

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI

№ 2(5)
DEKABR 2020

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARI
JURNALI

№ 2 (5). DEKABR 2020

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI

BAŞ REDAKTOR:
i.f.d. Aqil Şirinov

ELMİ REDAKTOR:
f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov

REDAKSİYA HEYƏTİ

Dos. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədşadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafa Altundağ (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə) • Prof. Əbülfəzi Kiyəşimşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyat Müdərriş Universiteti – İran) • Dos. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elvüsəl Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • i.f.d. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ülker Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədşadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) •

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsərova
Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:

Elnarə Ağaoğlu

KORREKTOR:

Elnarə Ağaoğlu

ƏLAQƏ:

Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı
journal@ait.edu.az
Tel.: (012) 510 65 45 (daxili 156),
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

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

№ 2 (5). DEKABR 2020
© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

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

ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

д.ф.т. Агиль Ширинов

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:

д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов

СОСТАВ РЕДАКЦИИ

Доц. Мубариз Гурбанлы (Государственный Комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Саффет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Абульфазы Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбиат Модарес – Иран) • Доц. Ансар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Бахрам Гасанов (Университет имени Бюлента Эджевита – Турция) • Доц. Мубариз Джамалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Илькин Алимуратов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльвюсал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аслан Халибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • д.ф.т. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Рена Хасратова

Лейла Салаева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Эльнара Агаоглы

КОРРЕКТОР:

Эльнара Агаоглы

КОНТАКТЫ:

Ахмед Джамиль, 41А/Ясамальский район/Баку

journal@ait.edu.az

Тел.: (012) 510 65 45 (внутр. 156),

(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

**Только авторы несут ответственность за факты и мысли, опубликованные в журнале
«Религиоведческие исследования».**

№ 2 (5), ДЕКАБРЬ 2020

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

AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY

JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Publisher editor

Assist. Prof. Agil Shirinov

Associate editor

Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov

EDITORIAL BOARD

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Prof. Etibar Najafov (Azerbaijan) • Prof. Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Prof. Saffet Kose (Katib Chelebi University, Turkey) • Prof. Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Prof. Zekeriya Gular (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara University, Turkey) • Prof. Mustafa Altundagh (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Muammer Erbash (Dokuz Eylul University, Turkey) • Prof. Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Prof. Mahammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Assoc. Prof. Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • Assoc. Prof. Bahram Hasanov (Bulent Ejevit University, Turkey) • Assoc. Prof. Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elnura Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Anar Gafarov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

COPY EDITORS:

Rana Hasratova
Leyla Salayeva

PROOFREADER:

Elnara Agaoglu

EXECUTIVE SECRETARY:

Elnara Agaoglu

CONTACT:

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku
journal@ait.edu.az
Tel.: (012) 510 65 45 (ext. 156)
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Circulation: 500

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

No 2 (5). DECEMBER 2020

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

Ernest Gellner'in Marksizm, Sivil Toplum, İslam Karşılaştırmaları: Seküler Ümmət Problemi <i>Dr. Bahlul Aliyev</i>	7
--	---

DİN PSİXOLOGİYASI

Psixoloji və islami aspektdə xoşbəxtlik <i>Elvin Rəcəbov</i>	23
---	----

KƏLAM

Mehdilik inancının sosial, psixoloji və siyasi səbəbləri <i>Elnur Mustafayev</i>	43
---	----

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

İslam dünyasında ilk radikal qruplaşma: Əzrəqilik <i>i.f.d. Aqil Şirinov</i>	55
---	----

TARİX

Birinci Dünya Savaşı İngiliz Askerlerin Kayıtlarına Göre Osmanlı'da Ermeniler (Kûtü'l-Amâre Savaş Esirlerinin Hatıratları Örneğinde) <i>Doç., Dr. Elnura Azizova</i>	67
--	----

Xilafət dövründə məvəli anlayışı (VII-IX əsrlər) <i>t.f.d., dos. Bilal Dədəyev, siy.f.d., dos. Xaqan Balayev,</i> <i>fil.f.d. Qafar Ocaqlı,</i>	79
---	----

Səfəvilər dövründə tibb elminə dair bəzi təsbitlər (XVI-XVII əsrlər) <i>Vahab Fətəliyev</i>	97
--	----

Osmanlı Düşünce Ve Bilim Hayatında Şirvanilerin Rolü (XVI-XVIII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Bir Ulema Ailesi – Sadreddinzâdelər) <i>Halide Memmedova</i>	113
Müridizm hərəkatı və onun güclənməsində İmam Şamilin rolu <i>Rəşad Cabarov</i>	129

FƏLSƏFƏ

The Role of Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzadeh and Yusif Akchura in the Formation of Political Pan -Turkism <i>prof. Etibar Najafov</i>	145
К вопросу об особенностях современной науки <i>д.ф.ф., доц. Нармина Микаилова</i>	161
Seyid Məhəmmədhüseyn Təbatəbayinin “Bidayətül hikmət” əsərində varlıq fəslinin tərcümə və şərh <i>f.f.d., dos. Ələddin Məlikov, Hilal Ağamoğlanov</i>	187
Nietzsche'nin Deccal İsimli Eserinde Yabancılaşma Sorunu Ve Aşılma Teşebbüsü (Deccal'ın İlk Bölümünün Hermenötik Okuması) <i>Hayyam Celilzade</i>	213

MULTİKULTURALİZM

Традиции толерантности как предмет исследования межкультурного диалога <i>д.ф. по истории Эльнур Гасанов</i>	227
Səməvi kitablarda tolerantlıq <i>Könül Əhmədova</i>	241

ERNEST GELLNER'İN MARKSİZM, SİVİL TOPLUM, İSLAM KARŞILAŞTIRMALARI: SEKÜLER ÜMMET PROBLEMİ

Dr. Bahlul Aliyev
İstanbul Gelişim Üniversitesi
baliyev@gelisim.edu.tr

ÖZET

İslam, Medeniyet tarihinde özel bir yeri olan dindir. Tarihsel süreç içerisinde çoğu medeniyet sekülerleşmeyle beraber ciddi bir değişime uğradığından Sosyolojide yaygın olan, zamanla dinin insanların hayatında önemini belirgin derecede kaybedeceği tezi, sekülerliğin farklı yerlerde farklı şekillerde gerçekleştiği olgusuyla beraber İslam dünyasında istisnai durum arz etmesi açısından Sosyoloji disiplininde araştırma konusu olmakta devam etmektedir.

Bu çalışmamızda, ünlü İngiliz felsefeci ve sosyolog Ernest Andre Gellner'in yapısal İslam analizi kapsamında İslam ve Marksizm, İslam ve Sivil Toplum karşılaştırmaları ele aldık. Gellner'in, İslam dünyasının kendine özgü yapısıyla, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle, istisnai bir şekilde, bütün farklı toplumsal gelişmelere karşı dirençli olduğu tezinden hareketle İslam'ın özellikle Marksizm ve Sivil toplum karşısındaki tepkilerini yorumlamayı hedefleyen fikirlerini inceledik.

Ernest Gellner, her ne kadar milliyetçilik üzerine araştırmalarıyla tanınsa da, çalışmalarının önemli bir kısmını Müslüman toplumlar üzerine yapmış, geliştirdiği yapısal İslam modeliyle İslam Sosyolojisi, İslam Antropolojisi ve İslam felsefesinde bu konuya önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Sovyetler Birliği'ne dahil olan Müslüman toplumlar üzerine çalışmaları coğrafyamız açısından önemli olup günümüzde de konu oluşturmaktadır.

Çalışmada Ernest Gellner'in İslam'ı yapısal olarak skriptüralist Yüksek İslam'a ve sözlü, geleneksel Halk İslam'ına ayırdığı İslam modeli üzerinden yaklaşımı uygun bulduk. Konuyu incelerken, soyut bir dil kullanan Gellner'in kendi eserlerini temel almakla birlikte, konuyla ilgili farklı bilim adamlarının yorum ve eleştirilerinden de faydalandık.

Anahtar Kelimeler: *seküler ümmet, Marksizm ve İslam, sivil toplum, normalite*

Giriř

İslam Sosyolojisine en önemli katkılardan birini yapmış Gellner, David Hume, İbn Haldun, Marshall Hodgson ve başkalarına dayanarak, tüm geçmiş ve halen mevcut olan Müslüman toplumlara genel bir yorum hedeflemiştir. *Muslim Society* ve diğer yazılarında Gellner, Müslüman toplumlarının sosyolojik analize yatkın olan değişmeyen özelliklerini tanımlar. İbn Haldun'un analizlerine dayanarak şehir ve kabile dini formları arasında bir diyalekt sunar.

İslami toplumlar hakkında Gellner'in düşüncelerini anlamak için en iyi yol, onları iki kısma ayırmaktır; geleneksel hayatı tasvir etmesi ve onların modernizasyonu ve sanayileştirilmesi zamanı ortaya çıkan değişikliklere bakışı (Shankland 2003, 121).

Gellner'in entelektüel çabalarının bir kısmını Modernleşmeye İslami buluş potansiyelinin niçin hiçbir zaman yerine getirilmemesini açıklama teşkil eder. Açıklamaların bir kısmı Avrupa istisnasının faktörleri mucizevi şekilde birleştirdiğine Gellner'in inanması gerçeğinden ileri gelir. Daha önemlisi, Gellner 'en büyük İslam sosyoloğu' diye nitelendirdiği İbn Haldun'un önerdiği Modernleşme öncesi İslam cemiyetini en harika model olarak görür (Gellner 2000, 16). İbn Haldun'un sade modeli birbiriyle kesişmeyen iki güce dayanır. Onlardan biri genellikle Yüksek İslami yazı kültürüne dayanan şehirlerde kurulan siyasi merkezileşmiş devletler, diğeri genellikle *kutsal abitler* (yaşayan azizler), dini-batıl semboller, karmaşık ritüeller tarafından yürütülen, İslam'ın halk versiyonuna hitab eden kanunsuz ve devletsiz kabileler (Dannreuther ve Kennedy 2007, 352).

Şüphesizdir ki, Maksizm Dünya tarihinde çok önemli bir rol oynamıştır. Marksizm dünya dinleri düzeyine çıkarılmış ve Dünya'nın süper güçleri dahil birçok ülkelerinde devlet ideolojisi olarak kabul edilmiş ilk laik sistem olmuştur. Günümüzde bu ülkelerin sayı azalsa da, doktrinin derinliğindeki samimiyet kaybedilse de Marksizm uzun zaman liberalizmin alternatifi olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple sosyolojide önemini kaybetmemiş ve laik sistemlerin ilerleyişinde dini toplumlara karşı tutumunu inceleme açısından ipuçları verme niteliğinde değerlendirilmektedir.

İslam ve Marksizm Arasındaki Çeliřkiler

Gellner, Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birlięi'nin Marksist Dünyasıyla İslam'ın iki temel açıdan birbirinin ayna görüntüleri olduğunu savunuyor. Gellner'e göre Doğu Avrupa ve Sovyetler Birlięi'nde Marksist inanç çöktükten sonra güçlü ve merkezi devletlerde insanlar çoęulcu sivil toplumun

geri dönüşüne özlem duymaya başladılar. Ama İslam dünyasında inanç kaybı olmamış, sivil toplum İslam toplumlarında aşınmış olmasına rağmen, geri dönüş için çok az çağrı olmuştur.

İlk önce Avrupa'nın doğu sınırlarındaki Marksist toplumlara ve Sovyetler Birliği toplumlarına bakıldığında, Gellner'in dikkatini iki şey çekmiştir. Birincisi, inancın tam bir çöküşü olmuştur. Marksist dünya ideokrasiydi; püriten politik sistemi belirli bir görüşe, bu görüşü uygulamaya koymaya, bu uygulamayı çoğu zaman büyük bir acımasızlıkla yapmaya tahsis edilmişti. İşte o inanç, bugün tamamen kaybolmuştur.

Bu çöküş benzersiz bir durumdur, çünkü o, dünya tarihinde ilk seküler ideokrasiydi. Toplum, hakikatin tekeli için iddia eden inanç sistemi üzerine inşa edilmişti, fakat birincide o, tamamen dünyevi unsurlardan oluşturulmuştu. Başka bir dünya için hiç bir çekicilik yoktu. Marksizm ve diğer dinler arasında benzerlikler olmasına rağmen, dogmatik ve entelektüel düzeyde Marksizm'in övünç kaynağı onun sosyal hayattan *doğüstünü* çıkarmış olmasıydı. Bu ideoloji bilimsel olmayı talep etmekte ve bilimi kesinlikle seküler tarzda yorumlamaktaydı (Gellner 1991, 1).

Burada kıyaslanamayacak tam bir inanç çöküşü konusunda düşünülebilir. İnanç sistemlerinin genellikle, ilginç bir dayanıklılığı vardır: insanların onlarla derin duygusal ve kişisel bağlılığı olmakta ve onlardan kolayca vazgeçememektedirler. Fakat Marksist düşüncenin inanç sistemi terkedildi ve bu, bir kaç yıl için geçerli oldu. Bazen Doğu Avrupa'da Marksist birisini bulmak neredeyse imkansız olmakla birlikte bugün de Sovyetler Birliği'nde böyle birisini bulmak hemen hemen mümkün değildir - tamamen imkansız da değil, çünkü milyonlarca insanın arasında rastlanabilir, fakat temelde bu inanç etkinliğini yitirmiştir.

Burada Gellner'i ilgilendiren ikinci fenomen, bu inanç çöküşüne bağlı olarak Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde sivil toplum için tutkulu bir özlemin ortaya çıkışı ve toplumda son derece önem arz eden şey olarak devletin kendisinin değil, devlet için dengeleyici güçler rolünü oynayan karmaşık kurum ve dernekleri yeniden kurma eğiliminin yeniden canlanması olgusudur. 1990'lı yıllarda sivil toplum kavramının Doğu Avrupa'da olağanüstü bir canlanması yaşandı. Bu, sivil toplum özleminin ve bugün Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nin esas özelliğini oluşturan inanç çöküşünün bir kombinasyonudur.

İslam dünyasında durum yaklaşık olarak bunun aynadaki görüntüsüdür. "Modern endüstriyel ve bilimsel toplum dini inançları aşındırmaktadır" şeklinde ifade edilen teori sosyologlar tarafından geniş bir şekilde savunulmakla beraber, Gellner'e göre doğrudur. Ancak, yüzde yüz doğru olmamakla

beraber, durumdan duruma detay ve nüansları deęiřmektedir, fakat aslında bütün toplumlarda, farklı derece ve sekillerde dinin politik ve psikolojik etkisi azalmıřtır. İřlam dünyası çok řařırtıcıdır ve bu konuda tam bir istisna arz eder (Gellner 1991, 2).

Marksizmin büyük paradoksu aydınlanmış bir plana uygun olarak yeniden düzenlenemeyen toplumun içinde doğmuş olması ve bazı gerçeklere, miras kalmıř toplumsal örgütlenmelerin kısıtlanmasına üretken bir taban için izin vermeli olmasıdır (Gellner 1993, 36).

Gellner'in düşüncesine göre, İřlam dünyasında sekülerleşme olmamıřtır denilse daha adil olur; bugün inananların İřlam'ı yaşaması, yüz sene öncesine nazaran daha güçlü, hatta bazı açılardan daha çok sağlamdır. Bu veya dięer bir şekilde İřlam sekülerizme karşı dirençlidir ve onun bütün politik rejimlerin idaresi altında hakikatinin deęiřmeden kalması dikkat çekicidir. İřlam'ı sosyalist terminoloji ve idealarla kaynařtırmaya çalıřan sosyal radikal rejimlerin idaresinde de, elit tabakası İbn Haldun dünyasına ait olan ve egemen ařiretten gelen geleneksel rejimlerin yönetiminde de aynı şekilde bu bir gerçektir.

İřlam dünyasında sivil toplum özlemine gelince, o, Marksist toplumların durumundaki gibi güçlü deęildir. Bu yönde çeřitli mücadeleler veren liberal insanlar olsa da, fakat, onun Doęu Avrupa ve Marksist dünyadaki gibi gücü bulunmamaktadır. Bu çarpıcı bir çeliřkidir.

Brejevizm ve Stalinizm'den Sonra Marksizm

Stalin döneminin dehřetleri - büyük, rasgele ve yaygın Terör - Marksist ideolojiyi sarsmadı. Bir řey olduęunda onu savunmaya geçtiler. O dönemde insanlar öyle korkmuşlardı ki, řüphelerini kendilerine bile açıkça söylemeye cesaret edemiyorlardı; bu veya başka bir şekilde dehřetler, büyük katliamlar muazzam bir tarihsel deęiřimin teyidi olarak görölüyordu. Beřeriyetin Marksist devrimci deęiřimi kan ayinini gerektiriyordu. Bunun daha uygun olduęu düşünölüyordu.

Stalin Terörünün ilginç tarafı, "Aparat'ta" onu kabul eden ve destekleyenlerin kesinlikle hepsini negatif yönde etkilemiş olması idi. Bu durum, Hitler'in Terörü açısından farklı oldu, örneęin, Hitler Terörü, Hitler'in gerçek düşmanlarına veya vazifeye tayin etmek için seçtięi kimselere zarar verdi, halbuki Hitler savařı kaybetmeye başlayıncaya kadar, genellikle bu diktatörlüęün belli imtiyaz sahipleri rejimden ciddi kar elde ediyorlardı. Onların rejime karşı sadakati, başka bir deyiřle, kişisel çıkarları açısından anlaşılabilir; bu, onların itibarına uygun deęildi, fakat mantıklıydı.

Gellner için çok ilginçtir ki, başkalarına nispetle sistemin memurları ve onu destekleyenleri daha çok etkileyen Stalinist katliam, Sovyetler Birliği'nde inancı sarsmadı. Kruşçev döneminde ilk kez açıklamalar verildiğinde, teröre karşı tepki şöyle oldu: "Tamam, en iyinin saptırılması en kötü bir iştir ve ikinci kez, onu hatasız yapacağız." Fakat ikinci kez, hatasız yapamadılar; kabaca denilse, birbirilerine ateş etmeyi durdurup birbirilerine rüşvet yedirmeye başladılar. Gellner'e Brejnev döneminde, rastgele terörden çok rüşvet vardı (Gellner 1991, 3).

Sonuçta zamanla, Gorbaçov döneminde ikinci liberalleşme çağı geldi ve Marksist ideolojiyi sürdürmek mantıken çok zor oldu. Şimdiye kadar, temel fikir doğru olsa bile, "toplu fesada yalnızca Stalinizm sebep olmamıştı, onunkisi Brejnev'in çıkardığı bozgunculuk yanında çok daha hafif kalırdı" düşüncesini insanlar söylemeye mecbur ediliyorlardı. Aslında, Marksist ideolojinin bütün yükü sosyalizm ve komünizmin temel prensibinden çıkıp ayırt edici vasfa doğru yöneldi. Bundan böyle Sosyalizm bu şekildeydi, fakat onun tanımlanmamış ve ne Stalinizm'e ne de Brejnevizm'e benzeyen bir biçimi geçerliydi. Brejnevizm ve Stalinizm'in her ikisi de yanlışsa, hiç kimse geçerli sosyalist ideal olarak bırakılan kalıntıyı gerekli bir yere yerleştiremedi. Şüphesiz toplumlar, son derece farklıdırlar ve Gellner kesin olarak, özel mülkiyetten yoksun ekonomi merkezli toplumda yeterli derecede işlev yapabilen ve ne Brejnevizm, ne de Stalinizm'e benzeyen hiç bir yaşam tarzının makul olmadığını iddia etmemiştir. Ancak, zamanla umut, kendisini sosyalizmin ana fikrinden koparıp onun bazı alttürlerine bağlanıyor. Her halükarda, şimdiye kadar ne tanımlanmış ne de örneği gösterilmediğine göre, ona inanmak gerçekten daha da zor oluyor. Gellner bunun, entellektüel düzeyde, Marksist dünyada inanç kaybı açıklamasının bir kısmı olduğuna inanıyor (Gellner 1991, 3).

Normalitenin olmayışı

Gellner'e göre Marksizm ve İslam arasında çelişki doğuran başka bir açıklama daha var. Püritenlik ve ideokratik mutlakliğin yirminci yüzyıl modeli ile ilgili sıkıntı şöyledir; Marksizm için kutsal olan – kutsalı deneme için oldukça serbest bırakıyor - sırf bu dünyada bulunmamaktadır, gerçi birçok dinler peygamberliğin başarısız olduğu zamanlarda hayatta kalmıştır ve yalnızca inananların imanını kuvvetlendirmeye hizmet ediyor. Fakat bu kutsal, ekonomik alanda bulunmaktadır, ona göre de dini isteğin azaltıldığı dönemlerde normal, monoton aktivite için bir yer bırakılmamıştır. Kutsalı başka bir yere yerleştiren ve ekonomik alanı nötr bırakan dinlerde, azaltılmış istek dönemlerinde insan davranışı ekonomik alana doğru çekilebilir. Fakat

Marksizm döneminde yalnızca ekonomik alanda son derece ařaęılayıcı fiyat-ko olmadı, hem de ondan ideolojik kaçış mümkün deęildi (Gellner 1991,4).

Aslında zayıflatılmış inanç, Stalinizm dehşetlerinin anımsaması deęil, düşük ekonomik performansın kaçınılmaz belirtisi ve doęru veya deęil, Sovyetleri liberalize etmekle kendilerine ekonomik büyüme kazanacakları inancı idi. Başka bir deyişle, ikinci açıklama Marksist inancın herhangi bir gevşeklik olmamasına rağmen neden şaşırtıcı derecede çöktüğü konusundadır. Bu neden, inancın uyuşuk olduęu dönemlerde ruh ve pratik aktivitenin içine doęru çekilebildiğı nötr, laik çevrenin bulunmaması olarak görülebilir. Eđer ekonomi kurtuluşun aracıysa, o zaman miskin ve etkisiz ekonomi inancı çürütmelidir (Gellner 1991, 4).

Modern Çaęda İslam

Gellner'e göre İslam'ın nominal olarak tek bir din olmasına ve müslümanların, tek bir terminolojinin çatısı altında farklı dini modellerin daim varolduęunun söylenmesi ile sarsılabilmelerine rağmen, bu gerçekte varolan bir meseledir. İslam geleneksel olarak "Yüksek" ve "Halk" modellerine bölünmüştür: alimlerin kentsel bazlı, otoriter, üniteryen, nomokratik, püriten, skriptüralist İslam'ı yüksek model, dervişlerin ve murabutların kişilięe baęımlı kültü, vecde dayalı, ayinsel, okur-yazarlıęı şüpheli, püriten olmayan ve kırsal İslam'ı ise halk modelidir. Bir zamanlar, bunlar birbiriyle barışık; fakat zaman zaman *Vahabiler* veya Batı Afrika'da *Usman dan Fodio'nun cihadı* gibi İslami akımlar uyanış hareketi olacaktır. Ancak, bu hareketin çoęu kez geçici olarak kazanmasına rağmen, İslam'ın yüksek modelinin halk modeli üzerinde daha kalıcı zaferi için sosyal temel yoktu. Toplumun kırsal öęesinin yüksek İslam için hiç bir rolü bulunmamaktaydı. O, soyut ve üniter teoloji ile deęil, ilahi alem ile ilişkiye geçebilen, dinin özü için yapılan kırsal ritüelleri yönetebilen araçlara sahip olmakla ilgilenmekteydi (Gellner 1991, 5).

Modern şartlar altında, buna karşın, koloniyel ve post-koloniyel devlet, kişiselleştirilmiş, ekstatik, ortodoksluęu şüpheli olan, halk dinine sosyal temel sağlamış kırsal öz yönetim birliklerini veya kabileleri yok etmek için yeterince güçlüydü; ve böylece o, iki İslam anlayışından birinin dięeri üzerinde kesin ve kalıcı zaferi için temel sağlamıştır. Gellner için bu, son 100 yılda İslam'da gerçekleşen büyük bir devrimdir ve Batı bunu, İran'da Ayetullah Humeyni ve fundamentalizmin gücü ile geniş bir şekilde daha yeni fark etti. Gellner'e göre 1979 İran İslam Devrimi ruhban sınıfı hakimiyete getirmek, Şeriatı ülke kanunu ilan etmekle aslında, devletle dinin tamamen ayrılmasıydı ve böylece, tarihin en keskin ironilerinden biriydi (Mir-Hosseini 2006, 637).

Özetle, Yüksek İslam'ın bilimsel, püriten, göreceli olarak sihirden bağımsız, ölçülü ve bireysel İslam gibi ifade olunan gerçek anlamda özgün geleneğinin varlığı, Batı'nın etkisiyle bozulmuş ve küçük düşürülmüş diğer az gelişmiş toplumları usandıran ikilemden kaçmak için İslam dünyasını etkinleştirmiştir. Sözü ettiğimiz ikilem şu şekildedir: Batı'yı idealize etmek ve ona özenmek (aşağılayıcı tercih) ya da yerli halk geleneğini idealize etmek ve popülizmin bazı şekillerine düşkün olmak. Bir çok başka toplumlardan farklı olarak, İslam'ın buna ihtiyacı yoktur, çünkü onun yüksek modelinin uluslararası koşullarda bir itibarı var ve hala gerçekten yereldir. Sonuç olarak, modernite ve Batı'nın geçici egemenliğine yanıt olarak *özreform* süreci yerel inanç adına gerçekleşebildi (Gellner 1991, 6). Bu Gellner'in, sekülerleşme eğilimine karşı İslam'ın olağanüstü direnci konusunda esas yorumudur.

Bunun sonucunda, modern dönemde İslam'ın ahlaki ciddiyet ve coşkusu Yüksek İslam'a geçmiştir. Ekonomik alana daha çok veya daha az karışma konusunda İslam'ın Marksizm üzerinde avantajı var. Politik hayat yeni hanedanı temin etmek için var olan ve sermayenin bir sonraki istilacıları olan kırsal kabileler arasında daha az çatışma konusudur, fakat bugün Müslüman politikasında esas unsur olarak görülen kabile ruhu ve büyük koruma şebekeleri birleşimi, modern koşullarca tercih edilmiştir. Politik düzene yayılmış bu koruma şebekeleri, içinde egemenlik uğruna mücadele verdikleri resmi kurumlar için taahhütten daha çok iç sadakati korumaktadır; aynı zamanda daha geniş kitleler, inançla kimliklerini belirleme eğiliminde ve politik düzenin inanç uyumunu mümkün kılmasını, aslında onu kuvvetlendirmesini umutla beklemektedirler. Bunun ötesinde, kutsal politik alana girmemiş ve büyük ekonomik beklentiler uyandırılmamıştır. Buna göre de Gellner, Batı'nın ilgisiz ve sansürlenmiş dininden tamamen farklı çok samimi ve kararlı inancın alaycı koruma şebekesi siyasetiyle ilginç birleşimi gibi modern şartlar altında İbn Haldun dünyasının ebedileştirildiğini iddia etmiş ve bunu temel taslak gibi görmüştür (Gellner 1991, 6).

Sonuç olarak, Gellner Müslüman örneğinde sivil toplum için biraz özlem, inanç için ise büyük bir kararlılık görüldüğü, Marksist dünyadaysa bunun aksi bulunduğu kanaatine varıyor. “Bu özlem zafer kazanacak mı veya onun başarısı için gerekli ekonomik önkoşulların yokluğu ile engellenecek mi?” “Müslümanın inancı sınırlanacak mı veya aksine, acımasız himayeci ve de bazen maceracı politika onu serbest bırakacak mı?” gibi soruların cevabını gelecek gelişmelere bağlıyor.

Seküler Ümmet – Marksizm

Bu noktada Gellner'in *Conditions of Liberty*'de bahsettiği üçüncü sosyal sisteme döneceğiz. Onun Marksizm incelemeleri kısmen de olsa *Modern*

Ümmet konusuyla ilgilidir. Çünkü o, Sovyetler Birlięi'nin çöküşünü *Seküler Ümmet* yapmaya başarısız giriřim gibi niteliyor. Bu Gellner'in antropoloji, felsefe ve sosyoloji alanlarında çalıřmalarını etkileyici bir řekilde sentez etmesi bakımından onun modelleri arasında en çekici olanıdır.

Ümmetin seküler ve kutsal olsun, her iki versiyonu birer ideokrasidir: kural meřrutiyeti sosyal ve siyasal örgütlenmeni her düzeyde bilgilendiren tekil bir gerçekten türemektedir. Marksizm'de, "siyasi, ideolojik ve ekonomik hiyerarřının tamamen kaynařması" akla dayalı inanç adına yapılmaya çalıřıldı. Bu kısmi inancın diyalektik ve tarihsel materyalizme dayanması gerçeęi fikirler pazarında onun tekelini zayıflatmadı. Marksizm dünya dini ve devlet ideolojisi olmaya iddialı ilk açık seküler inanç sistemi, kendisi tarafından belirlenmiř, kurtuluř düşüncesini üstlenmiř ikili bir işlev oldu. Marksist soterioloji¹, Marksizm'deki her şey gibi sınıflar üzerinde kurulmuřtur: işçi, proletarya güvende olmadan güvende deęil. Marx ve Lenin'in sözleri kriz zamanlarında teselli gibi sesleniyordu. Komünist Ütopyanın soyut vizyonu biraz çekicilięi varken ve kolektif eylemleri alevlendirebilir iken, doğum, ölüm ve varoluřun sırları üzerine hiçbir ışık tutamıyor. Bu nedenle Marksizm yařam döngüsü ritüelleri devlet ideolojisine bağlamada kısmen başarısız oldu (Mabry 1998, 75).

Marksizm'in Seküler Ümmetine gerçekten inanan biri kutsalla birleřmek için dünyadan yüz çevirmeye gerek duymaz, çünkü her şey kutsaldır. Gellner'e göre bu Marksist toplumların kendi kendini mahvetmesini her şeyden daha çok hızlandıran iki temel hatadan ilkidir. Sosyal hayatın tüm yönlerini kutsallařtırmak dünyevi insanı kaçınılmalı bir deliye soktu ve řevkini azalttı (Gellner 1994, 40). Dięer taraftan Müslüman Ümmet, bu boęucu durumdan kurtulmayı yönetiyordu, çünkü İslam'da ekonomik faaliyet nötrdür. Bu biraz karıřıktır: marketten eve gelirken abdest alınmayabilir, ama faizin yasaklanması ve zorunlu ondalık zekat vergisi gibi Müslümanların göz önünde bulundurması gereken çok sayıda mali işlemler vardır. En azından, İslam'da ekonomik alanın kendisinin kutsal olmadığı iyi algılanmıřtır (Mabry 1998, 76).

Marksist toplumların çöküşü aynı zamanda ahlaki bir düzenin de çöküşüydü. Bu, toplu kurtuluř doktrinin üzerine kurulu ve aşkından çok doğala ve sosyolojik deyimlere eklenmiř ilk laik ümmet, ya da dinsel

¹ Soterioloji ve ya kurtuluř doktrini dinsel öğretilerin esasen temelini oluřturan bir konudur; içinde yařanılan maddi hayatta insanı saadet ve mutluluęa, hidayet ve kurtuluřa ilatecek formüller, zorunlu olarak insanın saadet ve mutluluęunun karřısında olan sapkınlık ve dalaletin de insan hayatında sız konusu olduęunu kabul etmeyi gerektirir.(Bk: řinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", İzmir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, (1997), s. 121)

cemaatti. Yine de ahlaki bir düzendi: arkaplandaki inanç her şeyi açıklıyordu ve herşeye yer veriyordu. İnanç kadar ahlaki da kapsıyordu. Devleti onaylar-ken, kendisi de devlet tarafından onaylanıyordu. Kendi ruhban sınıfına sahip-ti; bu sınıf kötüyü açıklayarak gerekli kötüye dönüştürüyordu ve en sonunda kötünün üstesinden gelineceğini garantiliyordu (Gellner 2012, 221).

