Osmanlı sultanı xahiş edirdi ki, Məkkəyə doğru hərəkət zamanı Şam marşrutunun əvəzinə Nəcəf marşrutu seçilsin. Bildirilirdi ki, Şam marşrutu hərəkət üçün müəyyən çətinliklər yarada bilər. Nəcəf marşrutunun rahatlığının və əmin-amanlığının olacağına isə Osmanlı sultanı təminat verirdi [5, s. 329-330; 11, s. 146].

Nadir şah iranlı zəvvarların Nəcəf yolu ilə Məkkəyə göndərilməsinə razı oldu. Bir şərtlə ki, Bağdad onların zəvvar karvanlarının mühafizəsinə və ehtiyaclarının ödənməsinə öz köməyini əsirgəməsin. Cəfəri təriqətinin tanınması və Kəbədə 5-ci mehrabın açılması Nadir şah üçün əsas əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən biri idi. Ona görə bu məsələlərin Osmanlı sarayı tərəfindən qəbul edilməsinə yenidən cəhd göstərdi və Luristan bəylərbəyi Əlimərdan xanı, Herat müftisi molla Məhəmməd Möhsünü və Quruyan hakimi Oğuz Əli xanı öz elcisi kimi Osmanlı nümayəndə heyəti ilə birlikdə yenidən sultan sarayına göndərdi. Osmanlı sarayına olan xoş münasibətini nümayiş etdirmək üçün Nadir şah Osmanlı elcilərinə isti qonaqpərvərlik göstərdi, nümayəndə heyətinin üzvlərinə bahalı hədiyyələr bağışladı və onları ehtiramla yola saldı [5, s. 329-330]. Şah Mustafa paşa ilə sonuncu görüşü zamanı tapşırırdı ki, sultana Hindistan səfərindən qayıdıandan sonra bu məsələnin cavabını almaq istədiyini çatdırsın [3, s. 208].

Hindistan səfərindən sonra Nadir şahın elçiləri yenidən sultan sarayında

Bu görüşdən sonra, yəni elə həmin vaxt – 1738-ci ilin mayın sonlarına yaxın Nadir şah Hindistan yürüşünə çıxdı. Qalibiyyətlə apardığı bu hücumda Dehlini tutduqdan sonra, 1739-cu il aprel ayının əvvəllərində Moğol hökmdarı Məhəmməd şah onunla sülh müqaviləsi imzalamış oldu [6, s. 15-17]. 57 gün Hindistanda qaldıqdan sonra, həmin ilin mayında Dehlidən çıxan Nadir şah 1740-cı ilin mayında Nadirabada çatdı. Hindistan səfərindən qayıtdıqdan sonra şah 1736-cı il müzakirələrindən qalan iki məsələ ilə bağlı Əlimərdan xanı yenidən İstanbula göndərdi. Əlimərdan xanın yolda ikən Sivasda vəfat etməsi xəbərini eşitdiyi üçün onun yerinə Hacı xanı təyin edərək yola saldı. Hacı xan 10 fil, çoxlu qiymətli cəvahirat və geniş tərkibli nümayəndə heyəti ilə Osmanlı sarayına gəldi. Nadir şah belə bir heyəti Osmanlı paytaxtına göndərməklə öz qüdrətini – yəni 1736-cı ildən bəri çıxmış olduğu Əfqanıstan, Hindistan və Türkünstan səfərlərindən qələbə ilə döndüyünü sultana göstərmək istəyirdi. Təkcə Hindistan səfəri ilə Şərqi bu qədim ölkəsinin əfsanəvi zənginliklərinə sahib olduğunu, Şərqi və Cənub-Şərqi gələ biləcək hücumların qarşısını aldığını nümayiş etdirirdi [8, s. 90-91]. 1741-ci ilin aprel ayının əvvəllərində Hacı xan sultan sarayında təntənəli şəkildə qəbul edildi. Gətirdiyi qiymətli hədiyyələri təqdim etdikdən sonra, Hacı xan şahın məktubunu Osmanlı padşahına verdi. Əvvəlki müqavilədən qalan 5 şərtin ikisini – cəfəriyyənin sünni məzhəbinin beşinci qolu olaraq qəbul edilməsi və Kəbədə bunun üçün beşinci rüknün yaradılması məsələləri yenidən gündəmə gətirildi. Osmanlı tərəfi yenə də bu iki maddənin şəriət qanunlarına uyğun gəlmədiyini əsas gətirərək, razılıq vermədi və məktubdan Nadirin sülh, yoxsa müharibə istədiyi tamam aydın olmadığından, öz elçi heyətini qiymətli hədiyyələrlə Nadir şahın yanına göndərdi [10, s. 104-106; 3, s. 372-373].