Marksizm'in ister *seküler Ümmet* olsun, ister *kutsal Ümmet* olsun, ikinci ve daha büyük kritik hatası ideokrasinin inovasyonla disfonksiyonel ilişkisi-dir. Gellner'e göre tüm sosyal düzenler, bilimsel bilgiyi kendi teknolojilerinin çıkarları için kullanmalıdırlar. Deneycilik gölgelenebilir ve esnek olmayan bir ideolojiye hizmet ettirilebilir.

Sivil Toplum ve İslam

Özgürleşmeye koşulurken ortaya çıkan, merkezdeki yeni fikir ve ideal 'Sivil Toplum'dur. Bu programın pratikte birkaç bileşkesi vardır. Bunlardan biri ideokrasinin, laik Mesihliğin, zorlayıcı Hakikatle temellenmiş toplumun sona ermesidir. Bu Marksizm'in Aydınlanmadan aldığı mirastır: özgür toplu-mun temeli hakikat olacaktı. Bu kez doğanın ötesinden değil, doğa tarafından açığa vurulacaktı. Hakikat problemi diferansiyel problemidir. Hakikat teorisin-den Gellner'in beklediği, olay yaratan belirli bir metodun tanımlanması, aynı belirli sistemi ayrımcılığını özellikle vurgulayan tanımlamadır. Bunu elde ettiğimizde *doğrunun* ne olduğu hakkında bir fikrimiz oluşuyor (Gellner 1991/2, 145).

Gellner'e göre aslında sivil toplumun temeli, ideolojik tekelin reddi, nesnelere doğasıyla ilgili konularda şüphe, ironi ve her türlü ıslah gibi derin konularda uzlaşmanın kabulüdür. İnsanlar toplumsal düzenlemelerde öncül olarak kullanmasalar bile temel inançlara sahip olabilirler. Ama mecliste ve pazarda bir araya geldiklerinde bunlar geride tutulmalıdır. Tabii ki boşlukta hareket edilmez ve tüm kolektif hareketlerin arkasında belirli varsayımlar var-dır, ama bunlar şimdi oldukça tutarsız, sistematik olmayan, uzlaşmış ve den-gesizdirler. Öyleyse boş inanç üzerine kurulmuş olan kadim rejim, doğru inançla yer değiştirmemiş, hatta bunu akla yatkın bir tarihsel sosyoloji ile pekiştirmemiştir. Daha çok şüphe ve özeline kamu kanısından ayrılması bunun yerine geçmiştir. Çift taraflı düşünme liberaller ve liberal toplumu yönetenler için de gereklidir. İnançtan yoksun olunması mümkün değil; bunu ne zaman ve nasıl erteleyeceklerini bilmeliler ve karşıt inançta olanlarla işbirliği yapma-lıdırlar. Bu ihtiyacın kabulü insan toplumumuzun haritasını değiştiren yollar-dan biridir(Gellner 2012, 220).

Sivil toplumun gelişi, antik toplumlarda değil, modern toplumda liberal, liberal olmayan, ilgili ve çoğul anlamda ritüelleştirilmiş iki şeyi önceden

varsaydı: rakip yarışmacılar arasında politik çıkmaz ve küçük entüziyast azınlıklar arasında özelleştirilmiş Ümmet (Gellner 1995, 38).

İslam'da skriptüralist, püriten, evrensel, bireyci biçim merkezde kaldı. Her zaman siyasal güçten destek almasa da normatif hakimiyetle özdeşleşmiştir. Ritüelci, uzlaşma bağımlısı, haz arayan, hiyerarşik biçimler kısımlara ayrılmıştır. Böylece, merkezde Ümmet, çevrede cemaat ve daha küçük sosyal hiyerarşi düzeyleri oluyor. Peryodik olarak, çatışma ikisi arasında çıkar: merkezde entüziyastlar bir zaman kenardaki hurafelere üstün gelir ama, sosyal faktörler neticede dengeyi koruyorlar ve döngü kendini yeniliyor (Gellner 1995, 38-39).

Burada döngünün kendini yenilemesi ebedi devam ediyorsa İslam hiç bir zaman geleneksel dünyanın dışına çıkamaz anlamı çıkabilir. Bu İslam'ın İbn Haldun tarafından analiz edilen döngüsel, ilerici olmayan dinamiğidir. Modern Dünyaya gelince, yerli dinamiklerin üretiminden daha çok dış güçlerin empoze ettiği yeni güç dengesi kentli merkezi taşralı birlikler karşısında güçlendirmekle merkezi inancın etkili olmasını sağlıyor ve biz başarılı bir Ümmetle karşılaşmış oluyoruz. Bu İslam'ın sekülerizme dayanıklı doğasının açıklamasıdır (Gellner 1995, 39).

Ortak kültür ve kültürel imgelere bağlı geniş anonim topluluklarla tutkulu bir özdeşleşme olan modern milliyetçilik, kendi birimlerini önceden var olan çeşitli türde farklılıklardan yaratır. Bunların arasında dini olanlar önemlidir. Bu bağlamda İslam'ın dünya dinleri arasında farklı bir yeri vardır. En azından şimdiye kadar laikliğe karşı tek başına direndiği söylenebilir. Marksistler inançlarını kaybedip kuvvetle sivil toplum isterken, Müslümanlar inançlarını korudular, hatta güçlendirdiler. Ama bunu yaparken *klientalist* sivil siyasete fazla kapalı durmadılar. Sivil toplumu tamamen yitirmiş gibi görünmüyorlardı. Sovyetler Birliği ruhunu teslim etmeden önceki yarı-demokratik gün batımında Müslüman oyların patron-simsarlar tarafından yönlendirildiği geçerli bir espriydi (Gellner 2012, 226).

Sivil toplumla ilgili göz önünde bulundurulmalı olan üç durum mevcuttur: başarılı Müslüman Ümmet, başarısız olan, ama sivil toplumu doğuran Hıristiyan Ümmet ve Seküler Ümmet. Üçüncüsü her yerde bulunan, şekilsel olarak materyalist, sosyo-tarihsel din gibi önümüze çıkar. Ama simgesel olarak bir Ümmet gibi başarısızlığa uğramış olsa da sivil toplum üretmek için tüm kapasitesini henüz gösterememiştir (Gellner 1995, 39).

Sivil toplum anlayışını analiz ederken Gellner, her zaman onu meşhur alternatiflerle karşılaştırıyor. Bunun önemi, bir karşıt görüşle sınırlanmayarak birçok önemli zıt fikirler karşılaştırılmış oluyor.

Böylece liberal sivil toplum sadece ister kasvetli bir şekilde başarısızlığa uğramış Marksist Ümmete, isterse de ciddi, talepkar ve beklenmedik şekilde

başarılı olmuş İslam Ümmetine karşı koymakla kalmıyor, aynı zamanda Durkheim'ci ritüele dayalı ve müşterek, soteriolojik doktrinlerden uzak topluma da karşı koymaktadır. Gellner sivil toplum için modüler insanın şart olduğunu öne sürüyor (Gellner 1995, 32).

Gellner'e göre Müslüman köktencilüğünün altında yatan anonim bir ümmetle kendini özdeşleştirme mekanizması, modern milliyetçiliğin altında yatan mekanizmaya benzer: yerel bir toplumsal yapı içerisindeki yerlerini terk eden ya da kaybeden insanlar, ortak Yüksek Kültür'le tanımlanan bir toplulukla özdeşleşmenin çekimine kapılırlar. Yeni bir merkezi siyasa ve ekonomiye sokulan Müslümanlar, artık var olmayan topluluklara hizmet veren eski yerel kutsal mekanı bırakırlar. İnançlarının kutsal kitaba dayanan yorumuna sarılarak hem kıyıda kalmışlıktan kurtuluşu, hem de dindaşlarına bağlılığı ve dışardakilere karşılaştıklarını onaylarlar. İnançlarında aynı zamanda bir tür önceden hazırlanmış Anayasal Hukuk bulurlar. Bunun yönetenler üzerinde hakimiyeti vardır ve onları mafya tarzı siyasetten alıkoymasa da, en azından kanunu yerine getirmeye zorlar.

Devlet kurma süreci hiçbir zaman böyle karmaşık ve böyle zor şartlar altında yaşanmamıştı. Marksizm sivil toplumun bir tür ahlaki sahtekarlık olduğunu öğretmişti. Ama 70 yıllık laik Mesihlik bu sahtekarlığa karşı tutkulu bir açlık yarattı. Marksizm liberal devleti burjuvazinin yürütme komitesi gibi görmüştü: şimdi ise bir komite hizmet edebileceği bir burjuvazi yaratmaya çabalıyor ve bunun belirgin bir biçimde lümpen bir burjuvazi olmadığını umuyor. Bu çabaları sadece korku içinde izleyip iyilik dileklerimiz sunabiliriz espriydi (Gellner 2012, 227). Bununla Gellner, dogmatik kötümserliğin haksızlık olduğu kanaatine geliyor.

Sivil Toplum, Marksizm ve İslam

Marksist ve İslami sistemlerin her ikisinde, tamamen farklı şekillerde olsa da sivil toplum püskürtülmüş ya da parçalanmıştır. Marksizm döneminde sonuç olarak, "tüm kurtuluş ve başarıya bu dünyada ulaşılabilir ve bu, üretim aracına diferansiyel erişimle belirlenmiş sınıfların ortadan kaldırılması ile yapılabilir" püriten doktrini ile sivil toplum püskürtüldü. Çünkü sınıfları bir tek mülk belirliyordu, sınıfsız toplum mülksüz bir toplum olacaktı: sınıflar yok, çatışma yok. Aslında, bünyesinde bir çeşit yönetimi barındırmak zorunda olan karmaşık endüstriyel toplumda, bu, tek bir hiyerarşi veya nomenklatura içerisinde verimli, politik ve ideolojik makinelerin tamamen birleşmesi anlamına gelmektedir, sivil toplumu mahveden de işte budur. Sonuçta, plüralizm her bir ekonomik, politik ve sosyal temelden yoksun bırakılmıştır (Gellner 1191, 4).

Marksizm’de temel fikir basittir; Akıl ve Doęa’nın kurallarına emir veya bir düzenlemenin dayatılması bořunadır. Öncelikle üzerinde çalıřılan malzeme, yani insan topluluęunun doęası bilinmelidir. Deęiřimin kuralları anlařılmalıdır. Marksizm böyle bir anlayıřa sahip olduęunu iddia etti. Bu arada ticarileřme son derece eřitliksiz ve atomize topluma neden oldu. Marksist eleřtiri aynı zamanda tarihin insanların birlikteliklerinden bir önceki durum olarak getirdięi bu son toplum tipinin ařık ahlaki bozukluęuna are bulmayı ve kurtuluřun perdesini kaldırmayı vadettięi espriydi (Gellner 2012, 218).

İslam aleminde, sivil toplumun atomizasyonu teorisi Gellner’in “büyük kuramcı”, “gelmiř geçmiř en büyük sosyolog” diye niteledięi, 14. Yüzyılda yařamıř Arap tarihçisi İbn Haldun’a aittir. Geleneksel İslam’la ilgili onun esas modelinde toplum iki kısıma bölünmüřtür. Bir tarafta řehirler - ekonomik olarak yaratıcı ve üretken, fakat uzmanlařma, iřbölümü ve řehir halkının onları politik açıdan zayıflatmaya çalıřmaları nedeniyle korunma baęımlılıęından dolayı sosyal açıdan ezilmiř - dięer tarafta, devletin g cs z olduęu daę ve sahra sınırları. İbn Haldun’a göre řehir hayatı sürekli ihtiyaçtır, ama kırsal kabilecilik sadece devlet oluřumunun kaynaęıdır, devlet kabilenin her daim mevcut olan kente hediyesidir (Khazanov 1994).

Burada, anarřik kořullarda, insanlar kendi güvenlięine göz kulak olmalıdırlar ve bunu, gerçek veya hayali anlamda akraba yakınlıęı řeklinde düřünülen kabile olarak bilinen yerli, karřılıklı koruma öz yönetimsel birliklere beraberce katılarak yapmaktadırlar (Gellner 1191, 4-5).

Böylece toplumda iki öęe bulunmaktadır; biri, politik ve askeri güce sahip kabileler, dięeri de üretkenlik açısından oldukça önemli, fakat siyasal olarak zayıflamıř kentsel toplumdur. İbn Haldun’a göre, bu sadece nesnelere doęasında mevcut olan insanlık durumuydu. Onun idrak edebildięi sivil toplum veya ona en yakın olan řey, dolayısıyla iki öęenin birleřimi ile mümkün idi: birincisi yöneticileri destekleyen kabile  yeleri, ikincisi üretim ve uygarlıęı saęlayan řehir. Hiç birisi dięerinin görevini yapamaz ve onun iřlerine karıřamazdı. Daha sonra, bu teoriyi kendi resmi politik doktrini olan meřhur “eřitlik çemberi” çerçevesinde biçimlendirmek için Osmanlı İmparatorluęu geldi.

İbn Haldun’un bu “eřitlik emberi”, Gellner’in fikrine göre çok kabaca olsa da, geleneksel Müslüman toplumunun tam taslaęıdır. Fakat bugün y zleřtięimiz İslam aleminin artık geleneksel deęil ve bu toplum, end striyelileřme ve Batı’nın etkisiyle derinlemesine deęiřmiřtir (Gellner 1991, 4-5).

Sonuç

Gellner'e göre İslam modernleşme ve sekülerleşme güçleri karşısında direnen, ödün vermeden varlığını koruyan tek sistemdir. Diğer medeniyet ve uygarlıklar çeşitli şekilde sekülerleştiği halde, İslam dünyasında bunu söylemek yanlış olacaktır. İslam dün olduğu gibi bugün de güçlü sistem olarak tamdır. Gellner bunu İslam'ın iç dinamiklerine bağlamıştır; ortodoks Yüksek İslam modernleşme güçlerini kendi içinde çözümlenerek kendisi de onun taleplerine uyarak bir takım şekil değişikliğine gidilmiştir. Burada sanayileşmenin rolü daha çok olmuştur. Tek değişiklik Halk İslam'ının Yüksek İslam'ın egemenliği altına geçmesi olmuştur. Modernizmin gelmesiyle asayiş koruma fonksiyonu devletin eline geçmiş ve İslam'ın Halk versiyonu toplumsal temelini büyük hissesinden mahrum bırakılmıştır.

Gellner'in özgün literatürü olduğu gibi, çoğu zaman İslam'a özgü terimleri genel bazı düşüncelerinin özeti olarak ifade etmiştir. Özellikle "Ümmet" kavramını genelleştirerek bazı fikirlerinin açıklaması için kullanmıştır. Hem Marksizm hem Sivil Toplum hakkında düşüncelerinde bu literatür değişikliği görülmektedir. Ayrıca, Hıristiyan terimlerini de İslami açıklamalarında kullanmıştır.

KAYNAKLAR

Gellner Ernest. (1991 (2)). *Spectacles and Predicaments; Essays in Social Theory*, Cambridge; Cambridge University Press.

Gellner Ernest. (1993). "Mind Games", *The New Republic*, Washington, 22 Kasım, (s. 35-39).

Gellner Ernest. (1994). *Conditions Of Liberty*, London; Penguin.

Gellner Ernest. (1995). "The Importance of being Modular", *Civil Society. Theory, History, Comparison*; (ed. John Hall), Cambridge, Polity Press.

Gellner Ernest. (2000). *Muslim Society*, sekizinci baskı, Cambridge; Cambridge University Press.

Gellner Ernest. (2012). *Milliyetçiliğe Bakmak*, 4. baskı, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İstanbul, İletişim yay.

Gellner Ernest (Ocak 1991), "Islam and Marxism: Some Comparisons", *International Affairs*, C. 67, Sy. 1, (s. 1-6).

Gündüz Şinasi. (1997). "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", İzmir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 9, (s. 121-166).

Khazanov Anatoly. (1994). *Nomads and the Outside World*, İngilizce'ye çeviren Julia Crookenden, 2. Baskı, Madison, The University of Wisconsin Press, (ilk baskı 1984).

Mabry James Tristan. (Ocak 1998). "Modernisation, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia" *Ethnic and Racial Studies*, C. 21, Sy. 1, (s. 64-88).

Mir-Hosseini Ziba. (Yaz 2006). "Between Islamic Law and Feminisim", *Critical Inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press, C. 32, Sy 4. (s. 629-645).

Shankland David. (2003). "Gellner and Islam", *Social Evolution & History*, C. 2, Sy.2, (s. 118-142).

Dannreuther, Roland and Kennedy James. (2007). "The International Relations Of The "Transition": Ernest Gellner's Social Philosophy and Political Sociology", *International Political Sociology*, C.1, Sy.4, (339-357).

f.f.d. Bəhlul Əliyev

ERNEST GELLNERİN MARKSİZM, VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ VƏ İSLAM MÜQAYİSƏLƏRİ: SEKULYAR ÜMMƏT PROBLEMİ

XÜLASƏ

İslam sivilizasiya tarixində xüsusi yeri olan dindir. Tarixi proses içəri-sində bir çox mədəniyyət sekulyarlaşmayla əhəmiyyətli dəyişikliklərə məruz qaldığından sosiologiyada geniş yayılmış dinin müəyyən müddətdən sonra insanların həyatında yerini xeyli itirəcəyi haqqındakı tezis sekulyarizmin müxtəlif yerlərdə müxtəlif təzahürü faktı ilə birlikdə İslam dünyasında istisna təşkil etməsi etibarilə sosiologiyanın tədqiqat predmeti olmağa davam edir.

Bu məqalədə məşhur Britaniyalı fəlsəfəçi və sosioloq Ernest Andre Gellnerin struktural İslam analizinə əsaslanaraq İslam və marksizm, İslam və vətəndaş cəmiyyəti müqayisələrini araşdırmağa çalışdıq. Gellnerin İslam dünyasının özünəməxsus strukturu, daxili və xarici dinamikanın da təsiri ilə müstəsna şəkildə hər cür fərqli ictimai hadisəyə qarşı rezistant olduğu tezisindən yola çıxaraq, İslamın ələlxüsus Marksizm və Vətəndaş cəmiyyəti qarşısındakı reaksiyalarını şərh edən fikirlərini

Ernest Gellner hər nə qədər millətçilik haqqında tədqiqatlarıyla tanınmış olsa da, müsəlman cəmiyyətləri haqqında da əhəmiyyətli tədqiqatlar aparmış, ortaya qoyduğu struktural İslam modeli ilə İslam sosiologiyası, İslam antropologiyası və İslam fəlsəfəsi sahələrində bu mövzuya töhfə vermişdir. Ələlxüsus, Sovet İttifaqına daxil olan müsəlman cəmiyyətlər haqqındakı işləri bizim coğrafi məkan üçün əhəmiyyətli sayılmaqla birlikdə bu gün də müzakirə olunmaqdadır.

Açar sözlər: *sekulyar ümmət, marksizm, İslam, vətəndaş cəmiyyəti, normlar külliyyəti*

д.ф.ф. Бахлул Алиев

СРАВНЕНИЕ ЭРНЕСТОМ ГЕЛЛНЕРОМ МАРКСИЗМА, ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ИСЛАМА: ПРОБЛЕМА СЕКУЛЯРНОЙ УММЫ

РЕЗЮМЕ

Ислам - это религия, занимающая особое место в истории цивилизации. Поскольку большинство цивилизаций претерпели серьезные изменения с секуляризацией в историческом процессе, распространенный в социологии тезис о том, что религия теряет свое значение в жизни людей, продолжает оставаться предметом исследований в социологии вместе с тем фактом, что секуляризм проявляется по-разному в разных местах, с точки зрения исключительности исламского мира.

В этом исследовании мы обсудили сравнения ислама и марксизма, ислама и гражданского общества в рамках структурного анализа ислама, проведенного известным британским философом и социологом Эрнестом Андре Геллнером. Основываясь на тезисе Геллнера о том, что Исламский мир исключительно устойчив ко всем различным социальным изменениям, с его уникальной структурой, внутренней и внешней динамикой, мы изучили идеи Геллнера, которые направлены на интерпретацию реакции ислама на марксизм и гражданское общество в частности.

Хотя Эрнест Геллнер известен своими исследованиями национализма, он провел важные исследования и по мусульманским обществам, и внес важный вклад в эту тему в исламской социологии, исламской антропологии и исламской философии с помощью разработанной им

структурной модели ислама. Его работа о мусульманских обществах, особенно о тех, которые входят в состав Советского Союза, важна для нашей географии и остается предметом обсуждений и сегодня.

Ключевые слова: секулярная умма, марксизм, ислам, гражданское общество, нормальность

Assist. Prof. Bahlul Aliyev

ERNEST GELLNER'S COMPARISONS OF MARXISM, CIVIL SOCIETY AND ISLAM: THE PROBLEM OF SECULAR UMMAH

ABSTRACT

Islam is a religion that has a special place in the history of civilization. Since most civilizations have undergone a serious change with secularization in the historical process, thesis that religion will lose its importance in people's lives, which is common in sociology, continues to be the subject of research in this field due to secularism's place in the Islamic world, together with the fact that secularism takes place in different ways in different places.

In this study, we discussed the comparisons of Islam and Marxism, Islam and Civil Society within the scope of the structural Islam analysis of the famous British philosopher and sociologist Ernest Andre Gellner. Based on the thesis of Gellner that the Islamic world is exceptionally resistant to all different social developments, with its unique structure and the influence of internal and external dynamics, we examined his ideas of Islam aiming to interpret the reactions of Islam especially against Marxism and Civil society.

Although Ernest Gellner is known for his research on nationalism, he has done a significant part of his work on Muslim societies and made important contributions to this subject in Islamic Sociology, Islamic Anthropology and Islamic philosophy with the structural Islam model he developed. His work on Muslim societies, especially those included in the Soviet Union, is important for our geography and is still a subject today.

Keywords: *secular Ummah, Marxism, Islam, civil society, normality*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov

PSIXOLOJİ VƏ İSLAMİ ASPEKTDƏ XOŞBƏXTLİK

*Elvin Rəcəbov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı
elvinrecebov97@mail.ru*

XÜLASƏ

Xoşbəxtlik mövzusu hər bir zaman filosofların, psixoloqların və müxtəlif sahələrdən olan mütəxəssislərin maraqlandığı mövzu olmuşdur. Bu səbəbdən də bu mövzu ilə əlaqəli müxtəlif aspektlərdən tədqiqatlar aparılaraq, müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür. İnsan xoşbəxtliyi ilə əlaqəli psixoloqlar fərqli aspektləri diqqətə alaraq, apardıqları müşahidə və təcrübələr əsasında müxtəlif yanaşmalar qeyd etmişlər. Həmçinin islami aspektdə də insanın xoşbəxtliyi böyük əhəmiyyət kəsb etdiyindən, xoşbəxtliklə əlaqəli xüsusi yanaşma mövcuddur. Bu məqalədə əvvəlcə psixoloqların xoşbəxtlik mövzusunda olan müxtəlif yanaşmalarından bəhs olunmuşdur. Daha sonra isə islami aspektdə xoşbəxtlik mövzusu tədqiq olunmuşdur.

Məqalənin ilk hissəsində psixoloqların xoşbəxtlik mövzusunda müxtəlif yanaşmalarından bəhs olunmuşdur. Bu yanaşmalardan insan xoşbəxtliyinə xüsusi diqqət yetirən, pozitiv psixologiya nümayəndələri olan Martin Seliqman və Mixay Çiksentmixayinin yanaşmaları qeyd olunmuşdur. Həmçinin psixologiya sahəsində xüsusi yanaşması olan psixanaliz cərəyanının xoşbəxtliyə yanaşması da tədqiq edilmişdir. Daha sonra humanist psixologiya cərəyanının nümayəndələrinin evdemonist yanaşması haqqında məlumat verilmişdir. Həmçinin koqnitiv və bihevizizm psixologiya cərəyanının xoşbəxtlik mövzusu ilə əlaqəli nəzəriyyələri də qeyd olunmuşdur.

Məqalənin ikinci hissəsində isə islami aspektdə xoşbəxtlik mövzusu tədqiq olunmuşdur. Bu hissədə islami mənbələrdə xoşbəxtlik mövzusu ilə əlaqəli hissələrə diqqət yetirilmişdir. Xoşbəxtlik mövzusu ilə əlaqəli Qurani-Kərimdə işlənən məflumlar qeyd olunmuşdur. Daha sonra xoşbəxtlik üçün insanın həm ruhi, həm fiziki ehtiyaclarının qarşılınmasının əhəmiyyətindən bəhs olunmuşdur. Həmçinin islami aspektdə xoşbəxt həyat sürməyin yolları və xoşbəxtlik üçün qeyd olunan fəaliyyət və davranışlar nəzərə çatdırılmışdır. İnsanın daimi xoşbəxtliyinin mənbəyi olaraq Allahı daim xatırlamasının əhəmiyyəti vurğulanmışdır.

***Açar sözlər:** xoşbəxtlik, həyat məmnuniyyəti, xoşbəxtliyə yanaşmalar, islami aspektdə xoşbəxtlik.*

Giriş

“Xoşbəxtlik” sözü ərəb dilində məsud, şad, həyatdan zövq alaraq yaşamaq, daim nailiyyət və uğur qazanmaq mənalına gələn, “saidə” kökündən törəyən “səadət” sözü ilə ifadə edilir. Bu sözün ingilis dilindəki qarşılığı isə “happiness” ifadəsidir (Yüksekbilgili, Akduman 2016, 97). İngilis dilindəki bu sözün kökü haqqında isə iki fərqli məlumat mövcuddur. Bir məlumata görə, bu söz düşərli bəxt, yaxşı qismət mənalını verən “hap” kəliməsindən törəmişdir. Digər məlumata görə isə bu söz “happenstance” kəliməsindən törəyib və təsadüf mənasını verir (Balcı 2017, 110). Azərbaycan dilində bu mənalı verən “xoşbəxtlik” kəlməsi isə fars dilindən gələn yaxşı, bəyənələn mənalını bildirən xoş və taleh, qismət mənalını bildirən bəxt sözlərinin birləşməsindən meydana gəlmişdir. Azərbaycan dilində işlənən bu ifadə də zövq alınan həyata sahib olma, həyatdan razı olma mənalını bildirir (Abdullayev, Əsgərli, Zərinəzadə 2005, 43-281).

Psixoloqlar insanların həyatında ən mühüm şeyin nə olduğunu öyrənmək məqsədilə çox sayda tədqiqatlar aparmışlar. Bu tədqiqatçılardan biri də Maykl Fordaysdır. O, 1989-cu ildə bu mövzuda araşdırma aparmışdır. Bu araşdırma zamanı sorğuda iştirak edənlərin yarısına yaxını həyatda ən mühüm amilin xoşbəxtlik olduğunu bildirmişdir. Ümumilikdə, xoşbəxtlik məfhumu haqqında müxtəlif açıqlamalar mövcuddur. Bu açıqlamalara diqqət yetirsək görərik ki, əksəriyyət xoşbəxtliyi insanın həyatından razı olması, səadət içində olması, daim müsbət duyğularla həyat sürməsi kimi izah edir. Psixologiya sahəsində böyük iz qoymuş psixoloqlardan biri olan Uilyam Ceyms xoşbəxtliyi insanın qabiliyyətlərinin gözləntilərinə olan nisbəti kimi açıqlayır. İnsanın xoşbəxt şəkildə həyat sürməsinin insanın özündən asılı olduğu bildirilir. İnsan xoşbəxt həyat sürmək üçün öz davranışlarını və həyata baxış tərzini yenidən gözə keçirməlidir. Yalnız bu şəkildə insan həyatının əsas məqsədlərindən olan xoşbəxtliyi əldə edə bilər (Yüksekbilgili, Akduman 2016, 97).

Xoşbəxtlik mövzusu pozitiv psixologiyanın maraqlandığı bir mövzudur. Xoşbəxtlik mövzusu subyektiv rifah (well-being) mövzusu ilə eynilik təşkil edir. Bu məfhumlar bir-birinin yerinə də istifadə olunurlar. Subyektiv rifah insanların hansı səbəbdən öz şəxsi həyatlarına pozitiv münasibət göstərmələri ilə maraqlanır. Bu sahədə ilk dəfə tədqiqat aparan şəxslərdən biri olan Vilson, insanın xoşbəxtliyinə səbəb olan bəzi amillərdən bəhs etmişdir. Vilson xoşbəxt şəxs üçün sağlamlıq, dindarlıq, hadisələrə müsbət baxmaq, yüksək bir karyera həyatına sahib olmaq, ailə həyatı qurmaq kimi xüsusiyyətləri bildirmişdir. Bu mövzuda apardığı tədqiqatlara əsasən xoşbəxtlik üçün səbəblər bildirən şəxslərdən biri də Mixalosdur. Mixalos isə xoşbəxt bir şəxs olmaq üçün yüksək enerjiliyə sahib olmaq, həyatından qəm, kədər, qorxu və gərginliyi

olduqca uzaq tutmaq, ictimai sahədə nüfuz sahibi olmaq, lazımı qədər sevgi ilə təmin olunma, xəstəliklərdən uzaq olmaq kimi səbəbləri bildirmişdir (Kangal 2013, 216-217).

Beləcə, xoşbəxtliyin insan həyatının əsas məqsədi olduğunu qeyd edə bilərik. Bu səbəbdən, insan həyatı boyunca xoşbəxt həyat sürməyə çalışır. Xoşbəxtliyin həm zehni tərəfi, həm də duyğu tərəfi mövcuddur. Xoşbəxtlikdən bəhs edərkən müsbət və mənfi duyğular, həyat məmnuniyyəti kimi bəzi xoşbəxtliklə əlaqəli olan məfhumlar qeyd edilə bilər. Müsbət və mənfi duyğular xoşbəxtliyin duyğu hissəsini açıqlayan məfhumlardır. Həyat məmnuniyyəti isə xoşbəxtliyin zehni yönünə aid edilir. Bu, insanın həyatını idrak etmə forması ilə əlaqəli olan məfhumdur (Kırık, Sönmez 2017, 16-17).

1. Psixoloji aspektdə xoşbəxtliyə yanaşmalar

1.1. Pozitiv psixologiya yanaşması

Xoşbəxtlik mövzusunda əhəmiyyətli bir yanaşma pozitiv psixologiya cərəyanına məxsusdur. Pozitiv psixologiyanın yanaşmasını izah etmək üçün bu cərəyanın bu mövzuda əhəmiyyətli fikirləri olan Martin Seliqman və Mixay Çiksentsmixayinin fikirlərindən bəhs etmək lazımdır.

Pozitiv psixologiyanın qurucusu hesab edilən Martin Seliqman xoşbəxtliyi müvəqqəti xoşbəxtlik və daimi xoşbəxtlik olaraq iki yerə ayırır. Martin Seliqmana görə, müvəqqəti xoşbəxtlik fərdlərin təcrübələrinə görə dəyişir və fərdlərə görə müəyyənləşdirilir. Daimi xoşbəxtlik isə daha əhəmiyyətlidir və pozitiv psixologiyanın əsas maraqlandığı mövzudur. Martin Seliqman insanın daimi xoşbəxtliyinə təsir edən əsas amil olaraq insanın iradəli feillərini bildirir. İnsanın xoşbəxtliyinin xarici təsirlərdən çox özündən asılı olduğunu müdafiə edir. Bu fəzilətlərdən qaynaqlanan iradəli feillər insanın keçmiş, gələcək və indiki vəziyyəti haqqında fikirlərinin formalaşmasına təsir edir. Keçmişdən razılıq, gələcəyə ümidlə baxmaq və indiki vəziyyətdən də razı olmaq insanın xoşbəxt olmasına səbəb olur. Martin Seliqman həzzin və istəklərinin insanlara xoşbəxtlik bəxş edə bilməyəcəyini bildirir. İnsan maddi istəklərinə nail olduqda onun yetərsizliyini görüb istəkləri daha da çoxalmış olur. Bu sonsuz olan istəklər insana xoşbəxtlik gətirə bilməz. Martin Seliqman dinin də xoşbəxtliyə müsbət təsir etdiyini müdafiə edir. Ona görə din insan duyğularına müsbət olaraq təsir göstərir. İnsanın həyatına mənə qazandırır və gələcəyə böyük ümid bəxş edir. İnsanın mənfi cəhətlərinə də təsir edərək onları ortadan qaldırır. Beləcə, insan həyatına müsbət istiqamətdə təsir göstərən din insanın xoşbəxt olmasına mühüm təsir göstərir (Balci 2017, 113-114).

Həmçinin Martin Seliqman daimi xoşbəxtlik üçün üç həyat tərzindən bəhs edir. Martin Seliqmanın bəhs etdiyi həyat təzlərindən birincisi xoş həyatdır.

Xoş həyat insanın keçmiş, gələcəyi və indiki vəziyyəti haqqında müsbət fikirdə olmasıdır. Bu da insanın bunları yüksəltmək üçün müsbət fəaliyyətlərdə olmasından asılıdır. Keçmiş haqqında müsbət duyğulara sahib olmaq üçün insanın şükür, bağışlama, razılıq kimi fəaliyyətlərdə olması lazımdır. Gələcək üçün isə insanın ümidə, güvənə və inanca ehtiyacı vardır. İndiki zamanda isə insanın zövq alacağı fəaliyyətlərlə məşğul olması bildirilir. Martin Seliqmanın xoşbəxtlik yanaşmasında mövcud olan ikinci həyat tərzii bağlı həyat tərzidir. Bu həyat tərzində isə insan qabiliyyət və potensialı olduğu işlərə bağlı olur. Bütün gördüyü işlərdən zövq alır və vaxtının yerdə qalan hissəsini pozitiv əlaqələrə sərf edir. Bunun üçün insan öz qabiliyyətlərini kəşf etməli və gücünü zövq aldığı işə sərf etməlidir. Martin Seliqmanın bildirdiyi üçüncü xoşbəxt həyat tərzii isə mənalı həyat tərzidir. Bu həyat tərzində həyatı üçün məna axtaran insan özündən qüdrətli bir varlığa xidmət etməyi qarşısına məqsəd qoyur. Özündən üstün olana xidmət edən insan bu yolla həyatına məqsəd və məna qatır. Bu həyata məna qatan amillərin içində dini də xüsusi şəkildə vurğulayır. İnsan bu həyat tərzii ilə həyatda baş verən çətinliklərə məna tapır, müsbət düşüncə və duyğulara sahib olur. Beləcə, həyatını mənalı sürən bu insan xoşbəxt şəkildə həyat sürür. Həyatına məna qatan insan depressiyadan, mənfii düşüncə və duyğulardan uzaq olur (Seligman, Rashid, Parks 2006, 776).

Pozitiv psixologiyanın digər nümayəndəsi Mixay Çiksentmixayidir. Çiksentmixayi də xoşbəxtlik haqqında öz fikirlərini bildirmişdir. Çiksentmixayiye görə, xoşbəxtlik qismət işi və ya maddi imkanla əldə edilə biləcək bir şey deyildir. Həmçinin xoşbəxtlik xarici təsirlərdən deyil, onlara necə məna qazandırdığımızdan asılıdır. İnsan öz daxili təcrübələrini nəzarət altında saxlayaraq, həyatının keyfiyyətini müəyyənləşdirə bilər. Bunun üçün Çiksentmixayi "Axın" nəzəriyyəsini irəli sürmüşdür. "Axın" insanın şüurunun uyğun olaraq istiqamətləndirildiyində onun zehni vəziyyətinin ölçülməsidir. Etdiyimiz bəzi şeylərin niyə bizə daha çox zövq verdiyini öyrənmək üçün bu ölçülmədən istifadə olunmuşdur (Csikszentmihalyi 1990, 2-6). Bu ölçümə uyğun olaraq Çiksentmixayi bəzi idmançılar, tibb işçiləri və bir çox şəxslər üzərində tədqiqatlar aparmışdır. Bu insanların məşğuliyyət əsnasında öz işlərinə yüksək dərəcədə diqqət yetirdiklərini və həmin əsnada başqa heç bir problem haqqında düşünmədikləri nəticəsini əldə etmişdir. Bu nəticəyə uyğun olaraq da Çiksentmixayi xoşbəxt yaşamağın yolu olaraq insanın özünün bir məşğuliyyət sahəsinə bağlanması və bu sahəyə yüksək dərəcədə maraqla axın etməsində görür.

Sonda onu da qeyd etmək lazımdır ki, pozitiv psixologiyanın xoşbəxtlik haqqındakı tədqiqatları davam etməkdədir. Daha çox xoşbəxtliyi ümid, xoş niyyət, sevgi kimi fəzilətlərlə əlaqələndirib tədqiq edirlər. Bunları tədqiq edən pozitiv psixologiya bu fəzilətlərlə xoşbəxtliyin əlaqəsini tədqiq edərkən elmi me-

todlara istinad edir. Həmçinin pozitiv psixologiya xoşbəxtliklə din, dəyərlər sistemi arasındakı əlaqəni də tədqiq etməklə məşğul olur (Balçı 2017, 114-115).

1.2. Psixanalitik yanaşma

Xoşbəxtlik mövzusunda psixanalitik məktəbin də özünəməxsus yanaşması mövcuddur. Bu məktəbin əsas nümayəndəsi olan Ziqmund Freyd xoşbəxtliyin əldə edilməsi çətin olan bir məqsəd olduğunu bildirir. Xoşbəxtliyin insanın təbiətində mövcud olduğunu və buna çatmaq üçün daim səy göstərməli, çətinliklərlə mübarizədə olmasının zəruriliyini açıqlayır. Freyd xoşbəxtliyin insanın yaradılış planında mövcud olmadığını bildirir. Freyd xoşbəxtliyi ağrı və narahatlığın olmaması kimi açıqlayır. Həmçinin insanın xoşbəxt olma cəhdini ən yüksək həzlərin təcrübə edilməsi məqsədi daşdığını bildirir. Ziqmund Freyd insan xoşbəxtliyinin məhdud olduğunu bildirir. Bunun üçün isə iki səbəb göstərir. Bu səbəblərdən biri kimi, insanın arzu və istəklərinin sonsuz, təminolunmaz olduğunu göstərir. Hansısa istək yerinə yetiriləndə ani xoşbəxtlik ortaya çıxır. Sonradan isə bu xoşbəxtlik ortadan qalxır. Bu səbəbdən də Freyd xoşbəxtliyin müvəqqəti olduğunu və daimi olmadığını müdafiə edir. Digər göstərdiyi səbəb isə dünyada mövcud olmanın təbiətidir. İnsanın var olması onun sonsuz arzularının qarşısını alır və onu çətinliklərlə, məyusluqlarla qarşılaşmağa məhkum edir (Thomason 2011, 4-7).

Ziqmund Freyd insanın daim xoşbəxtlik və bədbəxtliyin eşiğinde olduğunu bildirir. İnsan mövcud olduqca həyat boyu həm xoşbəxtlik, həm də kədərlə qarşılaşacaqdır. Bu mövzudan Ziqmund Freyd “Uygarlığın narahatlığı” əsərində bəhs edir. İnsan həyatda olduğu müddətdə ömrünün kədərli anlarında xoşbəxtlik arayışında olacaqdır. Daha sonra isə bu müvəqqəti xoşbəxtliyi əldə etdikdə onu qoruyub-saxlamağa çalışacaqdır. İnsan xoşbəxtliyini nə qədər qorumağa çalışsa da, xoşbəxtlik müvəqqətidir və bir qədər sonra öz yerini yenidən kədərə verəcəkdir. Beləcə, insan həyatı bu xoşbəxtlik və məyusluq çarpışmasının içindədir. Psixanalitik məktəbin xoşbəxtliyə yanaşmasını insanın həyatı boyunca çətinliklərin öhdəsindən gəlməsi potensialı olaraq ümumiləşdirmək olar (Demirok, Alphan, Süsen 2014, 43-44).

Ziqmund Freyd bədbəxtlik və ya məyusluq üçün üç əsas mənbədən bəhs edir. Freyd bu mənbələrdən birincisi olaraq insanın bədənini göstərir. İnsanın fiziki bədəni çürüməyə və tənəzzül etməyə məhkumdur. Bu da özü bir növ insanın ağrı, əzab hiss etməsinə səbəb olaraq, onun rahatlıq və xoşbəxtliyinə maneə təşkil edir. Bu səbəbdən, insanın bədbəxtliyinə səbəb olan ilk mənbə olaraq insanın öz fiziki bədənini qeyd edir. Ziqmund Freyd bədbəxtliyin ikinci əsas mənbəyi olaraq isə xarici aləmi göstərir. İnsanın xarici aləmlə olan bağlılığı və təsiri onun digər məyusluq və bədbəxtlik mənbəyidir. Xarici aləmdə

baş verən təbii fəlakətlər, faciələr insana birbaşa olaraq həm fiziki, həm də psixi zərər verir. Bu zərərlər nəticəsində də insan xoşbəxtliyini itirir və bədbəxtliyə düşür. İnsan yaşadığı yerdən asılı olaraq fərqli təhlükələrlə üzləşir, bu təhlükə və fəlakətlər insana qəm-kədər gətirir. Freyd üçüncü bədbəxtlik mənbəyi olaraq insanın başqa insanlarla əlaqəsini bildirir. Freyde görə bu mənbə digər bədbəxtlik mənbələrindən daha çox insana narahatlıq və məyusluq təşkil edir (Thompson 2004, 138).

Psixanaliz məktəbinin digər nümayəndəsi isə Karl Qustav Yunqdur. Karl Qustav Yunqun da xoşbəxtlik haqqında öz fikirləri vardır. Yunq xoşbəxtliyi beş amil ilə açıqlayır. Yunq bu amillərdən birinci olaraq fiziki və zehni sağlamlığı qeyd edir. Ona görə bu iki sağlamlıq ikisi birlikdə insan xoşbəxtliyi üçün əsas amillərdir. İkinci amil olaraq isə evlilik, ailə və dostluq kimi əlaqələrin keyfiyyətini bildirir. Yunqa görə digərləri ilə sağlam və yaxşı münasibət insan xoşbəxtliyi üçün əsas amillərdən birini təşkil edir. Yunq üçüncü əsas amil olaraq isə sənət əsərlərini, təbiəti insanın gözəl şəkildə dərk edə bilməsini qeyd edir. Ona görə mədəniyyətin bir hissəsi olan incəsənət əsərlərindən və təbiətdən zövq ala bilən insan xoşbəxt ola bilər. Dördüncü amil olaraq, insanı qane edəcək həyat şəraitinə və işə sahib olması bildirir. Bir insanın sevdiyi işlə məşğul olması və onu qane edəcək həyat şəraitinin olması xoşbəxtliyə təsir edən digər amildir. Beşinci və sonuncu amil olaraq isə həyatın çətinliklərinə qarşı insanın dini və ya fəlsəfi fikrə sahib olmasını qeyd edir. Bu da onu göstərir ki, Karl Qustav Yunq mənəviyyətsiz xoşbəxt olmanın qeyri-mümkün olduğu fikrindədir (Mcguire, Hull 1987, 450-451).

Digər görüş isə psixososial inkişaf nəzəriyyəsinin sahibi olan Erik Eriksona məxsusdur. Erik Erikson insan həyatını səkkiz psixososial mərhələyə ayırır. Hər bir mərhələnin özünəməxsus qarşılınması zəruri olan ehtiyacları vardır. Bir mərhələnin ehtiyacı qarşılınıb tamamlanmadan digər mərhələyə keçid mümkün deyildir. Bu bəhs edilən səkkiz mərhələdən birincisi körpənin bir yaşına qədər olan dövrü əhatə edən güvənə qarşı güvensizlik dövrü adlanır. Bu mərhələdə körpənin əsas ehtiyacı onun bütün tələbatlarının sevgi ilə qarşılınması və ona güvən duyğusunun aşılınmasıdır. İkinci mərhələ uşağın bir-üç yaş aralığını əhatə edən müstəqilliyə qarşı utanma mərhələsidir. Bu dövrdə uşağın dəstəyə ehtiyacı vardır. Hər bir davranışı məhdudiyət və sərtliliklə qarşılansa, uşaqda müstəqillik əvəzinə utanma formalaşar. Üçüncü mərhələ üç-altı yaş aralığını əhatə edən təşəbbüskarlığa qarşı günahkarlıq mərhələsidir. Bu mərhələ uşağın hər şeyə maraqlı olduğu və təşəbbüs göstərməyə çalışdığı mərhələdir. Bu mərhələnin əsas ehtiyacı maraqların düzgün şəkildə qarşılınması və təşəbbüslərinin dəstəklənməsidir. Eriksonun qeyd etdiyi dördüncü mərhələ isə yeddi-on bir yaş aralığını əhatə edən uğura qarşı yetərsizlik

mərhələsidir. Bu mərhələdə uşaq uğurlar əldə etməyə çalışır. Sözügedən mərhələnin əsas ehtiyacı uşağın uğur qazanmağa qabiliyyəti olduğu sahəyə yönləndirilməsidir. Beşinci mərhələ isə on bir və on yeddi yaş aralığını əhatə edən mənlik qazanmağa qarşı mənlik qarışıqlığı mərhələsi adlanır. Bu mərhələnin əsas xüsusiyyəti insanın öz mənliliyini sorğulamasıdır. Həmin mərhələdə şəxsin əsas ehtiyacı düzgün şəkildə öz mənliliyini formalaşdırmasıdır. Eriksonun qeyd etdiyi altıncı mərhələ insan həyatının on yeddi və otuz yaş aralığında olan dövrü əhatə edən yaxınlığa qarşı təcrid etmə mərhələsidir ki, yetkin şəxs öz şəxsi həyatı ilə bağlı mühüm qərarlar verməlidir. Bu mərhələdə şəxsi həyatı ilə əlaqəli qərarları düzgün şəkildə verib, öz həyatını nizama qoyan şəxs bu mərhələni uğurla tamamlayır. Yeddinci mərhələ otuz və altmış yaş dövrünü əhatə edən məsuldarlığa qarşı durğunluq mərhələsi adlanır. Şəxsin həyatını qaydasına qoyub, çalışqanlıq göstərməli olduğu dövrdür. Bu mərhələyə qədər uğur əldə etməmiş şəxs həmin dövrdə məyus halda çalışqanlıqdan uzaq olur. Eriksonun qeyd etdiyi səkkizinci və sonuncu mərhələ isə mənlik bütünləşməsinə qarşı ümitsizlik mərhələsidir. Bu mərhələ altmış yaşdan yuxarı olan yaşlılıq dövrünü əhatə edir. Digər mərhələləri uğurla tamamlamış şəxs bu mərhələdə mənlik bütünlüyü qazanır. Digər mərhələlərdə ehtiyacları qarşılanmayan şəxsə bu dövrdə ümitsizlik hakim olur. Erik Erikson xoşbəxtliyin də məhz bu səkkiz mərhələnin ehtiyaclarının qarşılanıb, təmin edilməsində olduğunu bildirirdi. Xoşbəxtlik üçün hər bir mərhələnin düzgün şəkildə tamamlanmasına diqqət yetirmək zəruridir (Gürses, Kılavuz 2011, 155-159).

1.3. Evdemonist yanaşma

Evdemonist xoşbəxtlik yanaşması öz əsasını qədim yunan filosofu Aristoteldən götürmüşdür. Sonradan bu yanaşma bir çox psixologiya cərəyanına təsir göstərmişdir. Bu yanaşma öz təsirini daha çox humanist psixologiya cərəyanında təzahür etdirir. Aristotelə görə xoşbəxtlik təkcə şadlıq, maddi rifah və insanın özünü yaxşı hiss etməsindən ibarət deyildir. Hər bir insanda varolma potensialı mövcuddur. Məhz insanın xoşbəxtliyi də insanın bu varlıq potensialını həyata keçirməsindən asılıdır. İnsan əgər potensialını ortaya çıxarsa, təsirlərdən asılı olmayaraq xoşbəxt ola bilər (Demirok, Alphan, Susen 2014, 42). Bu mövzu Aristotelin “*Nichomachean Ethics*” kitabında yer almışdır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Aristotel bu mövzudan bəhs edərkən məqsədi insanın yaxşı olmasının təbiətini açıqlamaq olmamışdır. Onun bu mövzudan bəhs etməkdə məqsədi insanın necə bir həyat sürməsinə aid rəhbərlik edəcək əxlaqi nəzəriyyə irəli sürmək idi (Ryff, Singer 2008, 15).

Evdemonist yanaşmanın özünü ən çox göstərdiyi psixologiya cərəyanı humanist psixologiya cərəyanıdır. Humanist psixologiya da insanın xoşbəxt

olmasını insanın özünü təsdiqləməsində və öz potensiallarını həyata keçirməkdə görür. Bu mövzuda Rogers öz yazılarında insanın öz potensialını ortaya çıxarmasını vurğulayır. Rogers insanın xoşbəxt həyat sürməsi üçün özü olması lazım olduğunu bildirir. Bunun üçün də insan öz potensiallarını və tutumunu kəşf etməlidir (Demirok, Alphan, Süsen 2014, 43). Abraham Maslau insanın xoşbəxtliyinin insanın özünü gerçəkləşdirməsində olduğunu bildirir. Bu gerçəkləşdirmə üçün də ehtiyaclar iyerarxiyasından bəhs edir. Abraham Maslauya görə, insan yalnız bu ehtiyaclar iyerarxiyasını təmin edib, özünü gerçəkləşdirib xoşbəxt ola bilər. Abraham Maslau burada beş ehtiyacdən bəhs edir. Bu iyerarxiyanın ən aşağı səviyyəsində qidalanma, yuxu və bir çox təməl fiziki ehtiyacları qeyd edir. Bu ehtiyaclar təmin olunduqdan sonra, ikinci ehtiyac olaraq təhlükəsizlik və güvən ehtiyacını bildirir. İyerarxiyanın üçüncü pilləsində isə sevgi və aidlik ehtiyacı yer alır. İyerarxiyada dördüncü pillədə isə özünə hörmət qazanma və ehtiramgörmə ehtiyacı dayanır. Abraham Maslaunun qeyd etdiyi bu ehtiyaclar iyerarxiyasının beşinci və ən yüksək pilləsində özünü gerçəkləşdirmə ehtiyacı mövcuddur. Bu ehtiyacların hər biri qarşılandıqdan sonra, insan xoşbəxt ola bilər. Həmçinin Maslaunun apardığı tədqiqatlara əsasən, özünü gerçəkləşdirən və xoşbəxt olan insanların xüsusiyyətlərini bildirmişdir. Bu xüsusiyyətlərin içində şəxsi müstəqillik, obyektiv idrak formasına malik olma, səmimi davranışa malik olma, ictimai məsələlərdə məsuliyyətli və intizamlı olmaq, ətrafına sevgi və hörmətlə yanaşmaq kimi xüsusiyyətləri qeyd etmişdir (Schultz, Schultz 2007, 672). Abraham Maslau özünü gerçəkləşdirən şəxslərin xüsusiyyətlərindən öz “Motivasiya və şəxsiyyət” kitabında bəhs etmişdir. Kitabda Maslau özünü gerçəkləşdirən şəxsin xüsusiyyətləri kimi xoşbəxt həyat sürən şəxslərin daha yaxşı ictimai əlaqələrə malik olduğunu bildirir. Həmin kitabda Maslau daha bir xüsusiyyət kimi davamlı mövcud olan və daim aktiv olan zövq alma duyğusundan da bəhs edir. Özünü gerçəkləşdirən şəxs həyatı boyunca milyonlarca çiçək, təbiət mənzərələri və bir çox gözəlliklərlə qarşılaşsa belə, yenidən daha bir çiçək gördükdə ondan da eyni dərəcədə zövq almağa davam edir. Abraham Maslau bununla bildirmək istəyir ki, özünü gerçəkləşdirən və xoşbəxt həyat sürən şəxs həyatın hər bir anından zövqalma xüsusiyyətinə malikdir (Maslow 1954, 163-166).

Erix Fromm humanist psixologiya cərəyanında ən öndəgələn şəxslərdəndir və xoşbəxtliyə bir açıqlama vermişdir. O, xoşbəxtliyi həyatda canlılıqda, insanın düşüncə və duyğularında sabit olmasında və yaradıcılıq səviyyəsinin yüksək olmasında görür. Bütün bunların mövcud olmadığı şəxslərin xoşbəxtlikdən uzaq şəkildə həyat sürdüklərini bildirir. Fromm da xoşbəxtliyin insanın öz potensiallarını kəşf etməsində və bu potensiallarının üstünü açmaqda olduğunu vurğulayır. Həmçinin xoşbəxtliyi müvəqqəti ruhi vəziyyət olaraq

qəbul etmir. O, xoşbəxtliyi insanı bütünlüklə əhatə edən vəziyyət olaraq izah edir. Həmçinin bildirir ki, insan bu dünyanın bir çox imkanlarına sahib olmasına görə şad olur, lakin bu vəziyyətdə insanın əldə etmək istəyi daha da artır və bu onda narahatlıq yaradır. Belə vəziyyətdə insan həyatında xoşbəxtlik mövcud ola bilməz. Bu səbəbdən də Fromm xoşbəxt olmaq üçün insanın sahib olma istəyindən əl çəkməsinin də lazımlılığını vurğulayır (Balcı 2017, 112-113). Bu mövzuda o, “Sahib olma və ya olmaq” kitabında bəhs edir.

Erix Fromm Qərb sənaye sisteminin, azad rəqabətin insan xoşbəxtliyinə əngəl törətdiyini bildirir. Sonsuz istəklərə bağlı qalan, sahib olmaq üçün rəqabət içində olan insanın xoşbəxt olma bilməyəcəyini qeyd edir. Hedonizmi insan xoşbəxtliyinə məhdudiyət olaraq qəbul edir. Sahib olmaqla xoşbəxtliyini təmin etməyə çalışan insan yalnız xoşbəxtliyi digərlərindən üstünlükdə, rəqabətdə, sonsuz mübarizədə axtarır. Bununla da daimi xoşbəxtliyini təmin edə bilməyib, həyatından razı olmur, lakin sahib olmaq əvəzinə özü olmağa çalışan insanın xoşbəxtliyini sevgi, mərhəmət, paylaşma təmin edir və özü olan insan daimi xoşbəxtlik əldə edir.

Erix Fromm xoşbəxtliyin kənarında, xaricdə deyil, insanın özündə mövcud olduğunu müdafiə edir. Bu səbəbdən də insanın daimi xoşbəxt olmasının yeganə yolu özü olmasındadır. Bunun üçün çox sayda zənginlik və varlıq içində yaşayıb, öz həyatlarından məmnun olmayan şəxsləri nümunə göstərir. Bunlardan biri kimi Buddizmin qurucusu olan Buddanı qeyd edir. Beləcə, Erix Fromm xoşbəxtliyin sahib olmaqda yox, insanın özü olmasında olduğunu bildirir (Fromm 1997, 2-84).

Evdemonist xoşbəxtlik mövzusunda tədqiqat aparan digər şəxslərdən biri də Rayfdır. Rayf ilk öncə nəzəriyyələr üzərində tədqiqat apardı və evdemonist xoşbəxtliyi izah etmək üçün 6 amil qeyd etdi. Bu 6 amil şəxsi inkişaf, ətrafın qərarı, müsbət əlaqələr, özünü qəbul etmə, otonomiya və həyatın məqsədindən ibarətdir. Həmin nəzəriyyələr üzərindəki tədqiqatdan sonra, Rayf bu mövzuda 1989-cu ildə empirik tədqiqat apardı. Bu empirik tədqiqat nəticəsində Rayf yuxarıda qeyd olunan 6 amildən yalnız 2 amilin insanın həyatdan razılığına təsir göstərdiyini ortaya çıxardı. Rayf 2 amil olaraq ətrafın qərarını və özünü qəbul etməni qeyd edir (Demirok, Alphan, Süsen 2014, 43).

1.4. Biheviörizist və koqnitiv yanaşma

Xoşbəxtlik mövzusunda biheviörizist cərəyanının mənsublarının da nəzəriyyələri mövcuddur. Bunlardan biri “Sosial öyrənmə” nəzəriyyəsinin müəllifi olan Albert Banduradır. Albert Bandura bu mövzuda özünəyitmə (self-efficacy) nəzəriyyəsinə irəli sürmüşdür. İnsan xoşbəxtliyini, insanın öz həyatından razılığını özünəyitmə ilə əlaqələndirmişdir. Özünəyitmə dərəcəsi yük-

sək olan şəxslər qərar verərkən tərəddüd etmərlər və bir işi həyata keçirərkən özlərinə inanaraq bu işə başlayırlar. Beləcə, özünəyitmə dərəcəsi yüksək olan şəxslər öz həyatlarına özləri rahat şəkildə nəzarət edə bilirlər. Özünəyitmə dərəcəsi aşağı olanlar həyatlarını tərəddüd içində yaşayır və daim narahatlıq, ümitsizlik içində həyat sürürlər. Beləcə, bu vəziyyətdə olan şəxs xoşbəxtlik əldə edə bilmir. Özünəyitmə dərəcəsi yüksək olan şəxslər isə öz həyatlarındakı uğurlardan zövq alır, gələcəyə ümidli olurlar. Beləcə də öz həyatından razı və xoşbəxt şəkildə həyat sürürlər. Özünəyitmənin üç əsas xüsusiyyəti mövcuddur. Bunlar qavrama qabiliyyəti, uzaqgörənlik qabiliyyəti və özünü, ətrafı idarəetmə qabiliyyətindən ibarətdir (Erozkan, Dogan, Adıguzel 2016, 72). Albert Banduranın irəli sürdüyü bu nəzəriyyədə insanın özünəyitmə dərəcəsi öz uğurlarına, nailiyyətlərinə və uğursuzluqlarına hansı mənəni qazandırmasıdır. Əgər bir şəxs öz qazandığı uğur və nailiyyətləri özünə aid edirsə, uğursuzluqları özünə aid etmərsə, o şəxsdə özünəyitmə dərəcəsi yüksəkdir. Hər hansı bir sahədə bir şəxs özünə inansa və bu halda hərəkətə keçsə, müvəffəqiyyət əldə edəcək və xoşbəxt olacaqdır (Türkçapar, Sargin 2011, 11).

Şəxsin özünəyitmə və inanma hissini dərəcəsini formalaşdıran bir çox amil mövcuddur. Bunlardan biri müəyyən mövzuda digər insanların yaşadıkları təcrübələrdir. Digər insanların hər hansı mövzuda çalışıb və uğur qazandığını müşahidə edən şəxsin bu mövzuda özünəyitmə dərəcəsi yüksələcəkdir. Digər insanların uğursuzluğunu müşahidə edən şəxsin həmin mövzuda özünəinamı olmayacaqdır. Digər amil isə şəxsin özünün yaşadığı təcrübələrdir. Bir şəxs özü fəaliyyətə başlasa və bu fəaliyyət hansı nəticəni versə, həmin şəxsin özünəyitmə dərəcəsi də o istiqamətdə formalaşacaqdır. Özünəyitmə dərəcəsinə digər təsir edən amil isə şifahi təşviqdır. Digər insanların həmin şəxsə şifahi şəkildə dəstək olması, onu bir işi görməyə təşviq etmələri həmin şəxsin özünəinam hissini yüksələcəkdir (Arseven 2016, 68-69).

Koqnitiv psixologiya cərəyanının da xoşbəxtlik mövzusunda xüsusi yanaşması mövcuddur. Koqnitiv psixologiya cərəyanı insan xoşbəxtliyini insanın idrak forması ilə açıqlayır. Bu cərəyana görə, insan öz həyatını necə dərk edərsə və öz həyatını necə qiymətləndirirsə, onun xoşbəxtlik dərəcəsi də ona uyğun olacaqdır. İnsanın xoşbəxtliyinin və həyatından razılığının insanın idrak şəklinə görə dəyişdiyini bildirirlər. Həmçinin zehni rahatlığa sahib olan şəxslərin qərar verməkdə və yeniliklərə qarşı daha rahat olduqlarını və bu rahatlıq səbəbi ilə həyatlarından razı və xoşbəxt olduqlarını müdafiə edirlər. Zehni rahatlıq dərəcəsi aşağı olan və idrak etmə dərəcəsi daha zəif olan şəxslər daim qərar verməkdə tərəddüd içində olurlar. Bu səbəbdən zehni rahatlığa sahib olmayan şəxslər narahat həyat yaşayır və xoşbəxtlikdən uzaq olurlar (Asıcı, İkiz 2015, 192-193). Koqnitiv cərəyana görə xoşbəxtlik nisbidir. Xoşbəxtlik

insanın həyatında qarşısına qoyduğu məqsəd və hədəflərə, onları həyata keçirmək üçün atılan addımlara görə dəyişir və nisbilik təşkil edir. İnsanın zehni fəaliyyəti özü, başqaları və kainat ilə əlaqəli olaraq qruplaşdırılır. Bu zehni fəaliyyətdə balansı qoruya bilməyən, bir zehni fəaliyyət qrupuna digərlərindən daha çox diqqət yetirən şəxs xoşbəxtliyi əldə etməkdə çətinlik çəkir. Xoşbəxt olmaq üçün zehni fəaliyyət arasında balansı qorumaq lazımdır. Həmçinin xoşbəxtlikdə insanın qarşısına qoyduğu məqsədlərin və bu məqsədlərə çatmaq üçün atılan addımların, onların idrak və dəyərləndirilməsinin də mühüm əlaqəsi vardır. Həmçinin bu yanaşma sahibləri insanın şəxsi həyatı ilə əlaqəli olan amillərin də insan xoşbəxtliyinə təsiri ilə maraqlanırlar (Demirok, Alphan, Süsen 2014, 43). Bir çox koqnitiv prosesin xoşbəxtlik ilə əlaqəsindən də bəhs edilir. İnsanın keçmiş və indiki zamanı razılıq və şükürlə dəyərləndirməsi, gələcəyə nikbin şəkildə yanaşması insanın xoşbəxtliyi ilə əlaqəli olan prosesdir. Həmçinin insanın özünü necə dəyərləndirməsi prosesi də onun xoşbəxtliyinə mühüm təsir göstərir. Özünüdəyərləndirmə də özünü müstəqil şəxs hesab edib, öz həyatını idarə etmə, özünəgüvənmə və sərbəst bağlantı qurma bacarığında özünügörmə xoşbəxtliyi təmin edən proseslərdir (Margolis, Lyubomirsky 2018, 4).