Münif Mustafa və Nəzif Mustafa əfəndilərin rəhbərlik etdiyi Osmanlı nümayəndə heyəti 1742-ci ilin yanvar ayında Dərbənd yaxınlığında Nadir şahın qəbulunda oldular. Şaha təqdim etdikləri Sultan I Mahmudun məktubundan iki maddənin nə üçün qəbul edilmədiyini üzrlü səbəbdən aydın oldu. Göstərilən səbəblərə baxmayaraq, şah əvvəlki fikrində qalaraq, beş maddənin hamısının sultan sarayı tərəfindən tanınmadığı təqdirdə sülh şərtlərini pozacağını bildirdi [8, s. 93]. Bu zaman Nadir şah yenidən sultana məktub göndərdi. O, məktubunda bildirirdi ki, irəli sürülən təkliflər qəbul edilərsə, iki dövlət arasında birlik yarana bilər və bu təkliflərin qəbul edilməsi müsəlmanların vəziyyətinin yaxşılaşmasına xidmət edərdi. Onun fikrincə, Osmanlı sultanı İslamiyyətin xəlifəsi kimi bu məsələyə diqqətlə yanaşmalı idi. Nadir şah onu da bildirirdi ki, irəli sürülən şərtlər qəbul edilmədiyini təqdirdə, əvvəllər verdiyi

vədlərə uyğun olaraq həmin ölkənin sərhədlərinə doğru hərəkət etməli olacaqdır [5, s. 422]. 1742-ci ilin aprelinə Münif Mustafa və Nəzif Mustafa əfəndilərin gətirdiyi Nadir şahın məktubu Vəzirəzəm sarayında, böyük divanın toplantısında müzakirə edildi [10, s. 107-108].

Şahın açıq təhdidlərinə baxmayaraq, sultan sarayı öz mövqeyindən dönmədi və Osmanlı dövlətinin mövqeyini özündə əks etdirən məktubunu növbəti elçilik heyəti 1743-cü ilin əvvəlində Nadir şahı çağırdı. Məktubda Osmanlı sarayı cəfəri təriqəti barədə Nadir şahın təklifinin qəbul olunmamasına görə üzrxahlıq edir və həmin təklifin əvəzində başqa bir təklif irəli sürürdü. Budəfəki cavabında da Nadir şah Osmanlı dövlətini yeni müharibəyə hazırlamağa çağırırdı. Cavab məktubunda bildirilirdi ki, Dağıstan yürüşü başa çatdı kimi Nadir şahın qoşunları Osmanlı sərhədinə doğru hərəkətə başlayacaqdır [5, s. 423].

Nadir şahın Osmanlı dövləti ilə müharibəyə başlaması

Tezliklə Osmanlı dövləti müharibə hazırlıqlarına başladı və Nadir şahı qarşı müharibənin şəriət qanunları ilə vacib olduğunu bildirdi. Digər tərəfdən, Osmanlı dövlətinin Nadir şahın irəli sürdüyü 5 maddədən üçünü (1736) qəbul etməsi məsələsini ləğv etməsi şahı daha da qəzəbləndirdi və o da bu dövlətə qarşı dini müharibə elan etdi [8, s. 94-95].

Nadir şah 1743-cü ilin fevralında böyük bir ordu ilə (375 minlik) Bağdad istiqamətində Osmanlı üzərinə hücum etdi. Şahın əmri ilə hərbi qüvvələrin bir hissəsi Hillə, Nəcəf və Kərbəla, digər hissəsi Bəsrə, özünün rəhbərlik etdiyi seçmə birliklər isə Bağdad üzərinə hərəkət etdi [8, s. 97].

Əvvəlcə Ərol qalasını, avqustda isə Kərkükü tutdu. Orada Osmanlı sultanından belə məktub aldı ki, Osmanlı müftisi sünni məzhəbi əleyhinə olan şiələrin öldürülməsinə və ya əsir edilməsinə şəriətə uyğun hökm verib. Bundan bərk qəzəblənən şah sultanı xəlifə kimi tanımaqdan boyun qaçırdı və avqustun sonlarında Ərbili tutdu. Oradan Mosul qalası üzərinə qoşun çəkdi və sentyabrın sonlarına doğru qalanı mühasirəyə alıb fasiləsiz top atəşləri ilə hücum etdi. Qala divarlarından bəzi yerlər dağıdılsa da və qalanı ələ keçirmək mümkün hala gəlsə də, Nadir şah hücumu dayandırdı. Bu zaman şah sultandan xəbər gəldi ki, əgər o, qoşunları geri çəkərsə və əvvəlki beş təklif üzərində təkid etməsə, sülh danışıqları bərpa edilə bilər [5, s. 425-431; 6, s. 22]. Yenə də məzhəb məsələsində Osmanlı tərəfi ısrarlı idi. Nadir şah isə öz fikrindən əl çəkməmişdi. Belə ki, o, Bağdad ətrafında mübarizə apardığı vaxt vali Əhməd Paşaya göndərdiyi mesajında Osmanlı sultanına müraciətlə bildirdi ki, qəti olaraq fikrim budur ki, İmam Cəfər də İslam peyğəmbərinin nəslindəndir. Biz sizin

məzhəbin qanunlarını pozmayacağıq. Hər iki tərəf razılaşıaraq bu xüsusda sülh imzalasa, müharibələrə son qoyulacaqdır [8, s. 98].

Ölkə daxilində və xaricdə təxribətçi ziddiyyətlərin baş qaldırması Nadir şahı hücumunu dayandıрмаğa məcbur edirdi. Belə ki, Şirvanda “Sam Mirzə”, Ərzurumda “Səfi Mirzə” adlı yalançı şahzadələr Osmanlı dövlətinin gizli yardımını ilə qiyam qaldırdılar, Türkünstanda qarışıqlıq baş verdi, orduda da xəstəlik yayıldı, buna görə sultanla razılaşmalı olan şah 20 oktyabr 1743-cü ildə qoşunun irəliləməsini dayandırdı, Mosuldan Kərkükə, oradan da Qaratəpəyə gəldi. Burada onu Bağdad hakiminin nümayəndələri qarşıladılar. Bundan sonra Nadir şah qoşunlarını Qaratəpədə saxlayıb, öz qvardiyası ilə Bağdada getdi. Kazımeynə yollandı və orada İmam Museyi Kazımın və İmam Məhəmməd Tağının qəbirlərini ziyarət etdi. Sonra Əhməd paşanın verdiyi gəmidə Dəclə çayını adlayıb Əbu Hənifənin qəbrini ziyarət etdi. 1743-cü ilin noyabrın 19-da Kərbəlaya getdi, oradakı şəhidlərin qəbirlərini ziyarət etdi. Arvadı Səfəvi şahı Sultan Hüseyin qızı Raziyə bəyim şəhidlərin qəbirlərinin təmiri üçün 20 min nadiri pul verdi. Sonra Nadir şah Hilə yolu ilə Nəcəfə yollandı [2, s. 218]. Qeyd edək ki, İmam Museyi Kazımın və İmam Məhəmməd Tağının ziyarətgahları cəfərilikdə üçüncü ən müqəddəs məkan hesab edilir [12]. Əbu Hənifə isə sünni məzhəbinin ən böyük qolu olan hənəfi təriqətinin yaradıcısıdır. Eyni vaxtda hər iki məzhəbdən olan ayrı-ayrı rəhbərlərin qəbirlərini ziyarət etməsi həmin ərəfədə Nadir şahın İslamda birliyin yaradılmasına münasibətdə göstərdiyi nümunəvi jest idi.

Nadir şahın Nəcəf məclisini təşkil etməsi

Nadir şah 1743-cü il noyabr ayının sonunda Nəcəfə gəldi. Burada müqəddəs yerləri ziyarət etməklə bərabər, İmam Əli türbəsinin günbəzini qızıl lövhələrlə örtürdü və uləmələrin Nəcəf məclisini təşkil etdi [5, s. 432; 8, s. 100]. 1743-cü il dekabrın 12-də Azərbaycanın, Türkünstanın (Buxara, Bəlx), Xorasanın, Beynənnəhreyin və digər yerlərin, o cümlədən Əhməd paşanın göndərdiyi türk-ərəb ilahiyyatçısı Abdullah ibn Hüseyin əs-Süveydinin də [bax: 7, s. 72] iştirak etdiyi tanınmış din alimlərindən ibarət 70 nəfərlik bir heyətlə Nəcəfdə böyük bir məzhəb məclisi quruldu. Sünni və şiə məzhəbləri tərəfdarları olan bu alimlər arasında aparılan müzakirələrdən sonra həmin alimlər xilafeyi-Raşidin (Əbu Bəkr, Ömər, Osman) xilafətini qəbul etmək, imam Cəfər Sadiqin əqidəsinə inanmaq və hörmət etmək haqqında bir sənəd imzalayaraq möhürlədilər. Abdullah ibn Hüseyin əs-Süveydi də vasitəçi kimi sənədlərin təsdiq edilməsində iştirak etdi. Nəhayət, cəfərilərin tanınması ilə bağlı sultanın iştirakı ilə olmasa da, hər iki tərəf alimlərinin bir razılıq sənədi imzalandı [3, s. 388-389; 6, s. 22].