2. İslami aspektdə xoşbəxtlik

İslami aspektdə xoşbəxtlik mövzusunə nəzər salsaq, İslam dininin əsas məqsədlərindən birinin insana dünya və axirət xoşbəxtliyinin bəxş edilməsi olduğunu görmüş olarıq. İslami mənbələrə nəzər saldıqda, Qurani-Kərimdə və Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) həyatında insanın xoşbəxtliyini təmin edəcək təlimlərin mövcud olduğunu görürük. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) daim insanlara öz həyatlarını narahatlıqdan, depressiyadan uzaq, aramlıq və rahatlıq içində yaşamaqları üçün ilahi təlimləri təbliğ etmişdir. Həmçinin Qurani-Kərim də İlahi təlimlərlə insanın iki dünyada xoşbəxt olmasının yollarını göstərmişdir (Soysaldı 2015, 71).

Qurani-Kərimdə insanın dünya və axirət xoşbəxtliyi ilə əlaqədar bir çox məfhumlar işlədilmişdir. Qurani-Kərimdə xoşbəxtliklə əlaqəli işlənən məfhumlardan biri “Fələh” ifadəsidir. “Fələh” məfhumu lüğətdə “səadət, xoşbəxtlik, rifah, xeyir və bərəkət içində olmaq” mənalarını verir. İnsan öz dini vəzifələrini yerinə yetirdikdə dünyada aramlıq və xoşbəxtlik əldə edir. Həmçinin bunun nəticəsində insan daimi axirət xoşbəxtliyini də qazanmış olur (Bebek 1995, 300-301). “Xoşbəxt olmaq və nicat tapmaq” mənalarını verən “əfləhə” məfhumunun işləndiyi Qurani-Kərimin “Muminun” surəsinin 1-ci ayəsində belə buyrulur: “*Möminlər nicat tapdılar*” (Əsədzadə 2014, “Muminun”, 1). Qurani-Kərimdə xoşbəxtliklə əlaqəli olan məfhumlardan biri də

“səkinə” ifadəsidir. Həmin məfhum Qurani-Kərimdə altı yerdə işlənmişdir. Bu hal Allahın mömin şəxslərin qəlbinə bəxş etdiyi rahatlıq və aramlıq halıdır. Bu halda olan şəxslər dünyada bütün çətinliklərin qarşısında xoşbəxt, aram və rahatlıq içində olur. Heç bir vəziyyətdə depressiya və narahatlıq keçirmirlər. Heç bir şey onların xoşbəxtlik və aramlığına təsir göstərə bilmir (Arıcı 2019, 128). Həmçinin Qurani-Kərimdə dünya və axirət xoşbəxtliyi ilə əlaqəli işlənən digər məfhum “səadət” məfhumudur. İfadə insanın Allaha itaət və bəndəlik nəticəsində dünya və axirətdə qazandığı xoşbəxtlik mənasını bildirir. Burada qeyd olunan dünya və axirət səadəti Allaha müstəqil iradə və şüurlu şəkildə bəndəlik nəticəsində əldə edilə bilər (Attas 2011, 219).

İslami aspektdə daimi xoşbəxtlik insanın öz fitrətinə uyğunluq göstərməsi ilə əldə edilə bilər. Fitrətindən uzaqlaşan, özünü kəşf etməyən və müvəqqəti ləzzətlərə üz tutan şəxs daimi xoşbəxtlik əldə edə bilməz. Bu mövzudan Qurani-Kərimin “Rum” surəsinin 30-cu ayəsində bəhs edilir. Buradan da insanın xoşbəxt olma yolunun öz fitrətini, özünü kəşf edib tanımasında olduğunu görürük (Arıcı 2019, 146).

Humanist psixologiyanın da xoşbəxtlik üçün mühüm hesab etdiyi özünü kəşf etməyə İslam dini xüsusi əhəmiyyət verir. İnsan digər insanlar, varlıqlar ilə münasibətindən öncə özü ilə münasibətini tənzimləməlidir. Özünü kəşf edən, tanıyan insan daha sonra digər varlıqlarla münasibətini tənzimləyə bilər. Özünü tanıyan insan digər varlıqların ona necə təsir göstərəcəyini də bilmiş olur. İslami aspektdə xoşbəxtlik üçün özünütanıma böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu mövzuda İmam Əli (ə.s) belə buyurur: “*Özünü tanıyan Rəbbini də tanıyar*” (Ramazani 2009, 9-10).

Həmçinin islami aspektdə insan xoşbəxtliyinin təmin edilməsi üçün onun ehtiyaclarının qarşılınmasının da zəruri olduğu vurğulanır. İslami aspektdə bədən və ruh ikiliyinin mövcud olduğu nəzərə alınaraq, insanın ruhi ehtiyacları ilə yanaşı, fiziki ehtiyaclarının da qarşılınması insanın xoşbəxtliyi üçün zəruri hesab olunur. Bu səbəbdən, İslam təlimlərində insanın fiziki ehtiyaclarının halal yollarla qarşılınması şiddətlə tövsiyə olunur. İslam hedonizmin əksinə olaraq, bu maddi ehtiyaclar üçün halallıq çərçivəsi müəyyənləşdirmişdir (Soysaldı 2015, 71). İfrat dərəcədə maddi istəklərə bağlılığı da insan xoşbəxtliyinə və qurtuluşuna maneə olaraq bildirmişdir. Maddi ehtiyacların təmin edilməsi insan həyatının əsas məqsədi deyil, insanı həqiqi məqsədə aparən vasitə olmalıdır. Ruhla birlikdə bədənə də sahib olan insanın fiziki sağlamlığı üçün fiziki ehtiyaclarını qarşılamaı zəruridir.

İslam dini insanın ruhi sağlamlığı ilə bərabər, fiziki sağlamlığına da xüsusi şəkildə diqqət yetirir. İslami mənbələrdə insanlara ehtiyaclarını qarşılamaı üçün halal çərçivə göstərilmişdir. Həmçinin ifrat dərəcədə İslamın halal

buyurduqlarını haram etməklə özünə zərər vurmaq da düzgün hesab olunmamışdır. Bu mövzuda Qurani-Kərimin “Maidə” surəsinin 87 və 88-ci ayələrinə belə buyrulur:

“Ey İman gətirənlər! Allahın sizlər üçün pak şeylərdən halal etdiyini haram etməyin və həddi aşmayın ki, Allah həddi aşanları sevmir. Allahın sizə ruzi verdiyi halal və pak nemətlərdən yeyin və iman gətirdiyiniz Pərvərdigardan (Onunla müxalifətçilik etməkdən) çəkinin” (Əsədzadə 2014, “Maidə”, 87-88).

Həmçinin islami aspektdə bəzi davranışların insan xoşbəxtliyinə təsir göstərəcəyi bildirilir. Həmin davranışlardan biri gözəl və xeyirli işlər görməkdir. Digər insanlara faydalı olacaq işlər görmək insan xoşbəxtliyinə müsbət istiqamətdə təsir göstərəcək davranışlardandır. Sevgi ilə yerinə yetirdiyi faydalı və xeyirli işlərin nəticəsi insana müsbət hisslər bəxş edəcəkdir. Beləliklə, başqalarına fayda verən insan həm digər insanları, həm də özünü xoşbəxt etmiş olur. Peyğəmbər (s.ə.s.) bu mövzuda belə buyurur: *“İnsanların ən xeyirlisi insanlara faydalı olandır”*. Bununla insan həm də bu dünyada müsbət hisslərlə həyat sürərək, dünya və axirət xoşbəxtliyini əldə etmiş olur (Soysaldı 2015, 73). Həmçinin insan öz potensial və enerjisini sevdiyi və xeyirli işlərə sərf edərək xoşbəxt ola bilər. Bu səbəbdən, Qurani-Kərimin “Bəqərə” surəsinin 148-ci ayəsində *“Xeyirxahlıq və yaxşı işlərdə bir-birinizi ötməyə çalışın”*, – deyə buyrulur (Əsədzadə 2014, “Bəqərə”, 148). Həmçinin islami aspektdə xoşbəxtlik üçün sosial aktivlik də çox mühümdür. Bu səbəbdən, İslamda ibadətlərin cəm şəkildə yerinə yetirilməsi daha üstün sayılır.

İnsanın xoşbəxtliyinə təsir göstərən digər davranış insanın mömin qardaşları ilə görüşməsidir. İnsanın digər insanlarla toplaşaraq səmimi ünsiyyət qurması xoşbəxtliyinə müsbət təsir göstərir. Bu səbəbdən, Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) İmam Əliyə (ə.s.) xitab edərək belə buyurur: *“Ey Əli! Mömin üçün dünyada üç sevinc mövcuddur. Qardaşları ilə görüşməsi, oruclu birinə iftar verməsi və gecənin sonunda təhəccüd namazı qılması”*. Həmçinin xoşbəxtliyə səbəb olan digər davranış isə haram olan keçici ləzzətlər, çətinliklər, məsuliyyət daşdığı vəzifələr qarşısında səbir etməkdir. İnsanın müvəqqəti haram ləzzətlər qarşısında səbir edib, özünə nəzarət edə bilməsi, daha sonradan ona daimi ləzzət və xoşbəxtlik bəxş edir. Bu mövzuda İmam Sadiq (ə.s) belə bururur: *“Çox sayda müvəqqəti səbirlər mövcuddur ki, ardından uzunmüddətli sevinc bəxş edir və çox sayda müvəqqəti ləzzətlər mövcuddur ki, ardından uzun müddət davam edən kədər buraxır”*. Həmçinin insan məsuliyyət daşdığı işləri və ibadətləri müstəqil iradə və səbirlə yerinə yetirdiyi təqdirdə də fərəh və xoşbəxtlik əldə edir (Şerifi 2015, 100-102). İnsan qarşılaşdığı çətinliklər qarşısında səbirlə və təmkinli davrandıqda, depressiya və narahatlıqla üzləşməyərək, öz aramlıq və xoşbəxtliyini itirmir.

İslami aspektdə bütün psixoloji proseslərin mənbəyi və mərkəzi kimi qəlb məfhumundan bəhs edilir. Qurani-Kərimdə də “qəlb” kəliməsi bir çox yerdə psixoloji proseslərin, halların mənbəyi kimi bildirilmişdir (Hökelekli 2006, 411). Xoşbəxtlik mövzusu ilə əlaqəli isə “qəlb” məfhumunun keçdiyi Qurani-Kərimin “Rad” surəsinin 28-ci ayəsində belə buyurulur:

“Onlar iman gətirmiş və qəlbləri Allahı xatırlamaqla arxayın (və aram) olan kəslərdir! Bilin ki, yalnız Allahı xatırlamaqla qəlblər rahatlıq tapır!” (Əsədzadə 2014, “Rəd”, 28).

Bu ayədə xoşbəxt həyat sürməyi qarşısına məqsəd qoyan şəxsə xoşbəxt olmağın yolu göstərilir. Xoşbəxt olmaq istəyən şəxs öz xoşbəxtliyi üçün müxtəlif səbəblər axtarır. Diqqətini bu səbəblərə istiqamətləndirən şəxs bir müddət xoşbəxt olsa da, bir müddət sonra bu səbəblərin yetersizliyindən öz xoşbəxtliyini itirmiş olur. Bu isə insanın aciz və hadisələrdən tez bir şəkildə təsirlənməsindən qaynaqlanır. Bu səbəbdən insanın hadisələrin təsiri ilə vəziyyəti dəyişir, lakin həyatının hər anında mütləq qüdrət sahibi olan Allahı xatırlayan insan sükunət əldə edir və xoşbəxt şəkildə həyat sürür. Beləliklə, bütün ictimai və fərdi fəaliyyətlərində Allahı xatırlayan, Allaha təvəkkül edən və Allahın rəhmətini öz üzərində hiss edən insan həyatını xoşbəxt şəkildə yaşayır. Burada Allahı xatırlamaq dedikdə həm dillərində zikir etmək, həm də hər bir prosesdə Allahı xatırlamaq, Allaha təvəkkül etmək və həyatın hər anını Allahın bildirdiyi kimi yaşamaq nəzərdə tutulur. Həmçinin insanın bütün narahatlıqlarının, depressiyaya düşməsinin səbəbi onun güvənsizlik, şübhəçilik içində olaraq arxayınlıq əldə edə bilməməsindədir. İnsanın bütün işlərində mütləq qüdrət, rəhmət sahibi olan, insanın qurtuluşa və xeyrə çatması üçün ona daim yol göstərən Allaha təvəkkül edib arxalanması onu bütün narahatlıq və depressiyadan qurtararaq, insana sükunət və xoşbəxtlik bəxş edir (Tabatabai 2011, 556-558).

Nəticə

Tarix boyunca hər bir insan xoşbəxt olmaq, xoşbəxt şəkildə həyatını yaşamağa çalışmışdır. Xoşbəxtlik mövzusu hər bir zaman öz aktuallığını qorumuşdur. Bu səbəbdən də fərqli sahələrin mütəxəssisləri fərqli aspektlərdən xoşbəxtlik mövzusunə münasibət bildirmişlər. Bu mövzu ilə ən çox maraqlanan mütəxəssislər də məhz psixoloqlar olmuşlar. İnsanların xoşbəxtliyi mövzusunda psixoloqlar müxtəlif müşahidələr, təcrübələr aparmışlar. Bütün bunların nəticəsində də psixoloqlar insan xoşbəxtliyinə fərqli aspektlərdən münasibət bildirmişlər. Bu tədqiqatlar nəticəsində xoşbəxtliyi daimi və müvəqqəti xoşbəxtlik olaraq təsnif edib, insanın daimi xoşbəxtlik əldə edə bilməsi mövzusunda fikir ayrılığına da düşüblər. Bütün bu fikir ayrılıqlarının səbəbi psixo-

loqların müxtəlif aspektlərdən müşahidə və təcrübə apararaq, insan xoşbəxtliyinin müəyyən bir hissəsinə daha çox diqqət yetirmələrindən qaynaqlanır.

Həmçinin İslam dininin də əsas məqsədlərindən birinin insana dünya və axirət xoşbəxtliyinin yolunu göstərməsi olduğunu qeyd edə bilərik. İslam dini xoşbəxtlik üçün insanın ilk öncə öz fitrətinə diqqət yetirməsini, xoşbəxtliyi özündə axtarmasını bildirir. Bütün bu xarici təsirlərdən özünü təmizləyən və öz yaradılışına, fitrətinə qayıdan insan xoşbəxtliyi mütləq şəkildə əldə edəcəkdir. Həmçinin İslam insanı ruh və bədəndən ibarət olaraq qəbul edərək, onun xoşbəxtliyi üçün ruhi ehtiyacları qədər, fiziki ehtiyaclarının qarşılınmasına da xüsusi diqqət yetirir. Ehtiyacı olaraq yaranmış insanın xoşbəxtlik əldə etməsi üçün onun həm ruhi, həm də fiziki ehtiyaclarının ifrata varmadan qarşılınmasının mühüm olduğunu bildirir. İslam dini həm dünya, həm də axirət işlərinə insanın ibadət olaraq baxmasını, hər ikisinə xüsusi diqqət yetirməsini buyurur. Həmçinin islami aspektdə insan xoşbəxtliyi üçün diqqət yetirməsi mühüm olan fəaliyyətlər də qeyd olunur. Bunlara insanın sevərək icra etdiyi xeyirli və gözəl işlərə önəm verməsi, cəmiyyətin içində aktiv olub, insanlarla daimi və sağlam ictimai münasibətlərin qurulması, özünə zərərli olan istəklər, çətinliklər qarşısında səbir və müstəqil iradə göstərməsi aiddir. Həmçinin islami aspektdə insan xoşbəxtliyinin əsas mənbəyi Allah olaraq göstərilir. Bu səbəbdən, insanın həyatının hər bir anında ictimai və fərdi fəaliyyətində Allaha yaxınlaşma məqsədində olaraq, Allahı xatırlayıb, təvəkkül etməsi və hər an Allahın rəhmət və nəzərini üzərində hiss etməsi insana aramlıq və xoşbəxtlik bəxş edir.

ƏDƏBİYYAT

Abdullayev Bəhruz, Əsgərli Mirzə, Zərinəzadə Həsən. (2005). “Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti”. Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı. (s. 470).

Arıcı Handan Yalvaç. (2019). “Kuranda mutluluk kavramı ve eğitimi”. İstanbul universitesi Sosyal bilimler enstitüsü Felsefe ve Din bilimleri anabilim dalı. (s. 332).

Arseven Ayla. (2016). “Öz yeterlilik: Bir kavram analizi”. Ankara: International periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic. (s. 63-80).

Asıcı Esra, İkiz Fatma Ebru. (2015). “Mutluluğa giden bir yol: Bilişsel esneklik”. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim fakültesi dergisi. (s. 191-211).

Attas Nakib. (2011). “İslamda mutluluğun anlamı ve tecrübesi”. Çev: Şaban Ali Düzgün. Kelam araştırmaları. (s. 219-238).

Balcı Fatma Arvas. (2017). “Psikolojide ve İslam düşünce geleneğinde mutluluk kavramı: Karşılaştırmalı bir çalışma”. İnsan ve toplum bilimleri araştırmaları dergisi. (s. 109-128).

Bebek Adil. (1995). “Felah”. İstanbul: TDV İslam ansiklopedisi. c.12. (s. 300-301).

Csikszentmihalyi Mihaly. (1990). “Flow”. Harper Collins e-books. (s. 303).

Demirok İpek, Şimşek Yeliz Alphan, Süsen Yankı. (2014). “Mutluluğu ararken: Teorik yaklaşımlar ve Psikoterapiye yönelik çıkarımlar”. Ayna klinik psikoloji dergisi. (s. 40-54).

Erozkan Atılğan, Dogan Ugur, Adıguzel Arca. (2016). “Self-efficacy, self esteem and subjective happiness of teacher candidates at the pedagogical formation certificate program”. Journal of education and training studies.

Əsədzadə Eldar. (2014). “Qurani-Kərimin ərəbcəsi və Azərbaycan dilinə tərcümə və şərh”.

Fromm Erich. (1997). “To Have or to be”. Continuum publishers. (s. 182).

Gürses İbrahim, Kılavuz M Akif. (2011). “Eriksonun Psiko-Sosial gelişim dönemleri teorisi açısından kuşaklararası Din eğitimi ve iletişiminin önemi”.Uludağ universitesi İlahiyat fakültesi dergisi. (s. 153-166).

Hökelekli Hayati. (2006). “İslam geleneğinde psikoloji kültürü”. İslami araştırmalar dergisi. (s. 409-421).

Kangal Ayça. (2013). “Mutluluk üzerine kavramsal bir değerlendirme ve Türk Hanehalkı için bazı sonuçlar”. Elektronik sosyal bilimler dergisi. (s. 214-233).

Kırık Ali Murat, Sönmez Mahmut. (2017). “İletişim ve mutluluk ilişkisinin incelenmesi”. İnönü üniversitesi İletişim fakültesi elektronik dergisi. (s. 15-26).

Margolis Seth, Lyubomirsky Sonja. (2018). “Cognitive outlooks and Well-being”. DEF publishers.

Maslow Abraham H. (1954). “Motivation and personality”. Harper, Row publishers. (s. 360).

Mcguire William, R F C Hull. (1987). “C. G. Jung speaking: Interviews and encounters”. Bollingen series: Princeton university press. (s. 489).

Ramazani Rıza. (2009). “Ahlak ve ilişkilerimiz”. Çev: Cafer Bayar. İstanbul: Kevser yayınları. (s. 160).

Ryff Carol D, Singer Burton H. (2008). “Know thyself and become what you are: A Eudaimonic approach to psychological well-being”. Journal of Happiness studies. (s. 13-39).

Schultz Duane P, Schultz Sydney Ellen. (2007). “Modern psikoloji tarihi”. Çeviri: Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs yayınları. (s. 768).

Seligman Martin, E P Rashid Tayyab. (2006). “Parks, Acacia, C. Positive psychoterapy”. University of Pennsylvania: Positive psychology center. (s. 774-788).

Soysaldı Mehmet. (2015). “Gerçek mutluluğa erişmenin yolları”. Somuncubaba dergisi. (s. 71-73).

Şerifi Ahmed Hüseyin. (2015). “İslami Yaşam tarzı”. Çev: Mikail Gürel. İstanbul: El-Mustafa yayınları. (s. 264).

Tabatabai Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. (2011). “El-Mizan fi tefsiril-Kuran”. Çeviri: Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser yayınları. c. 11.

Thomason Timothy C. (2011). “How to be happy: A virtual conversation with Sigmund Freud”. Arizona counseling journal.

Thompson M Guy. (2004). “Happiness and chance: A reappraisal of the psychoanalytic conception of suffering. psychoanalytic”. psychology. (s. 134-153).

Türkçapar Hakan M, Sargın Emre A. (2011). “Bilişsel Davranışçı psikoterapiler: Tarihçe ve gelişim”. Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve araştırmalar dergisi.

Yüksekbilgili Zeki, Akduman Gülbeniz. (2016). “Bireysel mutluluk ve işkoliklik ilişkisi”. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. (s. 95-112).

Эльвин Раджабов

СЧАСТЬЕ: В ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И ИСЛАМСКИХ АСПЕКТАХ

РЕЗЮМЕ

Тема «счастье» всегда интересовала философов, психологов и специалистов из самых разных областей. В связи с этим по этой теме были проведены исследования из различных аспектов, и были выдвинуты различные теории. Принимая во внимание различные аспекты, связанные с человеческим счастьем, психологи отмечают разные подходы, основанные на их наблюдениях и экспериментах. В исламском аспекте также существует особый подход к счастью, поскольку человеческое счастье имеет большое значение в исламе. В этой статье сначала обсуждаются различные подходы психологов к понятию «счастье». Далее изучается тема счастья в исламском аспекте.

В первой части статьи рассматриваются разные подходы психологов к теме счастья. Среди этих подходов отмечаются подходы Мартина Селигмана и Михая Чиксентмихайи, представителей позитивной психологии, которые уделяют особое внимание человеческому счастью. Также исследуется понятие «счастье» в психоанализе, который имеет особый подход в области психологии. Затем предоставляется информация об эвдемонистическом подходе представителей течения гуманистической психологии. Также упоминаются теории когнитивной и поведенческой психологии, связанные со счастьем.

Во второй части статьи исследуется тема счастья в исламском аспекте. Этот раздел посвящен теме счастья в исламских источниках. Упоминаются используемые в Священном Коране понятия, связанные со счастьем. Затем обсуждается важность удовлетворения духовных и физических потребностей человека для счастья. Кроме того, доводятся до внимания способы жить счастливой жизнью в исламском аспекте, а также действия и поведение, необходимые для счастья. Подчеркивается следующее: «Человеку следует помнить о Всевышнем постоянно. Ведь Всевышний – источник вечного счастья».

***Ключевые слова:** счастье, удовлетворение жизнью, подходы к счастью, счастье в исламском аспекте*

Elvin Rajabov

HAPPINESS: IN PSYCHOLOGICAL AND ISLAMIC ASPECTS

ABSTRACT

The subject of happiness has always been of interest to philosophers, psychologists and experts in various fields. For this reason, research has been conducted on various aspects of this topic and various theories have been put forward. Considering different aspects, psychologists involved in the study of human happiness mention various approaches based on their observations and experiments. There is also a special approach to happiness in the Islamic aspect, as human happiness is of great importance. This article first discusses the different approaches that psychologists have to the subject of happiness. Later, the subject of happiness in the Islamic aspect was studied.

The first part of the article discusses the different approaches of psychologists to the topic of happiness. Among these approaches, the approaches of Martin Seligman and Mihaly Csikszentmihalyi, representatives of Positive Psychology, who focus on human happiness, were mentioned. The approach of psychoanalysis to happiness, which has a special approach in the field of psychology, has also been studied. Then there is information about the Eudemonist approach, which is the approach of the representatives of the current of humanistic psychology. Theories of cognitive and behavioral psychology related to happiness are also discussed.

The second part of the article explores the topic of happiness in the Islamic aspect. This section focuses on the subject of happiness in Islamic sources. The concepts used in the Holy Qur'an related to the subject of happiness are mentioned. Then the importance of meeting one's spiritual and physical needs for happiness was discussed. Also, the ways of living a happy life in the Islamic aspect and the activities and behaviors mentioned for happiness have been studied. The importance of man's constant remembrance of God as a source of lasting happiness has been emphasized.

Keywords: *happiness, life satisfaction, approaches to happiness, happiness in the Islamic aspect*

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov

MEHDİLİK İNANCININ SOSIAL, PSIXOLOJİ VƏ SİYASİ SƏBƏBLƏRİ

*Elnur Mustafayev,
AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu
Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin elmi işçisi,
elnur.mustafayev88@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə mehdilik inancının formalaşmasında əsas rol oynayan amillər tədqiq edilmişdir. Təbii fəlakətlər, kataklizmlər və müharibələr səbəbindən yaranmış siyasi, iqtisadi çətinliklər vaxtı insanın fitri olaraq xilaskar gözləməsi faktı dinlərin diqqət ayırdığı ən aktual mövzulardan biri olmuşdur. Mehdilik inancı dinlərin ortaq cəhətlərindən biridir və əksər dinlərdə xilaskara inam kimi inancları görmək mümkündür. Mehdilik inancına dinlərin müraciət etməsinin sosial, psixoloji və siyasi səbəbləri ola bilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, bəzi din və ideoloji cərəyanlarda mehdilik inancına səthi yanaşılsa da, bəzi dinlərdə bu inanc çox güclüdür. Başqa bir ifadə ilə desək, mehdilik inancı bəzi dinlərin əsas prinsiplərindən birinə çevrilmiş və həmin dinlərin enerji mənbəyi kimi özünü göstərmişdir. Təbii ki, dinlərin xilaskarla bağlı düşüncələri birmənalı deyildir, ortaq və fərqli cəhətlər vardır. Ortaq cəhət ümumi olaraq xilaskara inamda, fərqli cəhətlər isə daha çox təfərrüatlarda özünü göstərir. Belə ki, bir xilaskarın gələcəyi inancı əksər dinlərdə ortaq cəhət olaraq mövcuddur, lakin dünyanı xilas edəcək xilaskarın kimliyi, şəxsiyyəti və sahib olduğu xüsusiyyətlər kimi mövzular dinlərə görə dəyişən problemlərdir.

***Açar sözlər:** psixologiya, din, ideologiya, xilaskarlıq, cəmiyyət.*

Giriş

Tarixə, keçmiş mədəni-mənəvi irsə və dini inanclara münasibət ictimai və humanitar elmlər üçün həmişə aktual olmuşdur. Qeyd olunan ünsürlər hər bir xalqın mənəvi, qeyri-maddi sərvətidir. Mifoloji təsəvvürlər daxil olmaq şərti ilə şifahi və yazılı folklor nümunələri, maddi mədəniyyət abidələri, qədim daş salnamələr, dini inanclar və adət-ənənələr bütövlükdə xalqın mövcudluğunu sübut edən dəlil-sübutlardır. Müxtəlif xalqlarda müşahidə etdiyimiz fərqli mədəniyyətlər, adət-ənənələr, dini inanclar xalqın uzun zaman kəsiyində formalaşdırdığı yaşam tərzinin və hakim olan düşüncənin nəticəsidir. Ona görə hər bir xalqın müqəddəratında kəskin dönüş baş verərsə, xalqın öz inkişaf yolunu müəyyən etməsi üçün mədəni-tarixi irsin, adət-ənənələrin və dini inancların tədqiq edilib araşdırılması çox mühüm məsələlərdən birinə çevrilir. Zamanın irəliləməsi, elmi-texniki sahələrin sürətlə inkişafı cəmiyyətin həyatında iqtisadi, siyasi, dini, mədəni dəyişikliklərə səbəb olur. Yaranmış ekstremal vəziyyət ictimai fikrin fəallaşmasına, mədəni-tarixi abidələrin yenidən oxunmasına, tarixi mövzuların yeni üslubda tədqiq olunmasına zəmin yaradır. Tarixi dəyişmək mümkün olmasa da, mətnləri yenidən mənalandırmaq, yeni cür anlamaq, onları bugünkü həyatımızın bir parçasına çevirmək olar. Misal olaraq mətnlərdə əks olunan predmetləri, istifadə olunan sözlərin birmənalı və ya çoxmənalı işlənməsi, anlam və şərh, məna ilə tətbiq arasında münasibət, müəllifin düşüncələri və nəticəyə gəldiyi qənaəti, mübhəm cümlələrin düzgün izahı və s. problemləri qeyd etmək olar. Əslində, bu problemlər, yəni fikir və nitq, məna və dərk, hissə və bütün arasında münasibət qədim dövrlərdən bəri istər Şərqdə, istər Qərbdə fəlsəfi məktəbləri maraqlandırmışdır. Xüsusilə dini-fəlsəfi mətnlərin tədqiqi və həmin mətnlərdə qeyd olunan mesajların düzgün başa düşülməsi dinşünaslıq və bu elmlə əlaqədar sahələrin əsas vəzifələrindən biridir. XXI əsr olmasına baxmayaraq, dinlər öz aktuallığını qoruyub-saxlayır və dünyanın siyasi, ictimai, mədəni və iqtisadi həyatında öz təsir izlərini qoymaqla davam edir.

Bəşəriyyət tarixinin ilk dövrlərindən etibarən, dini inanclara sahib olmayan hər hansı bir cəmiyyətə və ya topluma rast gəlmək mümkün deyildir. Aparılmış elmi tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, irqindən, cinsindən, millətindən asılı olmayaraq insanlar var olduğu gündən müxtəlif inanc hissələrinə sahib olmuşdur. Tarixçilərin ehtimalına görə, din Paleolit dövründə (Daş dövründə) 40 – 50 min bundan əvvəl meydana gəlmişdir (D.Chryssides 2009, 14). Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış insan qəbirləri bizə dini inanc tarixinin qədim dövrlərə gedib çıxdığından xəbər verir. Həmçinin Daş dövrünə aid yaşayış məskənlərində tapılan heyvan sümükləri üstündə xüsusi işarələrin olması həmin dövrdə yaşayan insanların müəyyən inanc sisteminə malik olduğunu sübut edir. Bu həqiqət bizə

dinin insanlar üçün bir təbii ehtiyac olduğunu göstərir. Maks Müller apardığı ciddi və önəmli araşdırmalar nəticəsində din duyğusunun insan təbiətində fitri bir keyfiyyət olduğunu müəyyən etmişdir (Müller 1870, 28). İnsan həm maddi, həm də mənəvi varlıqdır. Maddi ehtiyacların ödənilməsi zəruri olduğu kimi, mənəvi ehtiyacların ödənilməsi də zəruridir.

İnsanın mənəvi ehtiyaclarını ödəyən ən mühüm üsürlərdən biri din faktoru olmuşdur. Din düşüncəsi fitri bir xüsusiyyət olub, insanın öz varlığı haqqındakı şüuru ilə birlikdə ortaya çıxaraq, bir inanc sistemi meydana gətirir. Digər cəhətdən, din insanlar arasında ictimai əlaqələri və davranışları tənzimləyən bir qurumdur. Məşhur fransız sosioloqu Emil Dürkheyim dinin sosioloji tərəfini vurğulayaraq belə bir tərif vermişdir: “Din hər hansı bir cəmiyyətin meydana gəlməsini təmin edən və sosial həyatın müəyyən etdiyi qanunlar toplusudur” (Tümer 2002, 6). Din sosial münasibətlərə müdaxilə etdiyi kimi, fərdi və psixoloji məsələlərə də müdaxilə etməkdədir. Belə ki, yalnızlıq, çarəsizlik, qorxu, kədər, xəstəlik, müsibət və fəlakətlər qarşısında insanın yeganə təsəlli tapdığı qaynaq din olmuşdur. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, cisim və ruhdan ibarət olan insanların meydana gətirdiyi cəmiyyətin dinə meyillənmə ehtimalları yüksək olaraq qalır.

Mehdilik inancı ilə bağlı aparılmış elmi tədqiqatlar

Dinşünaslığın problemi kimi, mehdiliklə bağlı tədqiqatları və bu mövzuda yazılmış əsərləri üç qrupa bölmək olar.

a) İlk qəbilə dinlərində mehdiliklə bağlı elmi tədqiqat əsərləri.

İlkin qəbilə dinlərində xilaskara inam və qurtarıcılıqla bağlı tədqiqat aparmış almaniyalı dinşünas alim Arie van Deurseni misal çəkmək olar. O, “Der Heilbringer” adlı tədqiqat əsərində Şimali Amerika qitəsində məskunlaşmış yerli qəbilələrin Mehdi inancı ilə bağlı əfsanə və rəvayətləri toplamış və bu inancın həmin qəbilələrin sosial və dini həyatlarına göstərdiyi təsirlər barəsində bəhs etmişdir. Arie van Deursenin yuxarıda adı çəkilmiş elmi-tədqiqat əsəri 1931-ci ildə Den Haaqa mətbəsinə çap edilmişdir (Deursen 1931, 2).

Bu mövzu ilə əlaqəli tədqiqatlar aparmış digər dinşünas alim avstriyalı Quqlielmo Quariqliadır. O, özünün “Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem” adlı əsərində ilkin qəbilə dinlərində peyğəmbərlik və mehdiliklə bağlı inancları tədqiq etmiş və bu mövzu ilə əlaqəli hərəkətləri müfəssəl şəkildə işıqlandırmışdır. Həmin əsər 1959-cu ildə Vyana şəhərində nəşr edilmişdir (Guglielmo 1959, 1).

b) Milli dinlərdə mehdi təsəvvürü ilə əlaqəli əsərlər

Milli dinlərdən hesab edilən hinduizm və zərdüştilikdə mehdiliklə bağlı tədqiqatlar aparmış dinşünas alimlərdən biri Emil Abeqdir. O, “*der Messiasglaube in Indien und Iran*” adlı əsərində hinduizm və zərdüştilikdə mehdi və xilaskar inancı ilə bağlı məsələləri tədqiq etmişdir və Emil Abeqin əsəri bu mövzu əlaqəli araşdırmalar üçün ən əsas məxəzlərdən hesab olunur. Qeyd edilmiş əsər 1928-ci ildə Berlin şəhərində çap edilmişdir.

Çin milli dinləri, konfuizm və taoizmdə gözlənilən mehdi təsəvvürləri ilə bağlı elmi-tədqiqat əsərlərindən biri almaniyalı dinşünas alim Herxard Rosenkranzın “*Der Heiligein den chinesischen Klassikern*” adlı kitabdır. O, öz əsərində Çin milli və dini düşüncə sistemində xilaskara inam və onun çin cəmiyyətinə göstərdiyi təsirlərlə əlaqəli məqamlara təfsilatı ilə toxunmuşdur. Qeyd olunmuş əsər 1935-ci ildə Leypsiq şəhərində nəşr edilmişdir.

Yəhudilikdə mehdiliklə bağlı qiymətli əsərlərdən biri amerikalı dinşünas alim Culius H.Grinstonun “*The Messiah İdea in Jevvish History*” adlı kitabdır. Dinşünaslığın bir problemi kimi mehdiliklə bağlı əsas mənbələrdən biri hesab edilən bu əsərdə mehdiliyin mənşəyi və XIX əsrə qədər Yəhudiliyin ictimai-siyasi həyatına göstərdiyi təsirləri barəsində mövzulara toxunulmuşdur. Həmin əsər 1906-cı ildə Filadefiyada nəşr edilmişdir.

Yəhudilikdə Mehdi inancının təzahürləri mövzusunda digər elmi-tədqiqat əsəri Hüqo Qrismanın “*Der Messias*” adlı əsəridir. Belə ki, müəllif öz əsərində qədim Misir dinlərində xilaskar inancı ilə Yəhudilikdəki Mehdi inancını müqayisəli şəkildə tədqiq etmişdir. Əsər 1929-cu ildə Göttingen şəhərində çap edilmişdir.

c) Dünya dinlərində mehdiliklə bağlı elmi-tədqiqat əsərləri

Dünya dinlərindən Buddizimdə xilaskarlıq inancı ilə əlaqəli mənbə əsərlərdən biri almaniyalı dinşünas alim Ernst Loymanın “*Maitreyasamiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*” əsəridir. Müəllif öz tədqiqatlarında buddistlərin xilaskar kimi qəbul etdiyi Maytreya haqqında hind dillərində nəql edilən rəvayətləri toplamış, həmin mətnləri alman dilinə tərcümə edərək ədəbi təhlillər aparmışdır. Əsər 1919-cu ildə Strasburqda nəşr edilmişdir.

Şinasi Təkinin “*Maytrismit, Burkançılığın mehdisi Maitreya ilə buluşma, Uyğurca iptidai bir Dram*” əsəri buddist uyğur türklərində mehdilik inancına dair mənbələrdən biri hesab olunur. Əsər 1976-cı ildə Ankarada nəşr edilmişdir.

Xristianlıqda mehdiliklə bağlı tədqiqatlara misal olaraq, W.Stayerkin “*Die Erlöserewartung in den östlichen Religionen*” adlı əsərini göstərmək olar. Almaniyalı dinşünas alim öz əsərində İsa peyğəmbərin xristianlar tərəfindən vəd olunmuş Mehdi kimi qəbul edilməsi və onun xristian dünyasına

təsirləri ilə əlaqəli mövzulara toxunmuşdur. Əsər 1938-ci ildə Berlin şəhərində nəşr edilmişdir.

Xristianlıqda Mehdi inancınının təzahürləri ilə bağlı digər elmi əsərlərdən biri də Martin Rehmin “Der königliche Messias” adlı kitabıdır. Müəllif əsərdə İncildə Məsih inancı ilə bağlı ayələri geniş şəkildə təfsir etmişdir. Əsər 1968-ci ildə Berker şəhərində nəşr edilmişdir.

“Mehdi” sözünün etimoloji təhlili

“Mehdi” sözü ərəbmənşəli olub, ərəb dilində “hə” “هـ”, “də” “د”, “yə” “ي” (hədə), “هدى” feilindən törəmiş ismi-məfuldur (Ğalayyini 2011, 135). “hədə” - “هدى”, (“hə”, “də”, “yə” – “هـ”, “د”, “ي”) feilinin bir neçə lüğəvi mənası vardır. Əsas mənası isə doğru istiqamətə yönəltmək, hidayət etmək və ya düzgün yola istiqamətləndirmək kimi məfhumları özündə daşıyan bir sözdür. Bu ifadənin lüğəvi mənası olduğu kimi həmçinin istilahi mənası da mövcuddur. Terminoloji mənada isə Mehdi axırxamanda (qiyamətdən öncə), dünyanın zülm və ədalətsizliyə büründüyü bir vaxtda züھر etməsi ilə cahanşumul sülhü, ədaləti və həqiqi səadəti bərpa edəcək Tanrı tərəfindən vəd olunmuş şəxsdir (ət-Tureyhi 2008, 2; 289). Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Mehdi” sözü isə (hədə) - (هدى) feilindən törəmiş ismi-məfuldur və Azərbaycan dilinə tərcümədə isə düzgün yola yönəldilmiş, hidayət edilmiş və haqqa istiqamətləndirilmiş kimi mənaları özündə ehtiva edir. Terminoloji mənada isə axırxamanda insanları düzgün yola yönəldəcək, zülm və ədalətsizlikdən xilas edəcək lider nəzərdə tutulur. Bu sözdən törəmiş “məhdəviyyə” və ya “mehdilik” ifadələri isə “Mehdi” sözündən yaranmış substantivləşmiş isimlərdir. Qeyd edilmiş ifadələrin və bu mövzu ilə bağlı dini konsepsiyanın mahiyyətində dünyanın xilas, ümumbəşəri sülhün bərpası kimi düşüncələr olduğu üçün Azərbaycan dilinə xilaskarlıq və ya qurtarıcılıq kimi tərcümə etmək mümkündür. O cümlədən, dünya dinlərində “Mehdi” anlayışının ifadə olaraq müxtəlif ekvivalentləri mövcuddur. Yerli Qvineya xalqlarına məxsus “Karqo” inanc sistemində onları xilas edəcək varlığın adı Manzren, qədim asteklərdə Ketzakoatl (Quetzalcoatl), mayalılarda Kukulkan, Hinduizmdə Kalki, buddistlərdə Maitreya, zərdüştilərdə Saoşyant, yəhudilərdə ibrani dilində Hamaşiah, xristianlarda arami dilində Meşiha və müsəlmanlarda isə Mehdi adlandırılır. Yuxarıda qeyd edilmiş ifadələr lüğəvi mənada bir-birlərindən fərqlənsələr də, termin kimi eyni mənə yükünü özündə əks etdirir.

Mehdilik inancının psixoloji, sosial və siyasi səbəbləri

Dinşünasların apardığı tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, Yer üzərində mövcud olmuş və hal-hazırda mövcud olan dinlərdə ortaq cəhətlər

mövcuddür. İnsanlar arasında milli və mədəni fərqlərin olmasına baxmayaraq, onları birləşdirən nöqtələr çox olduğu üçün bu amil dinlərdə də öz izini qoymuşdur. Uca Tanrıya inam, ilahiqaynaqlı insanlara tabe olma, fövqəladə varlıqlar üçün ibadətlərin icrası, öz dini ayinlərini keçirmək üçün xüsusi məkanların ayrılmasını və inşa edilməsini dinlərdə təzahür edən müştərək cəhətlərə misal kimi göstərmək olar.

Dinlərdə mövcud olan ortağ inanclardan biri də mehdilik inancıdır. Cahənşümül xilaskarın gəlişi, ədalətli dövlətin qurulması, qanlı müharibələrin sona çatması və bütün dünyanın sülh və əmin-amanlığa bürünməsi təkcə dinlərin deyil, həmçinin fəlsəfi və siyasi düşüncə məktəblərinin diqqətə aldığı ən önəmli mövzulardan biridir. Böyük britaniyalı mütəfəkkir Bertran Artur Uilyam Rassel öz çıxışlarının birində belə qeyd edirdi: "Dünya əhalisi onları bir bayraq və şüar altında birləşdirəcək xilaskarın intizarındadır" (Cəfər 2009, 69). Digər dünyasəviyyəli böyük alim, nisbilik nəzəriyyəsinin sahibi Albert Eynşteyn isə "Bütün dünyaya sülhün hakim kəsiləcəyi və insanların sevgi və qardaşlıq duyğuları içində yaşayacağı gün uzaqda deyil" (Şəhristani 2006, 23) fikirlərini qeyd edirdi. Məşhur irlandiyalı yazıçı və filosof Bernard Şou da dünyanı xilas edəcək bir liderin gələcəyinə və bütün dünyaya hakim kəsiləcək ideal, ədalətli dövlətin qurulacağına inanırdı. İrlandiyalı filosof yazdığı "Man and Superman" əsərində xilaskarı bu cür vəsf edirdi. "İdeal insan sağlam bədənə və qeyri-adi, əqli potensiala sahib birisidir. O, uzunömürlüdür və yaşı, hətta üç yüz ili də ötüb-keçə bilər. O, yaşadığı əsrlərdən və uzunömürlülüyündən əldə etdiyi məlumat və təcrübələr əsasında problemlərin həllində, islah işlərində məharətlə istifadə etməyi bacarır" (Ali Yasin, 2011, 42).

Dinlərin mehdiliklə bağlı görüşlərinə toxunmamışdan əvvəl, bəşəriyyəti xilas edəcək xilaskarla bağlı inancların yaranma zərurətini və bu inancın bir çox dinlər tərəfindən qəbul edilməsinin səbəblərini qeyd etmək istərdik. Belə ki, dünyada cərəyan edən hadisələri izlədikcə ilk baxışda keşməkeşli həyatda bəşəriyyətin faciəyə doğru irəlilədiyini görə bilərik. Varlı və kasıb, güclü və zəif arasında yaranmış ədalətsizlik, dini və siyasi qarşıdurmalar, əxlaqi və psixoloji sarsıntılar insanların tənəzzülə doğru getdiyindən xəbər verir. Başqa bir ifadə ilə desək, insanların gələcəklə bağlı düşüncələri nikbinlikdən-bədbinliyə doğru dəyişir. Beynəlxalq araşdırmalara görə, Yer kürəsini məhv etmək üçün bir neçə superdövlətin əlində olan nüvə və daha dağıdıcı silahlar kifayət edir. Külli miqdarda maliyyə hesabına əldə edilən dəhşətli silahlar imperialist qüvvələrin coğrafi və regional maraqlarına görə hər bir an yer kürəsində böyük fəlakətlərə və kütləvi insan qırğınlarına səbəb ola bilər. Çox təəssüflər olsun ki, böyük gücə sahib dövlətlərin iştahası müxtəlif qaynar nöqtələrdə müharibələrin canlanmasına və özündən sonra sağlması mümkün olmayan mənfi

hallara yol açır. Demək olar ki, bugünün reallığı güc və zor dilidir. Əlində gücü olan imperialist qüvvələr maraqlarını təmin etmək üçün müharibə, terror, xaos dili ilə öz hədəflərinə çata bilirlər. İnsaf və ədalətin çox az hallarda hər hansı bir problemi həll etməsi heç nəyi dəyişmir. Bununla yanaşı, insanların beyinlərinin yuyulması, məqsədli şəkildə zərərli ideologiyaların təbliği və əxlaqi dəyərlərin ört-basdır edilməsi insanlar arasında münasibətlərin korlanmasına, cinayətlərin artmasına və mənfi nəticələrə gətirib çıxarır.

XXI əsrdə elm və texnologiyanın yüksək səviyyədə inkişaf etməsinə baxmayaraq, insan hüquqlarının tapdalanması, bəzi qitələrdə sakinlərin qorxu, həyəcan və aclıq içində yaşamaları, siyasi müstəvidə ikili standartların tətbiq edilməsi gələcəklə bağlı düşüncələrdə insanların bədbinliyə qapılmasına zəmin yaradır. Bu qədər ədalətsizlik və zülmün müqabilində insanın yaşaması və həyatını davam etdirməsi üçün xoşbəxt gələcəyi vəd verəcək bir ümidə ehtiyacı vardır. Xoşbəxt və firavan gələcəyə ümid bəsləmək insanı çətin vəziyyətlərdə səbirli, təmkinli olmağa sövq edən bir amil, inkişafa və təkamülə yetişdirə biləcək bir vasitədir. Belə bir qənaətə gəlmək olar ki, nikbin gələcəyə inam insanın fitrətindən qaynaqlanan bir ehtiyacdır. Təbii ki, əgər xoşbəxt gələcək inamı insanda fitrətdən doğan bir həqiqətdirsə, belə bir məqamda dinlər üçün bu mövzunun diqqətə alınmış əqidəyə çevrilməsi aktuallaşır. İnsanların fitri aləmi və təbii ehtiyacları ilə bağlı problemlər dinlərin əsas götürdüyü əhəmiyyətli mövzular içərisinə daxildir. Məhz mehdilik inancı, yəni dünyanın sonunda vəd olunmuş ilahiqaynaqlı şəxs tərəfindən xilas ediləcəyi əqidəsinə dinlərin xüsusi diqqət yetirməsi fitri idrak dəlilidir. Psixoloqlar normal insanlarda yaxşı, bəyənilmiş işlərlə pis və məzəmmət olunmuş işləri ayırd edən daxili, fitri bir hissini olduğunu qeyd edirlər. İnsan təbiəti yaradılışın ilkin dövrlərindən etibarən, xarici amillərin və ətraf mühitin təsiri altına düşmədən fundamental meyillərə malikdir və bu meyillər onu müəyyən hərəkətlərə sövq edir. İnsanın batini aləmində kök atmış bu qüvvələr sırasına humanizm, düzgünlük, bilik əldə etmək və s. cəhətləri daxil etmək mümkündür.

Fitri meyillərin əsas cəhətlərindən biri ümumilikdir, bütün insanlarda dinindən, irqindən, millətindən, cinsindən asılı olmayaraq bəzi xüsusiyyətlər müştərəkdir. Misal olaraq yaxşılığın müqabilində təşəkkür etmək, bilmədiyi nəsnələr haqqında sual verib öyrənmək kimi hallar insanları birləşdirən ortaq cəhətlərə aiddir. Fitri hissələr ilk öncə potensial halında olur və insan təbiətində bir istedad kimi gizlənilir. Zaman keçdikcə müxtəlif şəraitlərə uyğun olaraq fərqli-fərqli amillərin təsiri altında aktuallaşaraq inkişaf edir. Aristotelin məşhur "Metafizika" kitabındakı ilk cümlə belədir: "İnsan fitri olaraq biliyə can atır" (Aristotel 1934, 2). Aristotelin də qeyd etdiyi kimi, insanın bilik əldə etmək istəyi fitri bir ehtiyacdır və insanın daxili aləmində gizlənmişdir. Hər

hansı bir insan bu qüvvədən istifadə edib inkişaf etdirməyi bacarsa, məntiqi nəticə olaraq sonda bir mütəfəkkirə və alimə çevrilə bilər. Sonda belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, xoşbəxt, firavan və rahat həyat, ədalətli, müharibəsiz və sülhə bürünmüş dünya insanların fitri ehtiyaclarından doğan bir istəkdir. Dinlərin mehdilik məsələsinə toxunması, hətta bəzi dini-fəlsəfi cərəyanların ideal dövlət və xilaskarla bağlı mövzuları gerçəkləşdirməsi böyük dövr üçün nəzərdə tutulmuş konseptual ideyalar sistemi şəklində təqdim etməsinin əsas qaynaqlarından biri kimi, fitri istəklər olduğunu qeyd etmək mümkündür.

Mehdi inancının digər qaynağı kimi, psixososial səbəbləri qeyd etmək olar. Bildiyimiz kimi, insan ruh və cisimdən ibarət olmaqla yanaşı, həmçinin sosial bir varlıqdır. İnsanın sosial həyatı ilə ruhi aləmi arasında sıx bağlılıq vardır və cəmiyyətdə cərəyan edən proseslər insanın formalaşmasında müstəsna rol oynayır. Demək olar ki, bütün dinlər insanın psixi durumuna və sosial həyatına xüsusi önəm verir. Hər bir din sosial bir toplumda gerçəkləşən fenomendir və cəmiyyət tərəfindən qəbul edilməyən dindən bəhs etmək mümkün deyildir. Ruh-bədən dualizmi dinlərin aktual mövzusu olduğu üçün cisim bioloji və fiziki qanunlar ilə, ruh isə daha çox mənəvi və əxlaqi qanunlarla diqqətə alınmışdır. Cəmiyyətin düşüncə və inanclarında uzun zaman müddətində təşəkkül tapmış ürf və adətlərin, təhsil və təlimin, coğrafi xüsusiyyətlərin və zamanın tələblərinin bir başa təsiri vardır (Le Bon 1979, 85). Cəmiyyətin qəbul etdiyi dəyərlər, davranışlar və həyat tərzini fərqləndirən ruhi aləminə nüfuz edir, müsbət və ya mənfi dəyişikliklərə səbəb ola bilər. Əgər hər hansı bir cəmiyyət xəstəliyə yoluxubsa, təbii ki, həmin cəmiyyəti təşkil edən fərqləndirən də həmin xəstəliklərə tutulması və ruhi sarsıntılar keçirməsi riski artır. Bununla yanaşı, ailədaxili konfliktlər, özünəinamsızlıq, həmyaşıdlarla yaşanan mənfi hallar, fobiyalar, hiperaktivlik, aqressiv davranış, şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə yaranan nöqsanlar, ünsiyyət çatışmazlığı və s. kimi problemlər insanın mənəvi aləminə mənfi təsir göstərən amillərdir.

Dinin əsas vəzifələrindən biri insanın maddi və mənəvi problemlərini həll etmək, stress və depressiyada olan insanı müalicə etməkdir. Psixi pozğunluğa məruz qalmış insanın müalicəsi üçün dinlərin təqdim etdiyi müxtəlif metodlara dua, ibadət, Tanrı ilə rabitə və Mehdiyə inam kimi inancları göstərmək olar. Psixososial problemlər səbəbindən ruhi iztirablar yaşayan insanların Mehdi inancı vasitəsilə müalicə edilməsi, sosial və siyasi ədalətsizliklərin vəd olunmuş hər hansı bir xilaskarın əli ilə həll olunması meyilləri bəzi dinlərin əsas prinsiplərindən biridir.

Mehdi, xilaskar və ya qurtarıcı inancına təkən verən digər səbəblərdən biri də siyasi maraqların təmin edilməsidir. Tarixə nəzər saldıqda məhdəviyyət inancı və bu əqidə əsasında hazırlanmış nəzəriyyələr bəzi dinlərin və məz-

həblərin siyasi-fəlsəfi düşüncələrinin enerji qaynağı olmuşdur. Siyasi nöqteyi-nəzərdən mehdicilik hərəkətlərinə həm səmavi dinlərdə – Yəhudilik, Xristianlıq və İslam dinlərində, həmçinin qeyri-səmavi dinlərdə də şahid oluruq. Misal olaraq qeyd edə bilərik ki, Yəhudilikdə Mehdi ilə bağlı inanclarda siyasi prinsiplər əsas yer tutmaqdadır. Bir yandan Misir, Roma, Yunan və Babil dövlətlərinin yəhudilərə qarşı təzyiqləri, bir yandan isə yəhudilərin bütün dünya hakimiyyətinə sahib olmaq istəkləri Mehdi inancını daim aktuallaşdırmış, çətin anlarda ümid və təsəlli rolunu oynamışdır. Yəhudiliyin dini-siyasi tarixində Teudas, Şimon Bar Koba, Serene (Kutluay 2005, 203) və digər siyasi mehdilik hərəkətlərini misal göstərmək olar.

İslam dinində də Mehdi inancı ilə bağlı bəzi siyasi hərəkətlərin baş verdiyi məlumdur. Misal olaraq Misirdə Fatimilər hərəkətini, İranda babilik və bəhailik cərəyanlarının fəaliyyətini göstərmək olar. Bundan əlavə, Sudan, Somali, Əlcəzair və Hindistanda XIX əsrdə Mehdi inancı əsasında baş vermiş siyasi hərəkətləri də qeyd etmək mümkündür (Həsəni 2003, 94).

Nəticə

Mehdilik inancı, demək olar ki, bütün dinlərdə müxtəlif formalarda təzahür etməklə xüsusi yer tutur. Bir məqalənin həcminə sığmayacaq qədər geniş olan bu mövzu dinlərin müştərək cəhətlərindən biridir. Bəzi dinlərdə və məzhəblərdə xilaskar inancına səthi yanaşılsa da, bəzilərinə bu məsələ ciddiyyə alınmış və əqidə əsaslarından birinə çevrilmişdir. Bu inancı müqayisəli şəkildə tədqiq etdikdə ümumi və fərqli cəhətlərini müəyyən etmək mümkündür. Ümumi cəhətlərə misal olaraq, xeyir və yaxşılığın təbliği, xoşbəxt və firavan həyatın qurulması, zülm və ədalətsizliklə mübarizəni görmək mümkündür. Fərqli cəhətləri isə xilaskarın kimliyi və onun bioloji, fiziki və ya mistik, metafizik bir varlıq olmasındadır. Bununla yanaşı mehdilik inancını meydana çıxma zərurəti olaraq və kütlə arasında geniş vüsət almasında sosial, psixoloji və siyasi səbəblər dayana bilər. Təbii ki, mehdiliklə bağlı düşüncələr birmənalı deyildir və bu mövzu ilə bağlı inanclar dinə, millətə, siyasi-fəlsəfi düşüncələrə, zaman və məkana görə dəyişə bilər. Məhz bu baxımında mehdilik inancınının tədqiqində sosial, psixoloji və siyasi cəhətlər nəzərə alınmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

- Ali Yasin Məhəmməd Həsən. (2011). “əl-Məhdiyy-ül-muntəzər beyn-ət-təsəvvur val-təsdiq”. Nəcəf.
- Aristotel. (1934). “Metafizika” (tər: A.B.Kubiçkova). Moskva.
- Cəfər Mehdi Xəlil. (2009). “əl-İmam əl-Mehdi fil-ədyan”. Beyrut.
- Deursen Arie Van. (1931). “Der Heilbringer”. Den Haag, Wolters.
- D.Chryssides George. (2009). “Exploring new religions”. New York.
- ət-Tureyhi, Fəxrəddin. (2008). “Məcmə-ül-bəhreyn”. Beyrut.
- Guglielmo Guariglia. (1959). “Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem”. Vyana.
- Ğalayyini Mustafa. (2011). “Camiud-durusil-arabiyyə”. Beyrut.
- Həsəni Nəzir Yəhya. (2003). “əl-Muslih əl-Aləmi”. Beyrut.
- Kutluay Yaşar. (2005). “İslam və Yahudi Mezhepleri”. Ankara.
- Le Bon Gustave. (1979). “Kitleler Psikolojisi”. İstanbul.
- Müller Max. (1870). “Introduction the science of religion”. London.
- Şəhristani Əbdurriza. (2006). “əl-Məhdiyy-ül-məud və dəf - uş- şübəhat anhu”. Beyrut.
- Tümer Günay. (2002). “Dinler Tarihi”. Ankara.

Эльнур Мустафаев

СОЦИАЛЬНЫЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ МАХДИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ

РЕЗЮМЕ

В данной статье изучены факторы, сыгравшие важную роль в формировании веры в Махди. Человек инстинктивно ждет спасителя во времена политических и экономических трудностей, вызванных стихийными бедствиями, катаклизмами и войнами, и этот факт является одной из наиболее актуальных проблем для религий. Махдистское верование является одной из общих черт религий и веру в пришествие спасителя можно увидеть в большинстве религий.

Следует отметить, что вера в Махди является поверхностной в некоторых религиях и идеологических течениях, а в некоторых религиях она

очень сильна. Иными словами, вера в Махди стала одним из основных принципов некоторых религий и проявила себя как источник энергии для них. Конечно, религиозный подход к спасителю неоднозначен и есть общие черты и отличия. Общая черта заключается в вере в пришествие спасителя, а отличительная черта проявляется во многих деталях. Так, вера в пришествие спасителя присуща большинству религий, однако такие вопросы, как личность и особенности спасителя мира отличаются в зависимости от религии.

Ключевые слова: психология, религия, идеология, спасение, общество.

Elnur Mustafayev

SOCIAL, PSYCHOLOGICAL AND POLITICAL REASONS OF MAHDIST BELIEFS

ABSTRACT

This article explores the origins of Mahdhist beliefs and the reasons for this belief. Man instinctively awaits a savior in times of political and economic difficulties caused by natural disasters, cataclysms and wars, and this fact is one of the most pressing problems for religions. Mahdhist beliefs is one community of religions and beliefs such as salvation can be seen in most religions.

It should be noted that faith in the Mahdi is superficial in some religions and ideological movements; it is very strong in some religions. Mahdhist beliefs became one of the basic principles of some religions and proved to be a source of energy for these religions. Of course, the religious approach to the savior is ambiguous and there are common features and differences. Issues such as the identity and characteristics of the savior who will save the world are different depending on religion.

Keywords: psychology, religion, ideology, salvation, society

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov

İSLAM DÜNYASINDA İLK RADİKAL QRUPLAŞMA: ƏZRƏQİLİK

*i.f.d. Aqil Şirinov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru,
Dinşünaslıq kafedrasının müəllimi
agilshirinov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Əzrəqilik İslam tarixində yaranmış ilk radikal qruplaşma hesab olunur. Xariciliyin (xəvaric) bir qolu olan bu qruplaşmanın nümayəndələri öz görüşlərini qəbul etməyənlərə qarşı eksklüzivist mövqedən çıxış etmiş, hətta onları kafir hesab etmişlər. Nafi ibn Əzrəqin (v. 65/685) görüşləri əsasında formalaşan bu məzhəb yarandığı dövrdən etibarən zorakılığa meyil göstərmiş, məzhəb mənsubları Bəsrə, Xuzistan, Əhvaz, Təbəristan, Fars, İsfahan və digər şəhər və bölgələrdə üsyanlar təşkil etmişlər.

Məqalədə əzrəqiliyin qurucusu Nafi ibn Əzrəqin fəaliyyətləri, əzrəqiliyin əsas inancları müzakirə obyektinə çevrilir. Onlara müxalif olanların uşaqlarının və qadınlarının da öldürülməsinin icazəli olması, Quranda öz əksini tapmadığı üçün rəcm cəzasının inkarı, müşriklərin uşaqlarının da öz valideynləri ilə birlikdə cəhənnəmə gedəcəkləri, istər söz, istərsə də əməldə təqiyənin icazəli olmaması və digər fikirlərin əzrəqilərin əsas inancları arasında yer aldığı irəli sürülür. Həmçinin ümumi xaricilik kontekstində əzrəqiliyin yaranmasına və zorakılığa əsaslanan fikirləri mənimsəməsinə səbəb olan amillər araşdırılır.

Məqalədə, əsasən, Əbülhəsən əl-Əşərinin “Məqalat əl-İslamiyyin”, Malatinin “ət-tənbih və-rədd”, Əbdülqahir əl-Bağdadinin “əl-Fərq beynəl-firəq”, Əbülfəth əş-Şəhristaninin “əl-miləl və-nihəl”, İbn Həzm əl-Əndəlüsünün “əl-Fəsl fil-miləl və-l-əhva və-nihəl” başda olmaqla İslam məzhəbləri tarixçilərinin qələmə aldığı mənbələrlə yanaşı, İbn Cərir Təbərinin “Tarix ər-rüsül və-l-müluk”, İbn əl-Əsirin “əl-Kamil fit-tarix”, İbn Kəsirin “ən-Bidayə və-n-nihayə” kimi məşhur İslam tarixi mənbələrinə və mövzu ilə əlaqəli yazılmış müasir mənbələrə müraciət edilmişdir.

Açar sözlər: əzrəqilik, Nafi ibn əl-Əzrəq, xaricilik, dar əl-küfr, təhkim, iman-küfr.