1744-cü ilin əvvəlində Nadir şah və Əhməd paşa Bağdad ətrafında görüşüb sülh müqaviləsini müzakirə etməyə başladılar. Razılışmaya əsasən Nadir şah Kərkük, Ərbil, Qərnə və digər tutulmuş qalaları osmanlılara qaytardı, Bəsrənin mühasirəsini dayandırdı. İmzalanmış bu razılıq sənədi ilə bağlı mənbələrdə məlumat az olsa da [5, s. 433], L.Lokardın fikrincə, şübhəsiz ki, bu sənəddə Nadirin dini tələbləri ilə bağlı heç bir yumşalma yox idi [3, s. 388]. Şahın tutduğu yerləri geri qaytarmaqda güzəştə getməsinin bir səbəbi çoxdan tələb etdiyi məzhəb məsələsinin bu razılışmada öz əksini tapması, digər səbəbi isə Əfşarlar dövlətinin şimal və şərqində baş vermiş qiyamların aradan qaldırılması ilə bağlı vaxt qazanması idi. Sultan I Mahmud şiiəliyi Osmanlı dövlətinin siyasətinə zidd sayaraq 1744-cü ilin martında bu müqaviləni təsdiq etmədi [2, s. 271]. Əslində, Osmanlı hökmdarı Nadir şahla nəinki razılığa gəlməyə çalışır, əksinə, şahın hakimiyyətinə qarşı Əfşarlar dövləti ərazisində yaşayan sünni məzhəbli bölgələrin əhalisindən bu dövlətin zəiflədilməsi üçün istifadə edirdi. Osmanlı dövləti Nadir şahın dini siyasətinə qarşı bu mövqedən çıxış etməyə 1743-cü ilin əvvəllərindən başlamışdı. Belə ki, yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, həmin vaxt Şirvanda özlərini Səfəvi şahzadəsi adlandıran, əslində, osmanlıların hazırladığı yalançı I, II və III “Sam Mirzə”lər şahə qarşı üsyan qaldırmışdılar [6, s. 23]. Nadir şah bu üsyanları yatırırsa da, 1743-cü ilin sonunda Osmanlı tərəfi Səfi Mirzə adlı başqa bir yalançı “şahzadə”ni, yəni Məhəmmədəli Rəfsəncani adlı bir nəfəri şah Sultan Hüseynin oğlu adlandıraraq hakimiyyətini tanıdılar və onu Nadirə qarşı mübarizəyə qoşdular [10, s. 110-111; 6, s. 23]. Bundan sonra Diyarbəkir, Mosul, Van və digər bölgələrin valiləri ilə yanaşı, Qars paşasına da taxtın Səfəvi iddiaçısı Səfi Mirzəyə kömək göstərmək əmri göndərildi. Bu əmrə uyğun olaraq, Qars valisi Əfşarlar dövləti ilə sərhəddəki tayfa başçılarına, nüfuzlu şəxslərə Səfi Mirzənin tərəfindən çıxış etməklə bağlı üsyana çağıran məktublar göndərdi [3, s. 410-411; 8, s. 98].

Son döyüşlərin heç nəyi dəyişməməsi

Bu xəbər Nadir şahə çatdıqda o, sultanın Əhməd paşa ilə gəldiyi razılığa münasibət bildirməsini gözləyirdi. Bundan qəzəblənən şah Qars paşasına sülh müqaviləsinin müzakirə edildiyi vaxtda bu təxribatı törətdiyinə görə müharibəyə hazır olması mesajını göndərdi [2, s. 271]. Ardınca Nadir şah qoşunu ilə Naxçıvandan keçərək, Göyçə yaylağına gəldi və sonra Arpaçayın 6 fərsəngliyində olan bir ərazidə düşərgə saldı. Şah qoşunların yüklərini və təchizatını orada qoyub, 1744-cü il iyulun 30-da Qarsə yetişdi və onun əmri ilə Qars qalası mühasirəyə alındı. Şah qoşunları burada Osmanlı qüvvələri ilə gərgin döyüşlərdə hər dəfə qalib gəlsə də, qalanın alınması baş tutmadı. 1744-cü il

oktyabrın 9-da Nadir şah mühasirəni dayandırdı, Axalkələk və Ahısqa istiqamətində hərəkət edərək Bərdəyə gəldi [5, s. 436]. Bu ərəfədə Səfi Mirzə yaxalandı. Şah onun bir gözüne mil çəkdirərək, Qars sərəsgəri Əhməd paşaya göndərirdi, lakin o, yolda öldü [8, s. 104].