Giriş

İslam tarixində yaranmış ilk radikal qruplaşma hesab olunan əzrəqilik (əzariqə) tarixi baxımdan qısa bir dövrdə fəaliyyət göstərsə də, müsəlman cəmiyyətində dini radikalizmin ilk nümunəsi olması baxımından tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmişdir. İbaziyyə istisna olmaqla, xariciliyin (xəvaric) digər qolları kimi əzrəqilik haqqında da məlumatları bu qruplaşmanın mənsuqları tərəfindən yazılmış əsərlərdən öyrənmə fürsətinə malik deyilik. Belə ki, əzrəqilik də daxil olmaqla, xariciliyin əksər qolları çox erkən dövrdə tarix səhnəsindən silinmiş və onlar tərəfindən qələmə alındığı ehtimal olunan əsərlər günümüzdə qədər gəlib-çıxmamışdır. Burada yalnız ibaziyyə məzhəbi istisna təşkil edir. Xariciliyin dövrümüzə qədər gəlib-çıxmağa müvəffəq olmuş bu qoluna mənsub alimlər tərəfindən yazılmış çoxsaylı ədəbiyyat mövcuddur.

Əzrəqilik haqqında birbaşa qruplaşma mənsuqları tərəfindən günümüzdə qədər gəlib-çatmış mənbələrin olmaması mövzu ilə əlaqədar tam obyektiv araşdırmanı mümkünsüz edir. Mövzunu araşdırarkən əşəri, mötəzilə və şiə müəlliflər tərəfindən yazılan İslam məzhəbləri tarixi mənbələrinə və ümumi İslam tarixi qaynaqlarına müraciət etmək məcburiyyəti vardır (Lewinstein 1991, 251). Qeyd olunan məzhəblərin mənsuqları isə ümumilikdə, xariciliyə və onun bir qolu olan əzrəqiliyə neqativ münasibət göstərmişlər. Məqaləni yazarkən çalışdıq ki, mümkün qədər qismən obyektivliyi ilə seçilən mənbələrə müraciət edək.

1. Əzrəqiliyin yaranması və Nafi ibn Əzrəqin fəaliyyətləri

Əzrəqiliyin yaranması əməvilərlə Məkkə və ətrafında öz dövlətini quraraq xəlifəliyini elan etmiş Abdullah ibn Zübeyr arasındakı münaqişə dövrünə təsadüf edir. Belə ki, xaricilər əməvilərə qarşı İbn Zübeyrə dəstək vermiş, onun ordusu ilə birlikdə döyüşmüşdülər. Daha sonra xaricilərlə İbn Zübeyr arasında anlaşılmazlıq yaranmış və beləcə, onlar İbn Zübeyrlə əlaqələrini kəsmişdilər.

Tarixçilərin verdikləri məlumatlara görə, əməvi xəlifəsi Yezid ibn Müaviyə Abdullah ibn Zübeyri məğlub etmək məqsədilə Məkkəni mühasirəyə aldıqda, xaricilər öz aralarında müzakirə aparmış, Nafi ibn Əzrəq Məkkəyə gedib İbn Zübeyrlə görüşmələrini və xaricilərlə həmfikir olacağı təqdirdə, onunla birlikdə Yezidin ordusuna qarşı vuruşmağı təklif etmişdilər. Görüşdə İbn Zübeyr təfərrüata varmadan onlarla həmfikir olduğunu bildirmişdi. Xaricilər Yezidin ölümünə və bundan sonra Suriya ordusunun Məkkədən uzaqlaşmasına qədər İbn Zübeyrlə birlikdə əməvilərə qarşı döyüşdülər. Daha sonra öz aralarında toplaşaraq, İbn Zübeyrə verdikləri dəstəyin doğru olub-olmadığını müzakirə etdilər (Təbəri, V/564; İbn əl-Əsir 1407/1987, III/ 490). Xüsusilə

İbn Zübeyrin atası Zübeyr ibn əl-Əvvam kimi Osman ibn Əffan haqqında müsbət fikirdə olmasından şübhələndirilər. Halbuki xaricilər Osman ibn Əffan və Əli ibn Əbu Talibi dindən çıxmış hesab edir və onlar haqqında müsbət fikirdə olanlardan uzaqlaşmağı dini göstəriş kimi qəbul edirdilər.

Məkkəyə gəlib İbn Zübeyrlə görüşən xaricilər ona belə dedilər: “Ey insan! Biz səninlə birlikdə döyüştük, ancaq sənin bizdənmi, yoxsa düşmənimizdənmi olduğunu araşdırmadıq. Osman haqqındakı rəyini bizə bildir!” (Təbəri, V/564) İbn Zübeyr öz adamlarının azlığını, xaricilərin isə çoxluğunu görüb, öldürülmə qorxusu ilə bəhanə gətirərək, onlara rəyini axşam bildirəcəyini söylədi. Axşam təhlükəsizlik tədbirlərini gördükdən sonra onlarla yenidən görüşdü. Görüşdə ilk sözü Nafi ibn əl-Əzrəq aldı, ilk iki xəlifəni xeyirlə yad etdikdən sonra Osman ibn Əffan əleyhinə fikirlərini bildirdi, İbn Zübeyrə də onun haqqında mənfi rəydə olmasını tövsiyə etdi. Daha sonra Abdullah ibn Zübeyr çıxış edərək istər ilk iki xəlifə, istərsə də Osman ibn Əffan haqqında rəyinin müsbət olduğunu, onları xeyirlə yad etdiyini bildirdi (Təbəri, V/565-566). Bundan sonra xaricilər İbn Zübeyrə dəstək verməkdən əl çəkildilər.

İbn Zübeyrdən ayrılan xaricilər öz aralarında müxtəlif qruplara bölündülər. Bu qruplar içərisində hicri birinci əsrdə say və güc baxımından ən böyüyü və radikalı Nafi ibn əl-Əzrəqin qurduğu əzrəqilik olmuşdur (Bağdadi 2008, 78; Əl-Mələti 1430/2009, 135). Əbülhəsən əl-Əşəri xaricilər arasında ilk ittilaf yaradan şəxsin məhz İbn əl-Əzrəq olduğunu qeyd edir (Əşəri 1411/1990, I/ 168). Belə ki, öz tərəfdarları ilə birlikdə Bəsrəyə gələn İbn əl-Əzrəq şəhərdə müxtəlif qəbilələr arasındakı çaxnaşmadan istifadə edərək oranı ələ keçirib, öz hakimiyyətini qurdu. Abdullah ibn Zübeyrin ordusu Bəsrə camaatının da köməyi ilə şəhəri İbn əl-Əzrəqdən geri almağa müvəffəq olsa da, İbn əl-Əzrəq bu şəhəri yenidən ələ keçirdi. Abdullah ibn Zübeyrin Bəsrə valisi Abdullah ibn Harisin Müslim ibn Übeysin başçılığı altında göndərdiyi ordu qarşısında tab gətirməyən İbn əl-Əzrəq və tərəfdarları Əhvazın Dolab adlı bölgəsinə doğru geri çəkildi. Burada Müslim ibn Übeysin ordusu ilə İbn əl-Əzrəqin ordusu arasında şiddətli döyüş baş verdi. Hicri 65-ci (miladi 685) ildə baş verən bu döyüşdə həm İbn əl-Əzrəq, həm də Müslim ibn Übeysin döyüş meydanında öldürüldülər (Təbəri, V/ 613-614).

İbn əl-Əzrəqin öldürülməsindən sonra əzrəqilərə Abdullah ibn əl-Məhuz başçılıq etdi. İbn əz-Zübeyrin göndərdiyi bir neçə ordunu məğlub edən Abdullah ibn əl-Məhuzun liderliyində əzrəqilər, demək olar ki, Bəsrədən Əhvaza qədər olan ərazini öz nəzarəti altında saxlamağa müvəffəq oldular. Nəhayət, İbn əz-Zübeyrin göndərdiyi Mühəlləb ibn Əbu Süfrənin başçılığı altındakı ordu Abdullah ibn əl-Məhuzu məğlub etməyə nail oldu. Döyüşdə

Abdullah ibn əl-Məhuz özü də öldürüldü. Dahasonrakı dövrdə əzrəqilər Zübeyr ibn əl-Məhuz, Abdürəbbih əl-Kəbir, Əbdürəbbih əs-Səğir, Qətəri ibn Fücaə kimi şəxsləri özlərinə lider seçdilər. Nəhayət, İraq bölgəsinə hakim olan əməvilər Əhvaz, Xuzistan, Təbəristan, Fars və digər bölgələrdə fəaliyyət göstərən əzrəqiləri tamamilə məğlub etməyə müvəffəq oldular. Beləcə, əzrəqilər, demək olar ki, tarix səhnəsindən silindilər (Təbəri V/ 613-622; Öz 1995, XII/45-46.).

2. Əzrəqilərin əsas düşüncələri

Orta əsrlərdə yazılmış məzhəblər tarixi mənbələrində xaricilərin ümumi əqidələrindən bəhs edərkən onların hamısının Osman ibn Əffan və Əli ibn Əbu Talibi, həmçinin böyük günah işləyənləri kafir hesab etdikləri və əgər imam Peyğəmbər sünnəsinə zidd bir iş görərsə, ona qarşı üsyan etməyin vacib olduğunu irəli sürdükləri ifadə edilir (Şəhristani 1421/2001, 132; Əşəri 1411/1990, I/167). Qeyd etmək lazımdır ki, xariciliyin günümüzə qədər gəlib-çatmış yeganə qolu olan ibaziyyə sözügedən əqidələrdə daha mülayim bir yanaşmanı mənimsəyir. Müasir dövrdə ibaziyyənin öndə gələn alimləri ilkin dövr xariciliyindən fərqli olaraq, imama qarşı üsyanı vacib qəbul etmir, həmçinin Əli ibn Əbu Talib haqqında müsbət ifadələrdən istifadə edirlər (bax: əl-Həci 1439/2018, 17-20; Bərir 2004, 21).

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, əzrəqilik xariciliyin ən radikal qolu olmuşdur. Bu məzhəbin fəaliyyəti kiçik bir tarixi dövrü əhatə etsə də, təsirləri və metodları baxımından dövrümüzdə mövcud olan radikal qruplaşmalara belə, öz təsirini göstərmişdir.

İslam məzhəbləri tarixi mənbələrində əzrəqilərin aşağıdakı əqidələri mənimsədikləri qeyd olunur:

1. Əli ibn Əbu Talibin küfrə düşdüyünün iddia edilməsi. Ümumiyyətlə, ilkin dövr xarici qruplarının hamısı təhkimi qəbul etdiyi üçün Əli ibn Əbu Talibə mənfi yanaşmış, hətta onun İslamdan çıxdığını iddia etmişlər. Əbülhəsən Əşəri qeyd edir ki, onların hamısı bu əqidədə olsalar da, bu küfrün şirk olub-olmaması haqqında müxtəlif görüşləri mənimsəmişlər (Əşəri 1411/1990, I/167). Məşhur İslam məzhəbləri tarixçisi Əbülfəth Şəhristani qeyd edir ki, əzrəqilər “İnsanların eləsi vardır ki, onun dünya həyatı haqqındakı sözləri sənin xoşuna gələr. O, qəlbində olana da (dili ilə ürəyinin bir olmasına) Allahı şahid göstərer. Halbuki, o, düşmənlərin ən qəddarıdır” ayəsinin (“əl-Bəqərə”, 2/204) Əli ibn Əbu Talib haqqında, “İnsanların eləsi də vardır ki, Allahın razılığını qazanmaq yolunda (Allah rızası üçün) öz canını fəda edər. Allah öz bəndələrinə qarşı çox mehribandır!” ayəsinin (“əl-Bəqərə”,

2/207) isə onu öldürən Əbdürrəhman ibn Mülcəm haqqında nazil olduğunu iddia etmişlər (Şəhristani 1421/2001, 139-140). Əzrəqilərin bu iddialarının əksinə, təfsirçilərin əksəriyyətinə görə, “Bəqərə” surəsinin 204-cü ayəsi əl-Əxnəs ibn Şəriq əs-Səqəfi və ya ümumilikdə, münafıqlar haqqında, 207-ci ayənin isə mühacir və ənsar haqqında nazil olmuşdur (Təbəri, II/425; 437; Tusi 1409, III/177-178, 183; Qurtubi 1405/1985, III/14, 20-21; Təbərsi 1415/1995, II/55, 57).

Əzrəqilər başda olmaqla, xariciliyin əksər qollarının Əli ibn Əbu Talibi qətlə yetirən Əbdürrəhman ibn Mülcəmə xüsusi simpatiyaları olmuşdur. Xariciliyin süfriyyə qoluna mənsub şair İmran ibn Hittan İbn Mülcəmi təqdir edən şeirlər belə yazmışdır. O, şeirlərinin birində İbn Mülcəmin Əli ibn Əbu Talibi qılıncla vurmasını belə təqdim edir:

يَا ضَرْبَةً مِنْ مُنِيبٍ مَا أَرَادَ بِهَا * إِلَّا لِيَبْلُغَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانَا
إِنِّي لَأَذْكُرُهُ يَوْمًا فَأَحْسِبُهُ * أَوْفَى الْبَرِّيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانَا

Ey dindar adamın vuruşu!

O, bu vuruşla ancaq Ərş sahibindən Rizvan cənnəti istəmişdi.

Mən bu gün onu yad edirəm,

Və onu Allah qatında əməl baxımından məxluqatın ən vəfalısı hesab edirəm.

İmran ibn Hittanın bu şeirinə bir çox şair cavab yazmış və onu tənqid etmişlər. Məsələn, əşəri məzhəbinin məşhur alimlərindən və məzhəblər tarixçilərindən olan Əbdülqahir Bağdadi İbn Hittanın şeirinə cavab verərək belə demişdir:

يَا ضَرْبَةً مِنْ كُفُورٍ مَا اسْتَفَادَ بِهَا * إِلَّا الْجَزَاءَ بِمَا يُصَلِّيهِ نِيرَانَا
إِنِّي لَأَلْعَنُهُ دِينًا وَالْعَنْ مَنْ * يَرْجُو لَهُ أَبَدًا عَفْوًا وَعُفْرَانَا
ذَلِكَ الشَّقِيُّ لِأَشَقَى النَّاسِ كُلِّهِمْ * أَحَقُّهُمْ عِنْدَ رَبِّ النَّاسِ مِيزَانَا

Ey kafirin vuruşu, o, bununla ancaq özünü cəhənnəmə aparacaq bir cəzaya nail oldu.

Mən dini baxımdan onu lənətləyirəm,

Həmçinin ona əbədi əfv və bağışlama diləyeni (İbn Hittanı) da lənətləyirəm.

Bu bədbəxt bütün insanların ən bədbəxtidir,

Əməl baxımından da insanların Rəbbinin dərgahında ən dəyərsizidir

(Bağdadi 2008, 86).

2. *Qəədənin təkfir edilməsi.* Nafi ibn əl-Əzrəq və tərəfdarlarına görə, necə ki, Məhəmməd Peyğəmbər Məkkədə büt-pərəstlərin (müşrik) içərisində qalmayaraq, Mədinəyə hicrət etdi, eləcə onlar da eyni hərəkəti təkrar etməlidirlər. Əzrəqilərə görə, onların fikirlərini qəbul etməyən müsəlmanlar da kafir və müşrikdirlər. Buna görə də İbn əl-Əzrəq və tərəfdarları digər müsəlmanlarla bir mühitdə yaşamağı qəbul etmir, köç edib özlərinə yeni yaşayış məskənləri axtarırdılar. Onlara görə, digər müsəlmanların yaşadıkları yerlər “dar əlhərb” (hərb diyarı) və “dar əl-küfr”-dür (küfr diyarı) və orada yaşayanların qanlarının tökülməsi, ailələrinin əsir götürülməsi, mallarının müsadirə edilməsi dini baxımdan icazəlidir. Xaricilərin digər qollarının bir qismi bu fikri qəbul etmir, hicrət etməyin zəruri olmadığına inanırdılar. Bu qrupa hərfi mənada “oturanlar” mənasına gələn “qəədə” və ya “əhl əl-qüud”, yəni hicrət etməyib digər müsəlmanlarla bir mühitdə yaşamağı qəbul edənlər deyilirdi. Əzrəqilər onlarla eyni əqidəni bölüşsələr də, “küfr diyarı”ndan köç etməyi qəbul etmədikləri üçün “qəədə”ni də kafir hesab edirdilər.

3. *Əzrəqilərə görə, onlara müxalif olanların uşaqlarının və qadınlarının da öldürülməsi caizdir.*

4. *Quranda öz əksini tapmadığı üçün dində rəcm cəzası yoxdur* (Şəhristani 1421/2001, 140).

5. *Nafi ibn əl-Əzrəq və tərəfdarları müşriklərin uşaqlarının da öz valideynləri ilə birlikdə cəhənnəmə gedəcəyini iddia edirdilər* (İbn Həzm 1416/1996, V/127).

6. *Əzrəqilərə görə, istər söz, istərsə də əməldə təqiyyə etmək caiz deyildir.* Təqiyyə insanın mal və can qorxusu olduqda, öz əqidəsini gizləməsi və ya zahirən onun ziddini söyləməsi mənasında istifadə olunan bir termdir. Əzrəqilər nəticəsi ölüm belə olsa, insanın öz əqidəsini gizləməsinin doğru olmadığını müdafiə edirdilər.

7. *Nafi ibn Əzrəqə tabe olanlar Allahın peyğəmbər olmazdan əvvəl və ya sonra kafir olduğu bilinən şəxslərin arasından da peyğəmbər göndərə biləcəyini iddia edirdilər.*

8. *Əzrəqilərin hamılıqla qəbul etdikləri əqidələrdən biri də böyük günah işləyən müsəlmanın (mürtəkibi-kəbirə) kafir olduğu və əbədi olaraq cəhənnəmdə qalacağıdır* (Şəhristani, 1421/2001, 140-141).

Əzrəqilərin yuxarıda qeyd olunan inanclarına diqqət yetirdikdə dördüncüsü istisna olmaqla hamısının eksklüzivist xarakter daşdığı və M.Vatın da vurğuladığı kimi, bundan “yeganə həqiqi müsəlmanların əzrəqilərin ordugahında olan insanlardan ibarət olduğu” (Watt 2001, 26) nəticəsi hasil olur.

3. Əzrəqiliyin yaranma və intişar səbəbləri

“Belə qatı bir qruplaşmanın yaranmasını və intişar tapmasını şərtləndirən amillər nələrdir?” sualının cavablandırılması, ümumilikdə, xaricilik, xüsusən də əzrəqiliyin daha yaxşı başa düşülməsi baxımından mühümdür.

İlk dövr xaricilərinin, xüsusən də əzrəqilərn digər məzhəblərə, hətta öz məzhəbləri daxilində olan başqa qruplara qarşı belə kəskin mövqedən çıxış etmələrinin yaşadıkları mühitlə sıx şəkildə bağlı olduğunu irəli sürmək mümkündür. Belə ki, bu qrupların ilkin mənsublarının əksəriyyəti səhra şəraitində yaşayan bədəvilərdən ibarət idi. Bədəvi qəbilələri isə aralarında anlaşma olmayan digər qəbilələrə düşmən gözü ilə baxırdılar.

Cahiliyyət dövründə ərəb qəbilələri və onların əksəriyyətini təşkil edən bədəvilər bir-birləri ilə bəzən çox əhəmiyyətsiz bir məsələ ucbatından illərlə davam edən müharibələr aparır, talançılıq məqsədilə, həmçinin uşaq və qadınları əsir götürmək üçün anlaşması olmayan qəbilələrə hücum edirdilər. İslamaqədərki ərəblər, xüsusən də bədəvi qəbilələri arasında “Əyyamül-ərəb” (hərfən ərəb günləri) adı verilən müharibələrdə çox sayda insan öldürülürdü. Qeyd etiyimiz kimi, bu müharibələr bəzən çox əhəmiyyətsiz məsələlər səbəbindən baş verirdi. Məsələn, öz cəngavərliyi ilə seçilən Əbs qəbiləsi ilə ona qardaş qəbilə hesab olunan Zübyan qəbiləsi arasında baş verən, tarixdə “yavmü dahis” adı ilə məşhur olan və illərlə davam edən müharibə at yarışındakı bir anlaşılmazlıq səbəbindən baş vermişdir (Fayda 1988, I/312). Mütəmadi olaraq sərt təbiət qanunları ilə üz-üzə qalan və hətta su ehtiyaclarını belə çətinliklə qarşılaya bilən bu insanlar öz günlük ehtiyaclarını təmin etmək üçün karvanlara da basqın edirdilər (Fayda 1992, V/312-316). Demək olar ki, bədəvilərin xarakterini yaşadıkları sərt təbii şərait formalaşdırmışdı.

M.Vatın (M. Watt) da qeyd etdiyi kimi, necə ki, bədəvi qəbiləsinin mənsubları aralarında müqavilə olmayan digər qəbilələri hazır düşmənlər olaraq görürdülər, eləcə də xəvaric qrupları özlərindən başqa hamını qanlarının tökülməsi mümkün olan düşmənlər kimi qəbul edirdilər (Vatt 1981, 24). Onların bu dünyagörüşü dini anlayışlarına da sirayət etmiş və beləcə, özlərindən olmayanlara qarşı sərt mövqedən çıxış etmişlər.

Əzrəqilik da daxil olmaqla, xariciliyin yaranmasına rəvac verən amillərdən biri bu məzhəbin mənsublarının dini mətnlərə literal yanaşmaları olmuşdur. Onlar “təhkim hadisəsi”ndə də göründüyü kimi, Qurani-Kərimin ayələrini nazil olduqları kontekst daxilində deyil, tamamilə literal şəkildə anlamışlar. Belə ki, Əli ibn Əbu Taliblə Müaviyə ibn Əbu Süfyanın orduları arasında baş vermiş Siffin döyüşündə Müaviyənin ordusu məğlub olduğu bir zamanda, Əmr ibn əl-Asın tövsiyəsi ilə Müaviyə ordusuna Quranın səhifələrini mizraqlara taxmağı əmr etdi. O, bununla “Aramızda Quran hakim olsun”

mesajını verməklə Əli ibn Əbu Talibin ordusunda çaxnaşma yaratmaq istəyirdi. Belə ki, Müaviyə və İbn əl-As yaxşı bilirdi ki, İbn Əbu Talibin ordusu daha çox bədəvi qəbilələrindən ibarət idi. Onlar belə güman edirdi ki, bədəvilər qarşı tərəfin də Qurana sadıq olduğunu görüb, xəlifədən döyüşü dayandıрмаğı tələb edəcəklər. Həqiqətən də hadisə onların nəzərdə tutduğu kimi cərəyan etdi. Əli ibn Əbu Talibin ordusundakı bədəvilər xəlifədən və onun ordu komandirindən tələb etdilər ki, döyüşü dayandırsınlar, sonra iki tərəf arasında hakim təyin olunsun və kimin haqlı olduğu müəyyənləşsin. Əli ibn Əbu Talib İbn Əbu Süfyanın hərəkətinin bir hərbi hiyləsi olduğunu onlara bildirsə də, nəticəsi olmadı və hətta onlar xəlifənin özünü belə təhdid etdilər. Nəticədə, Əli ibn Əbu Talib məcbur olub iki tərəfdən də hakimlərin təyin edilməsi və onların qərarına uyğun addım atmağa razı oldu. Buna İslam tairixində “təhkim hadisəsi”, yəni “hakim təyin etmə hadisəsi” deyilir.

Əli ibn Əbu Talib tərəfindən Əbu Musa əl-Əşəri, Müaviyə ibn Əbu Süfyan tərəfindən isə Əmr ibn əl-As hakim təyin olundu, lakin İbn əl-Asın hiyləsi nəticəsində hakimlərin görüşü nəticəsiz yekunlaşdı. Əli ibn Əbu Talibi təhkimi qəbul etməyə məcbur edənlər öz hərəkətlərinin Qurana uyğun olmadığını irəli sürərək tövbə etdiklərini, xəlifəyə də tövbə etməli olduğunu bildirdilər. Onlara görə Quran hakim təyin etməyin əleyhinə idi. Belə ki, “Yusuf” surəsinin 40-cı ayəsində – “Hökm ancaq Allahındır” deyilir. İslam tarixi mənbələrinə görə, xariciliyin ilkin təmsilçiləri olan Zürrat ibn əl-Bürə ət-Tai və Hürqus ibn Zühəyr ət-Tai Əli ibn Əbu Talibin yanına gələrək, “Hökm ancaq Allahındır” (لا حكم الا لله) – dedilər. Əli ibn Əbu Talib də bu sözləri təkrar etdi. Hürqus “Səhvində görə tövbə et, qərarından geri dön və Rəbbimizə qovuşana qədər döyüşmək üçün bizimlə birlikdə düşmənimizə qarşı çıx”, – dedi. Əli ibn Əbu Talib onlara cavab verərək bildirdi ki, onlara bunu əvvəlcədən o demiş və xəbərdarlığını etmişdi ki, hakim təyin etmək məsələsi bir hiylədir, lakin onlar özləri buna qarşı çıxdılar. Həmçinin qarşı tərəflə, artıq aralarında yazışma və əhdləşmə vardır. “Nəhl” surəsinin 91-ci ayəsində isə “Əhd etdiyiniz zaman Allaha verdiyiniz əhdi yerinə yetirin. Allahı özünü zəmin edib möhkəm and içdikdən sonra onu pozmayın. Həqiqətən, Allah nə etdiyinizi bilir!” – deyilir. Hürqus bununla razılaşmayaraq, Allahın kitabını qoyub insanların hakimliyinə müraciət etməyin doğru olmadığını irəli sürdü. Əli bin Əbu Talib isə “Biz insanları deyil, Quranı hakim təyin etdik. Quran isə insanlar vasitəsilə dilə gəlir”, – deyərək (Fıqhlı 1974, XX/243-244) onların Quranı literal oxumalarının səhviyyəsinə diqqət çəkmişdir.

Əli ibn Əbu Taliblə xaricilər arasında keçən bu dialoqda Quranı anlamada iki tərəf arasındakı fərq ortaya çıxır. Belə ki, Əli ibn Əbu Talib Quran ayələrinə kontekstləri daxilində yanaşdığı halda, xaricilər onlara kontekstdən çıxaraq, literal şəkildə yanaşmışlar.

Fikrimicə, yuxarıda qeyd etdiyimiz faktorlar xariciliyin və xüsusən də əzrəqiliyin yaranmasına səbəb olan əsas amillərdir. Əzrəqiliyin yarandıqdan sonra yayılmasında isə bədəvi ünsürlə yanaşı, məvali ünsürünün də rol oynadığını irəli sürmək mümkündür. Hər fən “qul, kölə” mənasını verən “mövla” kəlməsinin cəmi olan “məvali” termini ərəb olmayan müsəlmanları ifadə etmək üçün istifadə olunmuşdur. Ərəbləri məvalidən üstün tutan əməvilər, məvaliyə qarşı ümumən mənfi yanaşırdılar. Bu da öz növbəsində, ərəb olmayan müsəlmanlar arasında narazılıqlara səbəb olurdu. Əzrəqilik ərəb mühitində yaransa da, dahasonrakı dövrdə məvalinin də bu hərəkata qoşulduğu müşahidə olunur. Belə ki, Bəsrədən uzaqlaşmaq məcburiyyətində qalan əzrəqilər Əhvaz, Xuzistan, Təbəristan, Fars və digər yerlərdən öz fəaliyyətlərini davam etdirmişlər. Bu bölgələr isə məvalinin çoxluqda olduğu bölgələr hesab edilmişdir. Bundan çıxış edərək əzrəqiliyin, həmçinin narazı kütlələri öz ətrafında toplayaraq intişar tapdığını vurğulamaq mümkündür.

Nəticə

Nafi ibn əl-Əzrəqin fəaliyyətləri ilə xaricilik arasında ayrılığa yol açan ilk qrup olan əzrəqilik, istər xaricilik daxilində, istərsə də digər müsəlmanlara qarşı eksklüzivist mövqedən çıxış etmişdir. Onlar müxalif olanların uşaqlarının və qadınlarının öldürülməsinin dini baxımdan icazəli olduğunu, müşriklərin uşaqlarının da öz valideynləri ilə birlikdə cəhənnəmə gedəcəklərini, böyük günah işləyən müsəlmanın (mürtəkibi-kəbirə) kafir olduğunu və əbədi surətdə cəhənnəmdə qalacağını iddia edərək, İslam cəmiyyətində radikallığın ilk toxumlarını səpmişlər. Onlar digər müsəlmanlarla birgə yaşamağı qəbul etməmiş, “dar əl-hicrə” (hicrət evi) dedikləri yerlərə köçərək, özləri üçün ayrı cəmiyyət təşkil etmişlər.

Əzrəqilik olduqca radikal fikirləri mənimsədiyi üçün cəmiyyət içərisində kökləşə və institutlaşa bilməmiş, qısa bir zamanda tarix səhnəsindən silinmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, əzrəqilik bir qruplaşma olaraq tarixdən silinsə də, metod baxımından, xüsusilə XX-XXI əsrlərdə İslam dünyasında yaranmış radikal qruplaşmalara ilham mənbəyi olmuşdur. “Cəmaət ət-təkfir vəl-hicrə”, “İŞİD”, “Boko-Haram” və çox sayda digər radikal qruplaşmalar məhz əzrəqilərin hicri birinci əsrdə izlədikləri metod və inanclara yaxın fikirləri mənimsəmişlər. Bu baxımdan əzrəqilik əsrlər keçdikdən sonra belə, dini radikalıq üçün ideya mənbəyi olmağa davam edir.

ƏDƏBİYYAT

Bağdadi Əbülqahir. (2008). Əl-fərq beynəl-firəq. thq. M.Osman əl-Xəşt. Qahirə: Məktəbətü İbn Sina.

Bərir Mühsin. (2004). Əl-İbaziyyə. Tripoli: əl-Müəssəsətül-hadisə lil-kitab. əl-Həci Abdullah ibn Xəlifə. (1439/2018). Təərrüf ələl-məzhəbil-ibazi. Oman: Məktəbətül-ənfal.

Əl-Mələti. (1430/2009). Ət-tənbih və rədd əla əhlil-əhva vəl-bidə. tsh. Sven Dederin. Beyrut: ə-Məhədul-əlmaniyyu lil-əbhasiş-şərqiyyə.

Əşəri Əbülhəsən. (1411/1990). Məqalatül-islamiyyin. thq. M. Mühyiddin Əbülhəmid. Beyrut: əl-Məktəbətül-əsrīyyə. c. 1.

Fayda Mustafa. (1988). "Abs". Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: İSAM yayınarı. c. 1.

Fayda Mustafa. (1992). "Bedevi". Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: İSAM yayınarı, c. 5.

Fırlalı Ethem Ruhi. (1974). "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Ankara. c. 20.

İbn əl-Əsir Əli ibn Əbilkəram. (1407/1987). Əl-Kamil fit-tarix. Thq. Əbülfidə Abdullah əl-Qazi. Beyrut: Darül-kütübil-ilmīyyə, C.3.

İbn Həzm Əli ibn Əhməd. (1416/1996). Əl-Fəsl fil-miləl vəl-əhva vən-nihəl. Thq. M.İbrahim Nəsr, Ə. Ümeyrə. Beyrut: Dar əl-cil, C.5.

Qurtubi. (1405/1985). əl-Cami li-əhkamil-Qur'an. Thk. Əbu İshaq Ətfiyəş. Beyrut: Daru ihyait-türasil-ərəbi, c. 3.

Lewinstein Keith. (1991). "The Azariqa in Islamic Heresiography". Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. Vol. 54. No. 2.

Öz Mustafa. (1995). "Ezarika". Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: İSAM yayınarı, c. 12.

Şəhristani Əbülfəth. (1421/2001). əl-Miləl vən-nihəl. Thq. Ə.Əli Məhna, Ə.Həsən Faur. Beyrut: Dar əl-mərifə.