1744-cü ilin dekabrında Nadir şah Dağıstana hücum etdi və 1745-ci ilin əvvəllərini Dağıstanda baş qaldıran qiyamların yatırılması və bu bölgənin tam itaət altına gətirilməsi ilə məşğul oldu [6, s. 23].

1745-ci ilin əvvəllərində Osmanlı dövləti Nadir şahla müharibə üçün hazırlıq işləri apardı və böyük bir ordu təşkil etdi. 1745-ci ilin avqustunda Osmanlı ordusunun iki istiqamətdə hücum edəcəyini xəbər alan Nadir şah oğlu Nəsrulla Mirzənin başçılıq etdiyi qoşunu Mosul tərəfə göndərirdi, öz tabeliyində olan hərbi qüvvələrlə Qarsa doğru hücum etdi. Bu istiqamətdə əvvəlcədən göndərdiyi kəşfiyyat birləşmələri Naxçıvandan keçib, Qars istiqamətində irəliləyərkən İrəvanla Qars arasında Yegən Məhəmməd paşanın qüvvələri ilə döyüşə girmiş və onları məğlub etmişdilər [5, s. 439]. 1745-ci il avqustun ortalarında İrəvanın 6 fərsəngliyində Muradtəpə adlı yerdə Nadir şahla Osmanlı qoşunları arasında gərgin döyüş başlandı. Ağır mübarizə şəraitində keçən döyüşün sonunda, avqust ayının 21-də 10 il qabaq osmanlılar Nadir şah tərəfindən ağır məğlubiyyətə uğradıqları bu yerdə yenidən uduzaraq, çoxlu itki verdikləri və əksər döyüş təchizatını qoyduqları döyüş meydanından Qars qalasına çəkildilər. Bu döyüşdə osmanlılar 3 paşa, xeyli zabit, 28 min əsgər, bütün toplarını itirərək məğlub oldular. Mosulda da Nəsrullah Mirzə qələbə çaldı. Geri çəkilən Osmanlı qoşununu bu vəziyyətdə təqib edərək qarşı tərəfi daha çox itkiyə məruz qoymaq əvəzinə Nadir şah qalib tərəf olsa da, sülh təklif etdi [6, s. 23-24; 8, s. 107-108].

Osmanlı dövləti ilə Nadir şah arasında son sülh müqaviləsinin imzalanması

Nadir şahla Sultan I Mahmud arasında elçilər vasitəsilə danışıqlar aparıldı. 1746-cı ilin fevralında sultanla görüşən Fətəli xan şahın iki məktubunu ona təqdim etdi. Şah bu danışıqlarda məzhəb məsələsinin hər iki tərəf üçün daha çox qan tökülməsinə səbəb olduğunu əsas gətirərək, cəfərililiyin qəbulu və şiələrə Kəbədə bir rükn ayrılması məsələsindən əl çəkdiyini, ancaq rükn olmadığına görə şiələrin dörd məzhəb adamlarından istədiklərinə qoşularaq, Həcc ziyarətinin tələblərini yerinə yetirmələrinə icazə verilməsini tələb etdi və sərhədlər məsələsini isə sultanın öhdəsinə buraxaraq, bunu da əvvəlki prinsiplərə söykənərək həll etməsini istədi. Sultan I Mahmud Nadir şahın sülh danışıqlarına hörmətlə yanaşaraq, 1746-cı ilin martında Osmanlı elçisi Nəzif Mustafa əfəndini danışıqlar aparmaq üçün Fətəli xanla birgə Nadir şahın yanına

göndərdi. 1746-cı il avqustun sonlarında Qəzvinlə Tehran arasında – Sovucbulaqdakı Kürdan (Kerden) adlı yerdə Nadir şah Osmanlı nümayəndə heyətini qəbul etdi [8, s. 108-109]. Osmanlı nümayəndə heyəti ilə şah və onun səlahiyyətli nümayəndələri arasında sülh müqaviləsinin mətni ilə bağlı xeyli müzakirələr aparıldı. Nəhayət, 1746-cı il sentyabrın 4-də Əfşarlar dövləti ilə Osmanlı dövləti arasında sülh müqaviləsi imzalandı.