Təbəri Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir. (tarixsiz). Tarix ər-rüsül vəl-müluk. Thq. M.Əbülfəzl İbrahim. Misir: Dar əl-məarif, c.5.

Təbəri Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir. (1415/1995). Camiül-bəyan an təvili ayil-Quran. Thq. S.C.əl-Əttar. Beyrut: Dar əl-fikr, c.2.

Təbərsi Fəzl ibn Həsən. (1415/1995). Məcəməül-bəyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: Müəssəsətül-ələmi lil-mətbuat., c. 2.

Tusi Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən. (1409). Ət-Tibyan. Thq. Əhəmd əl-Amili. Qum: Məktəbət əl-İlam əl-İslami, c. 3.

Watt W. (2001). Montgomery. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri. Trc. E.R.Fırlalı. İstanbul: Şa-To.

д.ф. по теологии Агиль Ширинов

ПЕРВАЯ РАДИКАЛЬНАЯ ГРУППИРОВКА В ИСЛАМСКОМ МИРЕ: АЗРАКИЗМ

РЕЗЮМЕ

Азракизм – первая радикальная группировка в истории ислама. Представители этой группировки, являющейся ветвью хариджизма (хаваридж), выступали с эксклюзивистской позиции по отношению к людям, не принимавшим их взгляды, даже объявляли их кафирами (неверующими). Эта секта, сформировавшаяся на основании взглядов Нафи ибн аль-Азрака (ум. 65/685), с момента возникновения была склонна к насилию. Азракиты организовывали восстания в Басре, Хузистане, Ахвазе, Табаристане, Фарсе, Исфахане и других городах и областях.

Предметом обсуждения в этой статье является деятельность основателя азракизма Нафи ибн аль-Азрака, основные убеждения представителей этой секты. В статье рассказывается об основных убеждениях азракитов: они разрешали убийство детей и женщин их противников, отрицали раджм (побивание камнями) из-за того, что это наказание не нашло отражение в Коране, считали, что дети мушриков (политеистов) отправятся в ад вместе с родителями, выступали против такии (благоразумного скрывания своей веры) как в словах, так и в поступках. Также, изучаются факторы, приведшие к возникновению азракизма в общем контексте хариджизма, и освоению азракитами взглядов, ориентированных на насилие.

В статье автор ссылается, главным образом, на такие труды мусульманских историков, как «Магалат аль-Илсламиин» Абуль-Хасана аль-Ашари, «ат-танбих вар-радд» Малати, «аль-Фарг бейналь-фираг» Абдуль-Кахира аль-Багдади, «аль-милал ван-нихаль» Абуль-Фатха аш-Шахрастани, «аль-Фасл филь-милал вал-ахва ван-нихаль» Ибн Хазма аль-Андалуси, а также известные источники истории ислама «Тарих ар-русуль ва-ль-мулюк» Ибн Джарира ат-Табари, «аль-Камиль фи-т-тарих» Ибн аль-Асира, «аль-Бидая ва-н-Нихая» Ибн Касира, и на современные источники по теме.

Ключевые слова: азракийя, Нафи ибн аль-Азрак, хариджизм, дар аль-куфр, тахким, вера-куфр.

Assist. Prof. Agil Shirinov

THE FIRST EXTREMIST SECT IN THE MUSLIM WORLD: AL-AZARIQA

ABSTRACT

Al-Azraqiyya (Azariqa) is considered as one of the radical sects in Islamic History. This sect, which was one of the branches of Khavarij took an exclusivist stand against those who did not accept their views and even declared them as unbelievers. The Azariqa, which was formed on the bases of Nafi ibn al-Azraq's views, tended to violent extremism as well as the representatives of the sect revolted in many cities and regions of the Islamic world such as Basra, Khuzistan, Ahwaz, Tabaristan, Fars, Isfahan, etc.

The article discusses the activities of Nafi ibn al-Azraq as well as the major beliefs of al-Azariqa. It is pointed in the article that the beliefs such as the children and wives of those who disagree with Azariqa could be killed as well as the children of their opponents would go to the everlasting hell together with their parents, the impermissibility of taqiyya in word or deed, etc., were among the major beliefs of al-Azariqa. It is also investigated the major factors responsible for the formation al-Azariqa and its adoption of the views based on violence.

In the article, along with the sources of the History of Islamic Denominations such as Abul-Hasan al-Ash'ari's *Maqalat al-Islamiyyin*, Malati's *at-Tanbih wa ar-Radd 'ala Ahl al-Ahwae wal-Bida'*, Abd al-Qahir al-Baghdadi's *al-Farq bain al-Firaq*, Abu al-Fath al-Shahristani's *al-Milal wa an-nihal*, Ibn Hazm al-Andalusi's *al-Fasl fi 'l - Milal wa 'l - Ahwa ' wa 'l - Nihal* the sources of the History of Islam such as Ibn Jarir al-Tabari's *Tarikh al-Rusul wa al-muluk*, Ibn Athir's *al-Kamil fi at-Tarikh* and Ibn al-Kathir's *al-Bidaya wa an-Nihaya*, which is related to the subject, have been also used.

Keywords: *Azariqa, Nafi ibn al-Azraq, Khavarij, Dar al-Kufr, Tahkim, İman-Kufr.*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. M.M.Mürsəlov

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI İNGİLİZ ASKERLERİN KAYITLARINA GÖRE OSMANLI'DA ERMENİLER (KÛTÛ'L-AMÂRE SAVAŞ ESİRLERİNİN HATIRATLARI ÖRNEĞİNDE)

Doç. Dr., Elnura Azizova,
*Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
elnuraazizova@ait.edu.az*

*“... Kim yazacak mezar yazıtını
(Öldürülen Erkek Hindi'nin)?
Ermeni dedi: “Ben yazarım,
Atenalı'dan da destek alırım!
Mezar yazıtını ben yazarım...”*

(“A Prophecy as to the Fate of Turkey - The Death of Cock Turkey” şiirinden,
Edward Mousley, *The Secrets of a Kuttite*, s. 236)

ÖZET

Ülke ve toplumların siyasî tarihinden daha az olmayan önemle onların sosyo-kültürel tarihini araştırılmasında, kültürel tarih malzemesi bakımından en zengin kaynaklardan sayılan seyahatnameler, hatıratlar ve günlükler günümüz tarih araştırmacılarının zorunlu kaynakları arasındadır. Fakat siyasî tarih yazıcılığında başvurulan birinci el kaynak eserlerin yazarları kadar, seyahatname ve günlük sahiplerinin de kimliğinin önem taşıdığı bir gerçektir. Tarihi süreç içerisinde çeşitli dini ve etnik kimliklere ev sahipliği yapan Osmanlı Devleti'nin son çeyreğinde iç ve dış politikasında önemli bir konuya çevrilmiş Ermeni sorunu bağlamında yabancı seyyahların kayıtlarına yaklaşımla ilgili konu daha da hassasiyet kazanmaktadır.

Müslüman Osmanlı'da gayr-i müslim tebaanın çoğunluğunu oluşturan Hıristiyanların içinde buldukları siyasî, kültürel ve dinî durum, asırlar boyu Hıristiyanlığın hamisi vasfıyla Avrupalı dindaşları için önem arz etmiştir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru çoğunlukla dış güçlerin kışkırtması sonucu vuku bulan Ermeni ayaklanmaları dolayısıyla yabancı diplomat ve seyyahların konuya olan ilgisi daha da artmıştır. Bu makalede Birleşik Krallığın Birinci Dünya Savaşı'nda tarihinin en ağır yenilgilerinden birini yaşadığı, 29

Nisan 1916 yılında Bađdat yakınlığında vuku bulan Kûtu'l-Amâre savařı sonrası esir düřmüř İngiliz askerlerin günlük ve hatıratlarında Osmanlı tebaası olarak Ermenilerin politik, sosyal ve kültürel durumuyla ilgili veriler deđerlendirilmektedir. Charles Towshend'in *My Campaign*, Barber'in *Besieged in Kut and After*, Bishop'un *A Kut Prisoner*, Sandes'in *In Kut and Captivity with the Sixth Indian Division*, Mousley'in *The Secrets of a Kuttite* isimli hatıratı arařtırmanın bařlıca kaynaklarını oluřturacaktır.

Anahtar sözler: *I. Dünya Savařı, Osmanlı, Ermeniler, İngiliz savař esirleri, Kûtu'l-Amâre, hatırat*

Giriř

Toplumların sosyo-kültürel özellikleriyle ilgili birinci elden bilgi vermesi açısından seyâhatnâme, günlük ve hatırat eserleri önemli tarihî vesikalardır. Tarihî vesikaların yazarın kimliğinden bağımsız olarak deđerlendirilemeyeceđi gerçeđi dikkate alındığında, hatırat ve günlük türü kaynakların da deđerlendirilmesinde, kendi toplumuyla bahsettiđi toplum arasındaki tarihî iliřkilerin, ikili iliřkilerin kaynađın yazıldıđı sıradaki durumunun yazarının yaklařımı ve aktarımı üzerinde etkili olduđu bir gerçektir. İngiliz savař tarihi için büyük bir yenilgi olarak görülen Kûtu'l-Amâre gibi önemli bir olay sırasında savař esiri olarak hatırat yazarlarının, yenilmiř ordunun kumandan ve askerleri olduđu dikkate alındığında genel olarak muzaffer tarafın durumu, özellikle iç politikasında önemli bir sorun olarak gördükleri Ermenilerle ilgili yaklařımlarının deđerlendirilmesinde bu etkinin boyutunun daha da artacađı ve hatıratlarda zaman zaman hissî yaklařımların tarihî gerçekliklerin önüne geçebileceđini de ön görmek gerekir.

Diđer taraftan içinde buldukları psikolojik durumun yanı sıra, hatırat yazarlarının bilgi kaynaklarının da bilgi ve yorumlarının sınırlarını belirlediđi bilinmektedir. Genel olarak Avrupa'da Osmanlı'nın gayr-i müslim tebaası, özellikle Ermenilerle ilgili tasavvurun oluřmasında önemli rolü olan Avrupalı seyyahların günlük, hatırat ve seyahatnamelerinde yazarların bilgi ve yorumlarını etkileyen bařlıca unsurlardan biri de kendilerine kılavuzluk ve ev sahipliđi yapmıř olan Ermeniler olmuřlar. Bu açıdan bakıldıđında 16. yüzyılda Portekiz Kraliyet hizmetinde bulunmuř Mestre Afonso'nun Osmanlı'da seyahatı sırasında Ermeni tacir Simeo Fernandes'in yardımlarından yararlanmasının (Resende 2014, 378-379); Portekiz İmparatorluđu'nun Hindistan genel valisinin Safevî sarayına gönderdiđi elçi heyetinde bulunan Yahudi kökenli bir Portekizli olan Antonio Tenreiro'nun Osmanlı topraklarında misafiri

olduğu zengin bir Ermeni tacirin aktardığı bilgilerden yararlanmasının (Tenreyro 1725, 409); Fransız seyyah Guillaume-Antoine Olivier'in (1756-1814) Halep-Bağdad arasındaki yolculuğunu bir Ermeninin kılavuzluğunda yapmasının (Olivier 1800, II/324-325), üst düzey Protestan din görevlisi olan İngiliz seyyah Richard Pococke'nin (1704-1765) Osmanlı topraklarındaki seyahatinde bir Ermeni kılavuzdan yararlanmasının (Pococke 1745, II/108) bölgeyle ilgili gözlemlerinde Ermeni etnik kimliğine dair bilgilerin daha fazla yer almasının nedeni olduğu yadsınmamalıdır. Bu gerçeklik İskoçyalı asker ve diplomat S.J.Mcdonald Kinneir (1782-1830) (Kinneir 1818, 380), İngiltere'nin Erzurum konsolosu J. Brant (Brant 1840, 347 vd.), İngiliz doktor W.F. Ainsworth (1807-1896) (Ainsworth 1842, II/378 vd.), İngiliz yazar H.F.Tozer (1829-1916) (Tozer 1881, 283 vd.), İngiliz iş adamı H.F.B. Lynch (1862-1913) (Lynch 1901, II/172 vd.) gibi Osmanlı'nın özellikle Doğu Anadolu'da Ermenilere karşı politikasını eleştiren 19.-20. yüzyılın diğer Avrupalı seyyahlarının kayıtlarının değerlendirilmesinde de geçerlidir. Böylece, yolculukları sırasında seyyahlara kılavuzluk yapan, kendilerini ağırlayan ve bu şekilde daha fazla bilgi aktarma imkanı kazananların Osmanlı'nın gayri-müslim tebaası, özellikle Ermeniler olmasının seyahat notlarındaki bilgilerin çerçevesinin belirlenmesine önemli etki yaptığı dikkate alınmalıdır. Bu sebeple Kûtu'l-Amâre savaş esiri İngiliz askerlerin Ermenilerle ilgili kayıtları değerlendirilirken, onların siyasî ve dinî kimlikleri, kendi toplumlarıyla bahsettikleri toplum arasındaki tarihi ilişkiler, ikili ilişkilerin kaynağın yazıldığı sıradaki durumunun onların yaklaşımları ve aktarımları üzerinde etkili olduğu gerçeği yadsınmamalıdır.

1. İngiliz Esirlerin Kayıtlarında Osmanlı Ermenilerinin sosyo-politik durumu

İngiliz esirlerin hatıratlarında Osmanlı'nın iç politikası açısından en çok eleştiriye tabi tuttukları gayri-müslim konusunda Ermenilerin özel bir yeri bulunmaktadır. Osmanlı'nın "kendilerine karşı katliam yaptığı Ermeniler" yararlanan hatıratların neredeyse tamamında en olumsuz Türk imajının oluşturulmasında başvurulan konu olarak görülmektedir (Sandes 1919, 324-325, 333-334, 367, 392; Mousley 1921, 215-216; Bishop 1920, 63; Barber 1918, 322; Townshend 1920, II/294-295).

Bu hususta diğer günlük yazarlarından daha fazla nesnel dil kullanan İngiliz general Townshend, Ermeni konusuna kişisel tutumdan ziyade, Türkiye'nin iç ve dış politikasındaki yeri açısından bakmakta ve Türkler için Ermeni konusunun İngilizler için İrlandalılar konusu mesabesinde olduğunu hatırlatmaktadır. Townshend Ermenilerin her fırsatını bulduklarında Ruslarla

ve İngilizlerle bir olarak Türkler aleyhine devamlı entrika çevirdiklerini kayd etmektedir. Townshend'e göre, İngiltere'nin İrlanda sorunuyla Türkiye'nin Ermeni sorunu arasındaki fark, Türklerin esasen *barbar* olmalarından ve kargaşayla başa çıkma yöntemlerinin de XIV. Louis'in usulüne benzememesinden kaynaklanmaktadır. Townshend, yanlışlarına rağmen kendilerine acıdığı Ermenilerin, Türklerin zulmüne maruz kalmadıklarından emin olabilmek için İngilizler tarafından denetlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Townshend 1920, II/294-295).

Kaynaklar arasında en olumsuz Türk portresi müellifi olarak görülebilen Sandes, aynı zamanda Türklerin Ermenilere mezalim yaptığı konusu üzerinde en fazla duran günlük yazardır. Sandes'in günlüğünde "Katliama uğramış Ermeniler" isimli özel bir altbaşlıkta verdiği bilgilere göre, Türklerin Ermenileri katletmelerinin nefret ve korkudan kaynaklanan iki nedeni vardır: 1. Müslümanların Hıristiyanlara karşı bağnazcasına nefreti; 2. Kendilerinden daha eğitimli insanların yükselen gücü ve etkisi karşısındaki korkusu (Sandes 1919, 325). Sandes, İngiliz esirlerin Anadolu'ya nakli zamanı Halep yakınlarında ya Türklerin, ya da onların emriyle uşakları Arap ve Kürtlerin eliyle Ermeni mezalimi yapılmış yerleşim bölgelerinden geçtiklerini, bu kasabaların birçoğunda karahummanın yayılmış olmasına rağmen, durumun sadece karahummayla izah olunamayacağını bildirmektedir (Sandes 1919, 325). Sandes, bütün bunlara rağmen son birkaç ayda buralarda bir katliam yapıldığına dair işare gözükmediğini, zira 1914 yılında Ermenilerin "toplu katlinden" sonra muhtemelen buralarda katletmeğe değer sayıda Ermeni kalmadığını da sözlere eklemektedir (Sandes 1919, 324-325). Sandes, daha sonra Eskişehir tren istasyonunda gördüğü yaşlı erkeklerden, kadınlardan ve çocuklardan oluşan bir Ermeni topluluğundan bahsederken Türklerin itinasızlığından, Ermenilerin içinde buldukları acınacaklı maddî ve psikolojik durumdan detaylı şekilde bahsetmektedir (Sandes 1919, 367). Sandes, Ermenilere karşı Türk katliamına dair yaklaşımını Yozgat'ta bulunduğu esirlik zamanına ait hatıralarında da kaydetmekte, 1914 yılına kadar bölgede çok sayıda hali-vakti yerinde olan Ermeninin yaşadığını, çok iyi yapılmış ve dekor edilmiş evlerin durumundan da anlaşıldığını söylemekte, bu evlerle ilgili gözlemlerini ve burada yaşamış Ermeni ailelerin Türkler tarafından acımasızca katledilişini çok duygusal ifadelerle aktarmakta ve sözlerini şu ifadelerle bitirmektedir: "Ermenilere hayranlık duymasam da, hiç bir kışkırtma Türklerin böyle bir acımasız zulmünü görmezden gelmeye yetmez" (Sandes 1919, 392).

İngiliz askerlerden Mousley'in de Ermenilerin Türkiye'deki konumları hasebiyle Sandes'le ortak görüşleri paylaştığı görülmektedir. Mousley'e göre, Yunanlıların bir şekilde kurtulduğu katliam "ihamet yapmadan duramayan

Ermeniler” için hala korkulu rüya olarak kalmaya devam etmektedir (Mousley 1921, 215-216). Ankara’da bulunduğu sırada aktardığı kayıtlarında Mousley, önceki valinin 1916 yılında bölgedeki Ermenilere karşı toplu katliamı uygun bulmadığı, fakat mevcut valinin Ermeni mahallesinin yarısını yaktığını, ikinci yarısını da oraya soktuğuna dair duyduklarını, ayrıca bağınaz Türklerin çocuk çocuk demeden vahşicesine Ermenileri katlettiklerine dair duyduğu korkunç olayları aktarmaktadır (Mousley 1921, 284-285). Kastamonu’da bulunduğu sırada “Kızılgerdanı Kim Öldürdü?” (*Who Killed Cock Robin?*) isimli ünlü İngiliz tekerlemesi örneğinde yazdığı ve Türkiye’nin kaderiyle ilgili kehanet olarak adlandırdığı “Erkek Hindi’nin Ölümü” (*The Death of the Cock Turkey*) isimli sekiz dizelik şiirinde Mousley, İngiltere, Amerika vs. dış güçlerin katılımıyla gerçekleşecek Türkiye’nin “öldürülmesinde” iç düşmanları olarak Ermenilere ve Rumlara rol biçmektedir:

“... *Kim yazacak mezar yazıtını
(Öldürülen Erkek Hindi’nin)?
Ermeni dedi: “Ben yazarım,
Atenalı’dan da destek alırım!
Mezar taşını ben yazarım...”* (Mousley 1921, 236).

“Ermeni katliamı” konusu üzerinden Türklerin zalim özelliğini ön plana çıkaran bir diğer hatırat yazarı Bishop da, esirlerin Anadolu’ya nakli zamanı Musul ve Nusaybin arasında gördükleri terk edilmiş köylerin, muhafızların dediğine göre, savaşın başlarında öldürülmüş Ermenilere ait olduğunu aktarmakta ve Türk politikacılarının barbarlığına tanıklık eden bu türlü manzaraya defalarca rastladıklarını kaydetmektedir (Bishop 1920, 63). Üç arkadaşıyla Kastamonu’daki esir kampından kaçan Bishop’un Karadeniz’e kadar giderek oradan da Odessa’da Ruslara ulaşip kurtulmasında, Türklerle çarpışarak kendilerini kurtaran üç kişilik Ermeni çetesinin büyük rolü bulunmuştur (Bishop 1920, 181-184, 226-227).

Kût’un alınmasının ardından bir askerî doktor olarak esirlik sürecini Bağdat’ta geçiren Barber, Anadolu’da bulunan diğer hatırat yazarlarından farklı olarak Ermeni katliamı konusundan detaylı şekilde bahsetmemekle birlikte, konuya dair yaklaşımını kesin şekilde ortaya koymaktadır. Barber, Türklerin Ermenilere karşı yaptıklarının savunmasının gülünç olduğunu, Bağdat’tayken bir Türk subayından Türklerin Ermenilere karşı dehşet verici davranışlarının, katliamlarının nedenini sorduğu zaman, subayın kendisine Ermenilerin isyancılar ve anarşistler olarak her zaman Türkiye’ye sorun çıkardıklarını, bu yüzden doğal olarak kendileriyle mücadele edilmesi gerekti-

ğini, ayrıca İngilizlerin de İrlandalılara karşı yaptıklarının bundan farklı bir şey olmadığına dair cevabını aktarmaktadır (Barber 1918, 322).

2. İngiliz Esirlerin Kayıtlarında Osmanlı Ermenilerinin Kültürel ve Toplumsal Özellikleri

Makalede başvuru alan bazı günlük yazarları Ermenilerin kültür ve eğitim düzeyinin Türklerle mukayesede daha ileri düzeyde olduğunu belirtmektedir. Sandes Ermenilerin kendilerinden daha eğitilmiş olmasının Türkleri korkuttuğunu belirtmekte (Sandes 1919, 325), Mousley, Ermenileri Yunanlılarla birlikte Osmanlı'nın beyinleri ve finans kaynakları olarak adlandırmaktadır. Mousley'e göre para biriktirmek, finans dışında ülkenin askeri veya diğer alanlardaki gelişimine kaygısız kalan Ermeniler Rumlarla birlikte Osmanlı'nın mimarları, esnafları, tasarımcılarıdır (Mousley 1921, 215-216).

Bununla birlikte, İngiliz esirlerin büyük bir kısmının Osmanlı topraklarında buldukları sırada muhatap oldukları Ermeniler üzerindeki gözlemleri, onların toplum olarak olumsuz özelliklerle anlatılmasına neden olmaktadır. Hatırat sahipleri arasında Bishop'un kişisel deneyimlerine bağlı olarak Ermenilerle ilgili olumlu yaklaşımının bir istisna oluşturduğu söylenebilir. Bunun nedeni üç arkadaşıyla Kastamonu'daki esir kampından kaçan Bishop'un Karadeniz'e kadar giderek oradan da Odessa'da Ruslara ulaşarak kurtulmasında, Türklerle çarpışarak kendilerini kurtaran üç kişilik Ermeni çetesinin büyük rolü bulunmasıdır. Bu sebeple Bishop'un "akhardaş" olarak kendilerinden övgüyle bahsettiği Ermeniler "görünüm itibarıyla ilk önce saygı ve güven aşılması zor ve riskli bir görevi yerine getirmeyi göze alamazdı" (Bishop 1920, 226-227). Ayrıca, onlar Bishop ve arkadaşlarının kendilerini para karşılığında kurtardıklarını düşünmelerini istememekte, "bu sebeple kendilerine önerilen ödemi kabul etmeyecek kadar tok gözlüdürler" (Bishop 1920, 181-184).

Sandes, şahsı adına, karşılaştıkları Ermenilerin çoğunun hiç kuşkusuz uçkağıtçı ve yalancı olduğunu söylemektedir (Sandes 1919, 325). Ra'su'l-Ayn'dayken yerel hastanede çalışan makul görünümlü bir Ermeninin kendilerine gerçek fiyatının birkaç misline koyun satmaya çalışmasının, Ermenilerin genel karakteriyle ilgili içyüzünün anlaşılmasına sebep olduğunu, bu insanların aslında İngilizlerden yana ve her şeyde onlara "yardım eder gibi gözüktüğüne" dair fikir oluşturduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Sandes, "aynı Ermeninin Ra'su'l-Ayn civarında 15000 Ermeninin katledildiğini söylerken yalan konuşmadığını", daha önce gördüklerine dayanarak anladığını sözlerine eklemektedir (Sandes 1919, 333-334). Sandes, Ermenilerin kötü

ahlakî özelliklere sahip olsalar da, bunun şiddet için bir neden ola bileceğini, fakat büyük çapta katliama göz yummaya kafi gelmediğini söylemektedir (Sandes 1919, 324-325). Sandes Ermenilerin özellikleriyle ilgili aktarımlarını şu ifadelerle bitirmektedir: “Ermenilere hayranlık duymasam da, hiç bir kışkırtma Türklerin böyle bir acımasız zulmünü görmezden gelmeye yetmez” (Sandes 1919, 392).

Mousley'in de Ermenilerin şahsî karakterleri ve Türkiye'deki konumları hasebiyle Sandes'le ortak görüşleri paylaştığı görülmektedir. Mousley Türklerle aralarındaki çevirmenlik yapan (Mousley 1921, 209) veya kendilerine hizmet eden diğer Ermenilerle (Mousley 1921, 295) ilişkilerinden hareketle kendilerini “dolandırıcı”, “açgözlü”, “ödlek”, “riyakar” vs. gibi olumsuz vasıflarla nitellemektedir (Mousley 1921, 215). Mousley, yüz yılların baskısının Yunanlılarla birlikte Ermenilerin de özgür davranma kaynaklarını kuruttuğu için, kendisinin bir Türk askere Ermeni veya Yunanlı askerden daha fazla güvenebileceğini söylemektedir (Mousley 1921, 215-216). Mousley, Rumların Türkleri sevmeseler bile acılara katlanmayı kabul ettiklerini, hatta çocuklar arasında bile bu durumun açıkça farkedildiğini, “bacak kadar Türk çocukların kendilerine karşı kötü davranmasına iri yarı Yunan erkek/kız çocuklarının karşılık vermediğini” kaydetmektedir (Mousley 1921, 215). Mousley, bir zamanlar Atinalı devlet adamı Perikles'i (MÖ 495-429) yetiştiren Yunanistan'ın şimdi kuşuzümü yetiştirdiğinden derin esefle bahsetse ve Halep'ten Kastamonu'yadek Rumların sadece berbat bir yığın olarak gözüktüğünü kaydetse de, onların dahilinde kültür tohumları ve uygarlığa karşı coşkulu bir arzu bulunduğu dair inancını belirtmekte ve İngilizlere tam olarak bu husus üzerine çalışma görevi düştüğünün de altını çizmektedir (Mousley 1921, 215-216). Townshend'in de Ermenilerle birlikte Rumlara eşit haklar verilmesi ve bunun İngilizler tarafından kontrol edilmesi gerektiğinin önemini vurguladığını (Townshend 1920, II/294-296) kaydetmek gerekir.

Sonuç

İngiliz esirlerin hatıratlarında Ermeni konusu Osmanlı'nın gayr-i müslim vatandaşlarına karşı iç politikası bağlamında değerlendirilmektedir. Bu husus, genel olarak yazarların politik, kültürel ve dinî anlamda Türk imajıyla ilgili olumsuz örnekler oluşturmasına da hizmet etmektedir. Günlüklerde genellikle Osmanlı'nın “ezilen” gayri-müslim vatandaşlarının İngilizleri “kurtarıcı” gözüyle beklediği vurgulanmakta, uygar dünyanın özellikle Ermenilere karşı yürüttükleri politika bağlamında “barbar” ve “despot” olarak gösterilen Türkleri yargılaması ve cezalandırması istenmektedir.

Ermenilerin Ruslara ve İngilizlere yardım ederek Osmanlı'ya ihanet ettiklerini teslim eden İngiliz askerler, bununla birlikte bu davranıřlarının onlara karřı "katliam" yapmak için yeterli gerekçe olmadığını savunmaktadır. Anadolu'da esirlikte buldukları süre zarfında Ermeni katliamıyla ilgili herhangi bir olayın řahidi olmadıklarını aktaran yazarlar, esasen kendilerine aktarılan bilgiler dođrultusunda böyle bir katliamın yapıldığına řüphe duymamaktadırlar.

Ermenilerin kültür düzeyi ve eğitim durumu hakkında olumlu yaklařımda bulunan günlük yazarları, Rumlarla birlikte onları Osmanlı'nın beyin ve finans kaynakları olarak görmekte-dirler. Bununla birlikte İngiliz askerler, Osmanlı'da esirlikte buldukları sürece karřılařtıkları Ermeniler üzerindeki gözlemlerinden hareketle onların hain, korkak, riyakar, açgözlü ve güvenilmez olduklarını, kendilerine karřı sempati ve saygıyı hak etmediklerini kaydetmektedirler.

KAYNAKLAR

- Ainsworth. (1842). *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*, London: John W. Parker, I-II.
- Barber Major Charles H. (1918). *Besieged in Kut and After*, William Blackwood and Sons, Edinburg, London.
- Bishop H.C.W. (1920). *A Kut Prisoner*, Anchor Press, London.
- Brant James, Glascott A.G., (1840). Notes of a Journey Through a Part of Kurdistan, in the Summer of 1838", *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 10, (pp. 341-434).
- Kinneir John McDonald. (1818). *Journey through Asia Minor: Armenia and Koordistan: in the years 1813 and 1814 with remarks on the marches of Alexander and retreat of the ten thousand*, London: John Murray.
- Lynch, Harry Finnis Blossie, (1901). *Armenia: Travels and Studies*, London: Longman, Green, and CO., I-II.
- Mousley Edward. (1921). *The Secrets of a Kuttite*, William Clowes and Sons, London.
- Olivier. (1800). *Guillaume-Antoine, Voyage dans l'Empire Othoman, l'Egypte et la Perse*, Paris, I-II.
- Pococke Richard (1745). *A Description of the East and Some Other Countries*, London, I-II.
- Resende Vasco. (2014). "Mestre Afonso", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Volume 6. Western Europe (1500-1600), (ed. David Thomas, John A. Chesworth), Brill, Leiden, (s. 376-380).

Sandes Edward W.C. (1919). *In Kut and Captivity with Sixth Indian Division*, John Murray, London.

Tenreyro Antonio. (1725). *Itenerario de Antonio Tenreyro, Peregrinação de Fernao Mendes Pinto*, Lisboa.

Townshend Charles Vere Ferrers. (1920). *My Campaign*, The James A. McCann Company, New York.

Tozer Henry Fanshawe. (1881). *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, London: Longmans, Green and Co.

i.f.d., dos. Elnurə Əzizova

**BİRİNCİ DÜNYA MÜHARİBƏSİ DÖVRÜNDƏ İNGİLİS
HƏRBÇİLƏRİNİN QEYDLƏRİNƏ GÖRƏ
OSMANLI DÖVLƏTİNDƏ ERMƏNİLƏR
(KUTUL-ƏMARƏ MÜHARİBƏ ƏSİRLƏRİNİN GÜNDƏLİKLƏRİ
ƏSASINDA)**

XÜLASƏ

Ölkə və toplumların siyasi tarixindən daha az əhəmiyyət daşımayan sosial və mədəni tarixinin tədqiqində, mədəniyyət tarixi nöqteyi-nəzərindən ən zəngin mənbələrdən biri olan səyahətnamələr və gündəliklər müasir dövrün tarix tədqiqatçılarının vacib qaynaqlarındandır. Lakin siyasi tarix yazıçılığında müraciət olunan birinci dərəcəli mənbə əsərlərin müəllifləri qədər, səyahətnamə və gündəliklərin sahiblərinin kimliyi də əhəmiyyət kəsb edir. Bu, tarix boyu müxtəlif dini və etnik kimliklərə ev sahibliyi edən Osmanlı dövlətinin son dövrlərinin daxili və xarici siyasətində mühüm bir mövzuya çevrilmiş Erməni məsələsi kontekstində əcnəbi səyyahların yazılarına yanaşarkən daha da əhəmiyyət qazanır.