Sülh müqaviləsi giriş, üç maddə və əlavələrdən ibarət idi. Girişdə göstərilirdi ki, Sultan IV Murad zamanında dövlətlər arasında imzalanmış sülh müqaviləsinin (1639-cu il, Qəsri-Şirin) şərtlərinə riayət olunmalı, onun əsasında müəyyənləşdirilmiş sərhədlər dəyişməz qalmalıdır. Hər iki tərəf fikir ayrılığı doğuran və sülh əldə edilməsinə ziyan vuran məsələlərdən uzaq olmalıdır. Birinci maddəyə əsasən, Bağdad və Şam marşrutu ilə Məkkəyə yollanan Əfşarlar dövlətindən olan zəvvərlər mühafizə olunmalıdır. İkinci maddəyə əsasən, qarşılıqlı hörmət və dostluğun möhkəmləndirilməsi üçün hər üç ildən bir diplomatik nümayəndələrin mübadiləsi olmalıdır. Üçüncü maddəyə görə, hər iki ölkədən olan bütün əsirlər azad edilməli, onların alınıb satılmasına yol verilməməli idi və onların maneəsiz vətənə dönmələrinə şərait yaradılmalı idi [3, s. 424-425].

Rusiyanın iştirakı olmadan bağlanmış bu sülh müqaviləsi 6 oktyabr 1746-cı ildə Bağdadda vali Əhməd paşanın onu imzalamasından sonra qüvvəyə mindi. Bununla da iki dövlət arasında gedən müharibələrə son qoyuldu. Ölkədə çox gərgin, daxili ziddiyyətlərin baş qaldırdığı bir zamanda bütün daxili və xarici proseslərə Osmanlı dövləti ilə bağlanacaq bu sülh müqaviləsindən sonra son qoyacağını düşünən Nadir şah bu dəfə Rusiyanın hədəfinə tuş gəlmiş oldu. Çünki hələ Nadir şah seçilməmişdən əvvəl (1735) Rusiya dövləti ilə razılaşması belə idi ki, Osmanlı dövləti ilə hər hansı danışıqlar prosesində rus çarının da iştirakı olmalı idi. Digər tərəfdən, 1740-cı illərin əvvəllərindən Rusiya ilə münasibətlərin soyuqlaşmasına görə, Rusiya hökumətinin Qafqazdakı bütün sonrakı xarici siyasəti Nadir şah Əfşarın təsirinin və hakimiyyətinin zəiflədilməsinə yönəldilmişdi [1]. Osmanlı dövləti ilə sülh müqaviləsi imzaladıqdan sonra, Çar Rusiyası ilə yaranacaq vəziyyəti Nadir şah həm də qabaqcadan bilirdi. Ona görə də Osmanlı dövlətini Rusiya ilə mübarizədə məzhəbçilik müharibələrinə son qoymaqla dini birliyə səsləyirdi. Sülh müqaviləsi imzalamaqla Osmanlı və Əfşarlar dövləti arasında hərbi müdaxilələri dayandıрмаğa nail olsa da, Nadir şahın bu birlik ideyasını həyata keçirməsinə imkan vermədilər. Öz yaxın ətrafının əli ilə, 1747-ci il iyunun 19-dan 20-nə keçən gecə süi-qəsd nəticəsində onun həyatına son qoyuldu.

Nəticə

Fikrimizcə, Nadir şahın Osmanlı dövləti ilə razılığa gələrkən cəfərililiyi sünni məzhəbinin beşinci qolu olaraq qəbul etdirmək istəyi bir neçə məqsəd üçün nəzərdə tutulmuşdu. Birincisi, hələ XVI əsrin başlanğıcında Qərb dövlətlərinin dəstəyi ilə özünün ən möhtəşəm çağını yaşayan Osmanlı dövlətinə qarşı məzhəb ayrı-seçkiliyi prinsipi ilə yaradılmış və sonadək bu istiqamətdə müharibələr aparmış Səfəvilər dövlətinin dini siyasətinə son qoymaq olmuşdur. Yəni məqsəd şüə məzhəbinə son qoymaqla türk-müsəlman birliyini təmin etmək yox, hər iki məzhəbi İslam dininin təməl prinsiplərinə uyğun olaraq birləşdirmək və xristian dövlətlərinin bu iki türk dövlətini daxildən zəiflətmək istəyinə son qoymaq olmuşdur. İkincisi, regionda yeni torpaqlara sahib olmaq istəyən Rusiya dövləti ilə yaxınlaşmaqdan, Osmanlı dövlətinə üstünlük vermişdir ki, buna da o zaman ən çox mane olan məzhəb ayrı-seçkiliyi idi.

Osmanlı dövlətinin Nadir şahın dini siyasətinə münasibəti məsələsinə gəldikdə isə bütün yuxarıda bəhs etdiklərimiz bunun açıqlaması üçündür. Deməli, Nadir şahın şah seçildiyi zamandan hakimiyyətinin sonlarına qədər Osmanlı dövlətindən istədiyi cəfərililiyi sünni məzhəbinin beşinci qolu kimi qəbul etdirmək məsələsinə sultan sarayının əvvəldən-sonadək mövqeyi dəyişməz olmuşdur. Bu məsələdə razılığa gəlməyi İslam dininin qanunlarına zidd olduğunu əsas gətirən Osmanlı tərəfi, əslində, bu prinsipi bilərəkdən pozmuşdur. Fikrimizcə, bu, sultan sarayının siyasi manevri idi. Yəni Osmanlı dövlətinin yeri gələndə işinə yarayan məzhəb ayrı-seçkiliyini aradan qaldırması İslam dininin qanunlarına zidd sayması elə bu dinin qanunları baxımından düzgün deyildi. Bu, Osmanlı dövlətinə istənilən vaxt Əfşarlar dövlətini daxildən çalxalamaq üçün orada yaşayan sünni məzhəbi tərəfdarlarından istifadə etmək üçün lazım idi. Necə ki, Nadir şah belə daxili qarşıdurmalarla dəfələrlə üzləşmiş olurdu. Son olaraq qeyd etmək istərdik ki, Nadir şahın Türk-İslam dünyası üçün həyata keçirmək istədiyi dini siyasətinə Osmanlı dövləti dini baxımdan deyil, dövlətçilik maraqları baxımından yanaşmış, bu isə hər iki türk dövlətinin güclərini parçalamış, tez bir zamanda Əfşarlar dövlətinin süqutuna, Osmanlı dövlətinin isə öz əvvəlki qüdrətini getdikcə itirməsinə gətirib çıxarmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Gözəlova N. Nadir şah Əfşarın qonşu dövlətlərə göndərilmiş səfirlikləri haqqında
https://bao.az/categories_Medeniyyet/subcategories_azerbaycan-medeniyyet/product_9750193429
2. Quddusi M.H. Nadir-namə / Nadir şah: Nadir şah Əfşarın həyatı. Bakı: Kitab klubu MMC, 2017, 324 s.
3. Lokkart L. Nadir şah (ruscadan tərcümə Nəriman Əbdürrəhmanlı). Bakı: Qanun, 2013, 552 s.
4. Nadir şah Əfşar: diplomatik yazışmalar. Bakı: Şərq-Qərb, 2015, 224 s.
5. Süleymanov M. Nadir şah. Tehran: 2010, 741 s.
6. Tahirzadə Ə. Nadir şah Əfşar (Tərcümeyi-hal oçerki). Bakı: Çıraq, 2005, 40 s. PDF
7. Gültekin H. Koca Ragib paşa münşeatında Nadir şah ve Caferi mezhebi tartışmalarına dair mektublar // Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi, 2015, № 76, s. 55-78
8. Halaçoğlu A. Afşarlı Nadir şah ve döneminde Osmanlı-İran mücadeleleri. Doktora tezi. İsparta, 2001, 156 s.
9. I Mahmud ve Nadir şah mektublaşmaları. 3 numaralı Nameyi-Humayun defteri. İstanbul: Bion matbaacılık, 2014, 367 s.
10. Şemdanizade Findıklı Süleyman Efendi Mürit-Tevarih I. M. Münir Aktepe. İstanbul: Edebiyat matbaası, 1976, 266 s.
11. Локкарт Л. Надир шах. Баку: Элм, 2004, 474 с.
12. https://az.wikipedia.org/wiki/Şiəlikdə_müqəddəs_məkanlar

ə-p filosof. no ist., doç. İlyhami Aliiev

ОТНОШЕНИЕ ОСМАНСКОГО ГОСУДАРСТВА К РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ НАДИР ШАХА

РЕЗЮМЕ

Коронация Надир-шаха в Мугане в январе-марте 1736 года вошла в историю несколькими нововведениями. Из них отмена Сефевидского государства, приход к власти династии Афшаров, желание Надира изменить религиозную политику и другие события, породили новую политическую картину.

Последнее, что мы упомянули, произошло одновременно с восшествием на престол Надира. Таким образом, Надир-хан, который якобы не хотел быть избранным шахом, фактически осуществил коронацию, заставив свое окружение принять несколько его условий. Из условий навязанных им, а именно переход власти по наследству, недоверие к кому-либо из династии Сефевидов и ликвидация сектантства, выполнение двух было само по себе неизбежным. То есть при монархии власть уже переходила по наследству, и никто, принадлежащий к свергнутой династии Сефевидов, не мог иметь превосходства перед властью Афшаров. Но третьим условием было изменение отношений между суннитскими и шиитскими сектами, что было совершенно новой идеей. Эту проблему было также очень сложно решить. Хотя это было принято внутренне, на первый взгляд, это было невозможно урегулировать с соседней Османской империей. То есть правительственные круги высокого уровня собравшиеся вокруг Надира на съезде приняли вопрос о сектанстве также как и два других условия. Только глава мулл Мирза Абулгасан возразил против этого и заявил, что утверждения, которые выглядели подозрительными в религиозных делах, не могут быть приняты, и они могут столкнуться с недовольством верующих. Однако эти идеи, которые вскоре привели его к смерти, ничего не могли изменить.

Следует отметить, что основной целью Надир-шаха в вопросе ликвидации сектантства было прекращение сектантских войн с Османской империей, которая являлась одной из ведущих государств тюркского мира, и создание национального и религиозного внутреннего единства среди тюркских народов.

В исследованиях, проводимых в связи с темой, были использованы источники, связанные с историей Османского и Афшарского государства, а также проанализированы мнения западных авторов в связи с этим вопросом. Было подтверждено, что этот дальновидный шаг был предусмотрен для будущего.

Ключевые слова: Надир-шах, Османское государство, сектантство, религия, политика, национальное единство.

THE ATTITUDE OF THE OTTOMAN STATE TO THE RELIGIOUS POLICY OF NADIR SHAH AFSHAR

ABSTRACT

The coronation of Nadir Shah Afshar in Mugan in January-March of 1736 entered history with several innovations. These include the collapse of the Safavid state, seizing of power by the Afshar dynasty, Nadir Shah Afshar's attempts to change religious policy and other issues. All these events gave impetus to the development of a new political environment.

The latter issue emerged simultaneously with Nadir Shah Afshar's accession to the throne. Thus, unwilling to be elected king, Nadir Shah Afshar agreed to the coronation after several conditions were accepted by the people around him. The fulfillment of two conditions were inevitable: the power would pass on hereditary positions, no one from Safavid dynasty would be trusted and sectarianism would be eliminated. In other words, monarchy had an obvious established order of succession and undoubtedly, members of Safavid dynasty would never be able to dominate during the reign of Afshars. However, the third condition was the realization of a completely new idea, that is, changing the relationship between the Sunni and Shiite denominations. This was also a difficult issue to solve. Although accepted internally, it was impossible at first glance to resolve this issue with the neighboring Ottoman state. In other words, the high-ranking government officials gathered around Nadir at the congress accepted this sectarian issue as the other two conditions. Only the head of the mullah, Mirza Abu al-Hasan, objected to this, saying that suspicious allegations in sectarian matters could not be accepted and could be met with opposition from believers. But these thoughts, which soon led to his death, did not change anything.

It should be noted that the main goal of Nadir Shah Afshar in the elimination of sectarianism was to put an end to sectarian wars with the Ottoman Empire, one of the leading states of the Turkic world at that time, and to create national and religious unity among the Turkic peoples.

Research on the subject refers to sources on the history of the Ottoman and Afshar states and analyzes the views of Western authors on the issue. This far-sighted step has been confirmed to be for the future.

Keywords: *Nadir shah Afshar, Ottoman state, sectarianism, religion, politics, national unity.*

**“İSLAM SİVİLİZASİYASI QAFQAZDA”
MÖVZUSUNDA
II BEYNƏLXALQ SİMPOZİUMUN MATERİALLARI**

I cild

Çapa imzalanmışdır: 20.12.2021.
Ölçü: 70x100 1/16. Çap vərəqi: 31. Sifariş: 138/21. Say: 500 ədəd.
Müqavilə qiyməti ilə.


NURLAR
NƏŞRİYYAT-POLİQRAFİYA
MƏRKƏZİ

Bakı, Az1122, H.Zərdabi 78
Tel: 4977021 / Faks: 4971295
E-poçtu: office@nurlar.az