Bir müsəlman dövləti kimi Osmanlının qeyri-müsəlman əhalisinin böyük hissəsini meydana gətirən xristianların siyasi, mədəni və dini vəziyyəti əsrlər boyu Xristianlığın hamisi vəsfi ilə avropalı dindəşləri üçün əhəmiyyət kəsb edib. XIX əsrin sonlarına doğru əksəriyyətlə xarici güclərin təhriki ilə baş vermiş erməni üsyanları səbəbilə əcnəbi diplomat və səyyahların mövzuya olan marağı daha da artmışdır. Bu məqalədə İngiltərənin I Dünya Müharibəsində ən ağır məğlubiyyətlərindən birini yaşadığı 29 aprel 1916-cı ildə Bağdad yaxınlığında baş verən Kutul-əmarə müharibəsindən sonra əsir düşmüş

İngilis əsgərlərin gündəlik və xatirələrində Osmanlı təbəəsi olan ermənilərin siyasi, sosial və mədəni vəziyyəti ilə əlaqəli məlumatlar dəyərləndiriləcək. Çarlz Taundşendin “*My Campaign*”, Barberin “*Besieged in Kut and After*”, Bishopun “*A Kut Prisoner*”, Sandesin “*In Kut and Captivity with the Sixth Indian Division*”, Mozliin “*The Secrets of a Kuttite*” adlı xatirələri tədqiqatın əsas mənbələri olacaq.

Açar sözlər: I Dünya Müharibəsi, Osmanlı, ermənilər, ingilis hərbi əsirləri, Kutul-əmarə, gündəlik.

д.ф.т., доц. Эльнура Азизова

АРМЯНЕ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ В ЗАПИСЯХ БРИТАНСКИХ СОЛДАТ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (ПО ВОСПОМИНАНИЯМ ВОЕННОПЛЕННЫХ ЭЛЬ-КУТА)

РЕЗЮМЕ

Одним из самых богатых источников для книг по истории культуры являются путевые заметки и мемуары, которые считаются обязательными источниками для современных историков, исследующих социокультурную историю стран и сообществ, которая так же важна как их политическая история. Однако, надо заметить, что очень важна личность авторов путевых заметок и дневников, так же как и личность авторов первых источников, на которые ссылаются в политической историографии. На протяжении всей истории Османской империи являющейся местом сосуществования различных религиозных и этнических сообществ, в последней четверти которой Армянский вопрос особо рассматривался во внутренней и внешней политике исследование записей и отметок иностранных путешественников принимает особое значение.

Политическое, культурное и религиозное положение христиан, составлявших большинство немусульманских подданных в Османской империи, имело огромное значение для их европейских единомышленников как защитников христианства на протяжении веков. В итоге в конце 19 века, когда начали происходить армянские восстания в основном являющиеся результатом провокаций иностранных держав, интерес зарубежных дипломатов и путешественников к этому вопросу возрос. В этой статье будут исследованы данные, связанные с политическим, социальным и

культурным положением армян как османских подданных, в контексте дневников и воспоминаний британских военнопленных, захваченных после войны Эль-Кута, которая произошла недалеко от Багдада 29 апреля 1916 года. Это было самое тяжелое поражение в его истории Соединенного Королевства. «Мой компаньон» Чарльза Тауншенда, «Осажденный в Куте и после него» Барбера, «Узник Кута» Бишопа, «В Куте и плену с шестой индийской дивизией» Сандеса, «Тайны куттита» Мусли будут основными источниками исследования.

Ключевые слова: Первая мировая война, османы, армяне, английские военнопленные, Кут аль-Амара, мемуары

Assoc. Prof. Elnura Azizova

**ARMENIANS IN THE OTTOMAN EMPIRE THROUGH THE
RECORDS OF THE BRITISH SOLDIERS DURING WORLD WAR I
(ACCORDING TO THE KUT AL-AMARA WAR PRISONERS'
MEMOIRS)**

ABSTRACT

Being one of the richest sources for cultural history, travel books, itineraries and memoirs are considered substantial sources for contemporary historians in the study of socio-cultural history of countries and societies which is as important as their political history. However, it is a fact that the identity of a travel book and diary writer is as important as the identity of authors of the first-hand sources referenced in political historiography. The issue of approaching the records of foreign travellers becomes a more sensitive topic when considering the records of foreign travellers about Armenian question, which turned into an important matter in the internal and foreign politics of the Ottoman Empire during its last quarter, despite it had hosted various religious and ethnic identities for a long period in its history.

The political, cultural and religious situation of the Christians which constituted the majority of non-Muslim subjects in the Ottoman Empire, had great importance for their European co-religionists as the protectors of Christianity for centuries. Finally, when the Armenian rebellions occurred mostly as a result of provocations of foreign powers at the end of the 19th-

century, the interest of foreign diplomats and travellers increased towards the question. This paper will investigate data related political, social and cultural situation of the Armenians as Ottoman subjects within the context of diaries and memoirs of British war prisoners captured after Kut al-Amara war that took place near Baghdad on April 29, 1916, as one of the most severe defeats of the United Kingdom in its history. *My Compain* by Charles Townshend, *Besieged in Kut and After* by Barber, *A Kut Prisoner* by Bishop, *In Kut and Captivity with the Sixth Indian Division* by Sandes, *The Secrets of a Kuttite* by Mousley will be the main sources of the research.

Keywords: *World War I, Ottomans, Armenians, English war prisoners, Kut al-Amara, memoir*

Çapa tövsiyə etdi: *f.f.d. M.M.Mürsəlov*

XİLAFƏT DÖVRÜNDƏ MƏVALİ ANLAYIŞI (VII-IX əsrlər)

*t.f.d., dos. Bilal Dədəyev,
Bakı Mühəndislik Universiteti
Ümumi fənlər kafedrasının müdiri
bdedeyev@beu.edu.az*

*siy.f.d., dos. Xaqan Balayev,
Bakı Mühəndislik Universiteti
Ümumi fənlər kafedrasının dosenti
xabalayev@beu.edu.az*

*fil.f.d. Qafar Ocaqlı,
Bakı Mühəndislik Universiteti
Ümumi fənlər kafedrasının baş müəllimi
qocaqli@beu.edu.az*

XÜLASƏ

VII-IX əsrlərdə Azərbaycan Ərəb Xilafətinin tərkibində olmuş, xilafətdə gedən sosial-siyasi proseslər Vətənimizdən də yan keçməmişdir. Əfsuslar olsun, bu dövrdə meydana gəlmiş bir çox terminlər kimi, "məvali" anlayışı da tarixşünaslığımızda və ali məktəb dərslərlərində öz əksini tam barizliyi ilə tapa bilməmişdir. Uzun illər Xilafət dövründə Azərbaycanda İslamı qəbul etmiş və orduya alınan yerli əhaliyə "məvali" demək əvəzinə, səhvən "mövlalar", "mövliya", "məvla" və "movla" kimi məhdud izahın verildiyi görünməkdədir. Bu mənada, Z.Bünyadovun əsərlərində rast gəlinən "mövlalar" kəlməsi lüğəti mənada ərəb dilində mövcud olan "mövla" kəlməsinin dilimizdəki "lar" şəkilçisi ilə istifadə edilmiş cəm formasıdır. Bu baxımdan, mövlalar kəlməsi məvali kəlməsinin hərfi tərcüməsi kimi qəbul edilə bilər. Həqiqət isə bundan ibarətdir ki, "məvali" sözü ərəbcə mənə kəsb edən "mövla"nın cəmi olaraq ayrıca istifadə edilən bütöv bir kəlmədir. Ərəb dilində "Mövla" Allahın adlarından biri olduğu üçün cəm şəklində istifadə edilmir və İslamı qəbul etmiş yerli əhalinin adlandırılması üçün də uyğun sayılır.

Mövzu üzrə araşdırdığımız qaynaqlar sübut edir ki, “məvali” anlayışı çoxşaxəli olmaq etibarilə müxtəlif dövrlərdə fərqli mənaları ifadə etmiş, nəticə etibarilə müsəlmanlığı könüllü qəbul etmiş əhaliyə verilən ad olmuşdur. Tədricən məvali təbəqəsindən olanlar ərəb ordusunda xidmətə cəlb edilmiş, xilafət ordusunun tərkibində bir çox cihad müharibələrində iştirak etmişlər. Məvali zümrəsinin bir qismi isə elm və incəsənət sahəsində böyük uğurlar qazanmışdır. Tarixi qaynaqlardan bizə məlum olur ki, bu dövrdə onların içəri-sindən bir çox tanınmış azərbaycanlı alim və mədəniyyət xadimi də çıxmışdır.

***Açar sözlər:** Azərbaycan, mövla, məvali, mövlalar, movla, məvla, Ərəb Xilafəti.*

Giriş

VII əsrdə Yaxın Şərqdə Ərəb Xilafəti kimi güclü bir dövlətin meydana gəlməsi bütün regionun siyasi həyatı üçün dönüş nöqtəsi oldu. Əsrlər boyu Yaxın Şərqi ən güclü dövlətləri hesab edilən Sasani və Bizans imperiyalarının hərbi qüdrəti sarsıldı. Bizans böyük ərəzilər itirməsinə baxmayaraq öz mövcudluğunu qoruyub-saxlaya bildi, Sasani imperiyası isə 651-ci ildə (Vəlixanlı 1993, 29) süqut edərək tarix səhnəsindən silindi. Ərəb fəthləri fasilələrlə 100 ilə yaxın davam etdi. Nəticə etibarilə Pireney yarımadasından tutmuş, Çin sərhədlərinə qədər olan geniş bir ərəzidə ümum-Şərq müsəlman sivilizasiyası təşəkkül tapdı.

Tarixdən bəllidir ki, güclü dövlətlər tərəfindən fəth edilən ərəzilərdə hər zaman yeni qayda-qanunlar tətbiq edilmiş, idarəetmə formaları dəyişdirilmiş və yaxud təkmilləşdirilmişdir. Bu baxımdan, xilafət tərəfindən fəth edilmiş ərəzilərdə də qeyd olunan cəhətlər özünü büruzə vermişdir. Xilafətə birləşdirilmiş xalqların sosial-siyasi həyatında İslam qayda-qanunları əsasında dövlət səviyyəsində istifadə edilən terminlər öz əksini tapmışdır. Belə tarixi anlayışlara misal olaraq mövlanı, məvalini, cizyəni, vəqfi və s.-ni göstərə bilərik. Tədqiq etdiyimiz mövzunun da əsas məqsədi bir-birinə yaxınmənalı olan "mövla" və "məvali" tarixi anlayışlarının həm Orta əsr mənbələri, həm də müasir dövr mənbələri əsasında düzgün elmi izahını verməkdən ibarətdir.

Bəllidir ki, VII-IX əsrlərdə Azərbaycan Ərəb Xilafətinin tərkibində olmuş, xilafətdə gedən sosial-siyasi proseslər Vətənimizdən də yan keçməmişdir. Vətən tariximizin bu dövründə baş vermiş müsbət cəhətlərdən danışarkən, xalqımız tərəfindən İslam dininin qəbul edilməsini ən əlamətdar tarixi proseslərdən biri kimi xüsusi qeyd etməliyik. İslam dini daha humanist olduğuna, insanların şərəf və ləyaqətini qoruduğuna görə, tədricən, Azərbaycanda geniş xalq kütlələri tərəfindən qəbul edilmiş və Azərbaycan cəmiyyətində meydana

gələn sinfi təbəqələr yeni ünvanları ilə adlandırılmışdır. Məhz buna görə tədqiqat işimizdə xüsusi diqqət yetirilən məsələlərdən biri də ərazisi genişləyən Xilafətdə qeyri-ərəblər arasında İslamı qəbul edənlərin sayı artdıqca, ortaya çıxan yeni terminlər arasında "mövla" və "məvali" kimi tarixi anlayışların xilafətdə hansı mənalarda istifadə olunduğu və Azərbaycan tarixşünaslığında izahları ilə bağlı olmuşdur. Bu günə qədər də tarixşünaslığımızda bu tarixi anlayışlar qarışdırılaraq fərqli şəkildə istifadə edilir. Araşdırmamızda bu məsələyə xüsusi önəm verilmiş, elmi əsərlərimizdə bu anlayışların nə dərəcədə doğruluqəya yanlış istifadə edilməsi ciddi şəkildə vurğulanmışdır. Burada ortaya qoyulan əsas elmi nəticə isə xilafətin geniş ərazilərə yayıldığı bir zamanda "mövla" və "məvali" tarixi terminlərinin yerinə görə düzgün qiymətləndirərək izahını verməklə yanaşı, tarixşünaslığımızda xilafət dövründə Azərbaycanda İslamı qəbul etmiş və orduya alınan yerli əhaliyə "məvali" demək yerinə "mövlələr", "mövliyə", "məvla" və "movla" kimi məhdud izahın verilməsini aydınlaşdırmaqdan ibarətdir.

Tədqiqat işi kimi seçdiyimiz bu mövzu ilə əlaqədar müəyyən mövcud problemlərin araşdırılması zamanı elmi obyektivlik prinsipinə riayət etməyə çalışılmışdır. Tədqiqat işində mövzu ilə əlaqədar ilkin ərəb mənbələrindən istifadəyə daha çox yer verməklə yanaşı, müasir Azərbaycan tarixşünaslığında əksini tapmış yanaşmalardan, həmçinin bəzi xarici tədqiqatçıların əsərlərindən də istifadə edilmişdir.

Xilafət dövründə "mövla" - "məvali" anlayışları və məvali zümresinin təşəkkülü

Ümumiyyətlə, ərəb dilində "mövla" kəlməsi özündə əks mənə ifadə edən nadir sözlərdən biridir. Mövlanın ərəb dilində birinci lüğəti mənası Allah, "sahib", "yiyə", "cənab", "ağa", "qulları azad edən", "hami", "havadar" mənalarına gəlməkdədir. Erkən İslam dövrü kimi xarakterizə edilən bu mərhələdə isə "mövla" sözünün ifadə etdiyi mənalara diqqət yetirsək görərik ki, vələ (وَالأ) kökündən törəyən "mövla" kəlməsi Qurani-Kərim ayələrində dost, yardımçı, köməkçi və himayəçi mənalarını bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, Allahın المولى (əl-Mövla), yəni Yardımçı isminin olması da bu kəlmənin kökündən gəlməkdədir. "Mövla" kəlməsinin müxtəlif mənaları Qurani Kərim ayələrində belə izah edilir: "Sonra onlar Allaha, özlərinin həqiqi Himayədarına qaytarılacaqlar (ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ)" (Ənam-63); "Bu ona görədir ki, Allah möminlərin Dostudur, Himayəçisidir. Kafirlərin isə heç bir dostu və himayəçisi yoxdur (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ)" ("Məhəmməd", 47). Eyni zamanda bu sözün "Mövlana" (bizim ağa) şəkli isə yenə daha çox Allahın adlarından biri və Şərqdə hörmət üçün Allah dostları

olaraq bilinən “vəlilərə”, bəzi İslam alimlərinə və şairlərə verilən addır. Bununla yanaşı, bu sözün əks-məna verən ikinci şəkli kimi "qul-kölə", "azad olunmuş kölə", "qonşu", "yaxın adam", "qonaq" və s. mənaları verməsidir. (Muallim Naci 1995, 865; Баранов 1977, 912; Sarı 1980, 1684; Ərəb və fars sözləri lüğəti 1984, 392; Devellioğlu 2004, 636).

İslamın ilk yayıldığı dövrlərdə "mövla" kəlməsinin hədislərdə hər iki mənada istifadə olunduğunu da görmək mümkündür. "Mən kintu məvlahu fəhəzə Aliyyun məvlahu (من كنت مولاه فهذا علي مولا) Mən kimin rəhbəriyəmsə (dostu, əfəndisi), Əli də onun rəhbəridir (Əhməd ibn Hənbəl 2009, hədis № 906, 915; Əl-Qəzvini 1971, hədis № 118; Əl-Kuleyni. 1980, 295) hədisində birinci üstün mənada istifadə olunan bu kəlmə ləfzi etibarilə müştərək isimlər arasında yer aldığından, Məhəmməd peyğəmbərin buyurduğu bu hədisdə isə "Ey Zeyd, sən mənim mövlamsan (köləlikdən azad etdiyimsən), sən məndən-sən və hər kəsdən çox sevdiyim birisən (قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لزيد بن - وأحب القوم إلي حارثة : " يا زيد ، أنت مولاي ، ومني والي ، وأحب القوم إلي)" (İbrahim Şəmsəddin 1971, 771) birinciyə əks olan ikinci, yəni "kölə" mənasını ifadə etməkdədir. İlahiyatçı tarixçi Ş. Şərifov qələmə aldığı əsərində yuxarıdakı birinci hədisi təhlil edərkən “mövla” sözünün müxtəlif mənalarını göstərdikdən sonra, məhz burada kəlimənin "ixtiyar sahibi" mənasına da gəldiyinin ilkin mənbələr işığında izahını vermişdir (Şərifov 2013, 97-98). Buradan belə aydın olur ki, “mövla” kəlməsi İslamın yayıldığı illərdə üstün, sahib, rəhbər, azad edən mənaları ilə yanaşı həm də kölə və azad edilmiş nöker kimi də işlənmişdir (Əl-Əsqalani ibn Həcər 1971, 186).

Məvali kəlməsi isə daha çox hərfi mənada “mövla” sözünün cəmi kimi "sahiblər", "hamilər", "dostlar" və yenə əks mənada "azad edilmiş qullar" və "nökerlər" mənasına da gəlir (Muallim Naci 1995, 857; Баранов 1977, 912; Sarı 1980, 1684; Ərəb və fars sözləri lüğəti 1984, 335; Devellioğlu 2004, 634). Dini və elmi ədəbiyyatdan bizə bəlli olur ki, “məvali” tarixi termini Ərəb Xilafəti meydana gəlməmişdən xeyli əvvəllərdə istifadə edilmişdir. Burada diqqətçəkən məqam ondan ibarətdir ki, məvali anlayışı müxtəlif dövrlərdə fərqli mənaları bildirmişdir. Bununla əlaqədar məvali anlayışının tarixi dövrlərdə ifadə etdiyi mənaları qeyd etməyi də vacib sayırıq.

Məlumdur ki, ərəb tarixşünaslığında müsəlmanlıqdan əvvəlki dövr Cahiliyyə adı ilə tanınır və məvali tarixi anlayışı da bu dövrdən etibarən istifadə edilməyə başlanmışdır. Bu dövrün sosial-siyasi proseslərinə uyğun olaraq, bu söz müxtəlif mənaları özündə ehtiva etmişdir. Həmin dövrün mənbələri və qaynaqları da sübut edir ki, məvali tarixi termini o dövrdə çoxşaxəli mənaları bildirmişdir. İslamdanöncəki Cahiliyyə dövrünə aid şeir nümunələrindən bu sözün qohumluq bağları olan insanlar üçün istifadə olunduğu da bizə

məlumdur. Həmçinin qaynaqlardan bu kəlmənin tayfa və qəbilələrarası ən yüksək səviyyədə yardımlaşmağa dair saziş, anlaşma və ittifaq mənasında işləndiyi də aydın olur (İbn Mənzur 1307, 289). Bu anlayışı "Mən özümdən sonra gələn qohum-əqrəbamdan (yerimə keçəcək əmioğlularımın və digər vərəsələrimin məsləkimi ləyaqətlə davam etdirməyəcəyindən) qorxuram (وَإِنِّي وَدَّعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ) " ("Məryəm", 5) və "(Oğulluğa götürdüyünüz uşaqları) öz atalarının adları ilə çağırın. Bu, Allah yanında daha ədalətlidir. Atalarını tanımasanız, onlar sizin din qardaşlarınız və yaxınlarınızdır (أَفَسَطَ عِنْدَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ) " ("Əhzab", 5) kimi Quran ayələrində də görmək mümkündür.

Xilafətin ilk dövrlərində ərəblər arasında İslam dininin kütləvi şəkildə qəbul edilməsi nəticəsində məvali tarixi anlayışı bu dəfə dövrün şərtlərinə dörə müxtəlif mənalar ifadə etməyə başlamışdır.

Mənbələrdən belə məlum olur ki, islamlaşma dövründə bu tarixi termindən artıq yeni mənalarda istifadə edilmişdir. Həzrət Məhəmməd peyğəmbərin dövründə ilk əvvəllər azad olunan müsəlman kölələr üçün istifadə edilən məvali anlayışı, bir müddət sonra eyni inanc və etiqada malik "möminlər qardaşlığı" ifadəsinə uyğun gələn müsəlman qeyri-ərəb olan millətlərin nümayəndələrinə də şamil edilmişdir (Məhəmməd Ömər Şahin 2010, 29). Bu baxımdan, Zeyd ibn Harisə (v. 629) kimi köləlikdən azad olunmuş məvali müsəlmanlarla başqa millətlərdən olan Bilal Həbəşi (v. 641), Salman Farişi (v. 656) və s. kimi məvali səhəbələr arasında heç bir fərq qoyulmamışdır. Onların hamısı İslam cəmiyyətində eyni hüquq və imtiyazlara sahib olmuşdular.

Xəlifə Əbubəkr (632-634) dövründə islami fəthlər təkcə Ərəbistan yarımadasına deyil, digər ətraf bölgələrə də yayıldı. 633-cü ildə müsəlmanlar Sasani imperiyasının sərhədlərinə yaxınlaşmışdılar. Bizans və Sasani imperiyasının geniş ərazilər itirməsi isə Xəlifə Ömər (634-644) zamanında baş verdi. Yərmuq döyüşündə (avqust 636) məğlub edilən bizanslılardan indiki Suriya ərazisinin bir hissəsi və ardından da Qadisyyə döyüşü (Qadisyyə döyüşü üçün bax. Kalankatuklu 2006, 126-128) ilə sasanilərdən indiki İraq torpaqlarının çox hissəsi xilafətin əlinə keçdi. Məhz həmin illərdə Azərbaycan xalqının İslamı tanıması və müsəlmanlığı könüllü surətdə qəbul etməsi prosesinin başlanğıcı qoyuldu (Vəlixanlı 1993, 18-26, 29; Azərbaycan tarixi 1998, 187; Vəlixanlı 2016, 16-21). Bundan sonra İslam dininin şərqli doğru yayılması nəticəsində bir çox xalqların, o cümlədən azərbaycanlıların da həyatında köklü dəyişikliklər özünü göstərmişdir.

Tarixi məlumatlardan belə aydın olur ki, İslamın Ərəbistan xaricində yayılması ilə "məvali" sözü hərfi mənadan daha çox bədii mənada bir qayda olaraq İslamı qəbul etmiş yerli əhalini adlandırmaq üçün istifadə olunmuş və

məhz buna görə onların kütləvi şəkildə xilafət ordusuna xidmətə cəlb edilmə prosesi başlanmışdır. Bu isə öz növbəsində, həmin ölkələrdən olan məvalinin sayında artıma səbəb olmuşdur. Qadisiyyə döyüşündə ərəb-İslam ordusuna qoşulan məvali hərbi dəstələri də onlarla birlikdə məcusilərə qarşı döyüşürdülər. İslamı qəbul edib məvaliyə çevrilənlərə İraqın azad edilməsində aparılan döyüşlərdə iştirak etdikləri üçün nəzərdə tutulan qənimətdən də pay olaraq iki min dirhəm verilmişdi (Təbəri 2001, III/512-514). Məhz Qadisiyyədən sonra məvali olanlar digər cihad döyüşlərində də kütləvi şəkildə xilafət ordusuna qatıldılar. Məsələn, Təbərinin qeyd etdiyinə görə, Qadisiyyə döyüşündən sonra məvali səhabələrdən olan Salman əl-Farisi Mədainin fəthi üçün hazırlanmış İslam ordusuna baş sərkərdə təyin edildi. O, eyni zamanda iranlıları İslama dəvət etmək üçün təbliğat işini də həyata keçirirdi (Təbəri 2001, IV/14).

Mənbələrin verdiyi məlumata görə, məhz ilk dəfə kütləvi şəkildə 636-cı ildə gerçəkləşən Qadisiyyə döyüşündən sonra 4 min əcəmli müsəlman olaraq məvaliyə çevrilmişdir. Əməvilər dövründə (661-750) geniş əraziləri əhatə edərək imperiyaya çevrilmiş Ərəb Xilafəti sayları kifayət qədər olan müsəlmanlığı qəbul etmiş qeyri-ərəbləri kütləvi şəkildə orduya cəlb edərək onları bir mənalı olaraq "məvali" adlandırır. Bu məvali adlandırılan əsgərlər, əsasən, xilafət ordusunda piyada qoşuna cəlb edilirdilər. Tədricən məvali müsəlmanlar bütün xilafət ərazisinə yayılmış oldular. Müaviyə ibn Sufyan (661-680) zamanında Kufədə 20 min məvali yaşamış; I Əbdülməlik ibn Mərvan (685-705) zamanında isə İbnül Əşasın başçılıq etdiyi 200 minlik ordunun, təxminən, yarısı məvali əsgərlərdən ibarət olmuşdur. Sonrakı illərdə Əməvi ordusunda sırf məvalidən ibarət xüsusi hərbi hissələr də təşkil olunmuşdu (Terzi 1997, 57; Yiğit 2004, 424-426).

Xilafətdə məvali olanlar, sadəcə, ordu təşkilatına deyil, eyni zamanda, dövlət işlərinə də cəlb olunurdu. Rəşidi Xəlifələr dövründə məvali olanlar tədricən dövlət idarəçiliyində idarəetmə və maliyyə işlərində çalışmağa başladılar. Yeni qurulmuş İslam xilafəti ümumi olaraq dövlətçilik işlərində geniş təcürbəyə malik deyildi. Məhz elə buna görə də fəth edilən ölkələrdə geniş təcürbəyə malik olan məvali kütləsindən istifadə olunurdu (Təbəri 2001, IV/29). Sonralar bu ənənəni əməvilərdə davam etdirmiş oldular. Məsələn, Xəlifə Müaviyə dövlət divanında xəracların qeydiyyatı işlərini məvalidən olan Sərcun ibn Mənsur ər-Rumiyyə həvalə etmişdi. O, bu vəzifəsini I Əbdülməlikin hakimiyyəti dövründə də icra etmişdir (Təbəri 2001, VI/180).

Bütün bu qeyd olunanlara rəğmən, Xəlifə Ömər qətlə yetirilməsi İslam tarixində məvali zümrə üçün mənfi mənada bir dönüş nöqtəsi oldu. Belə ki, İslam qardaşlığı prinsipi üzərində qurulmuş dəyərlər yavaş-yavaş dəyişməyə başladı. Xəlifə Ömər farsmənşəli bir məcusi tərəfindən qətlə yetirilməsi

ərəbəsilli olmayan əcnəbilərə qarşı münasibətin dəyişməsində yolun başlanğıcı oldu. Əməvilər dövründə isə İslam qardaşlığı şüuru get-gedə zəiflədi və onun yerini ərəb milliyətçiliyi və şovinizmi almağa başladı. Daha sonrakı mərhələdə bu ərəb əsilli olmayan digər xalqlara qarşı münasibətdə də özünü bariz bir şəkildə büruzə verməyə başladı (Məhəmməd Tayyib ən-Nəccar 1949, 28-29).

“Məvali” kəlməsi də kökən olaraq vəladan (مَوْلَى) törəyən bir sözdür. Ərəb dilində “vəla” sözünün verdiyi bir məna da “sahibinin azad etdiyi köləsi ilə olan münasibətinə aiddir (Devellioğlu 2004, 1145). Vəla məsələsi, yəni qurulan münasibət bir akt və ya müqavilə ilə həyata keçirilirdi. Ərəblər buna “vəlayi-müvalat”, yəni “müvalat məvalisi” demişlər. İslamiyyətin yayıldığı ilk dövrlərdə ərəblər arasında “vəlayi-müvalat” ayrı-seçkiliyi ortadan qaldırılsa da, fəthlər genişləncə, İslamı qəbul edən qeyri-ərəblərə qarşı bu yanaşma sonralar təsis edilmiş oldu. Tədqiqatlara görə, xilafətdə “müvalat məvalisi” yanaşması ilk olaraq əcəmlərə qarşı ictimai münasibətlərdə tətbiq edilmişdir (Özdemir 2020, 191). Xüsusilə, Əməvilər sülaləsi hakimiyyətə gəldikdən sonra “məvali” sözünün kök mənası dəyişməsə də, tarixi mahiyyəti dəyişilmiş, yeni sosial-siyasi aspektlərdən istifadə edilməyə başlanılmışdır. Bu, hər şeydən əvvəl bu dövrdə xilafətin məvaliyə qarşı yürütdüyü siyasətin dəyişilməsi ilə əlaqədar idi. Hakim ailə olan Əməvilərin Haşimilər üzərində haqsız qələbəsi qəbilələr arasında yaşanmış köhnə ədavətləri oyatmağa kifayət etmişdir. Yezid ibn Müaviyənin (680-683) hakimiyyətə gətirilməsi və bu məqsədlə, başda əhli-beyt olmaqla, bəzi qəbilələrə təzyiqlərin şiddətli hal alması və onlara qarşı işbirliyi çərçivəsində olan anlaşmaların artması nəticədə ailə və qohumbazlığın yaranmasına təkan vermiş oldu. Toplumda daha üstün və insanların rəğbət göstərdiyi layiqli şəxslər varkən (həm də məvali təbəqəsinin nümayəndələri), layiq olmayan və rəğbət göstərilməyən şəxslərin hakimiyyətə gətirilməsi hadisəsi leqallaşdırıldı (İbnul Əsir 1966, 212-218). Bununla da Müaviyə ibn Sufyan tərəfindən atılan bu ilk addım özündənsorakı bütün Əməvi xəlifələrinin hakimiyyətə gəlmələrində atadan-oğla keçmək yolu ilə monarxiya quruluşunun təsisinə gətirib çıxardı. Əməvilər dövründə ictimai zəmində çıxan münaqişələrdə, artıq İslam qardaşlığı ilə məsələnin həlli deyil, qohum-əqrəba himayədarlığı ilə bir-birinə dəstək olmaq adi hal aldı. Eyni zamanda, ərəb olaraq özünü digər millətlərdən üstün görmək ciddi mənada ərəb-məvali ayrı-seçkiliyini ortaya çıxardı. Bu məsələ Əməvi xəlifəsi Ömər b. Əbdüləziz (717-720) dövründə qismən həllini tapsa da, sonrakı Əməvilər və Abbasilər dövründə yenə bir çox yönü ilə problem olaraq davam etmişdir (Özdemir, 2020, 194). Buna baxmayaraq, xilafətin sərhədləri Orta Şərqdən Şimali Afrika və Cənubi Avropaya qədər genişlənməmişdi. Azərbaycanda bu

dövrə xilafətin beş vilayətindən üçüncü əmirliyi olan əl-Cəzirənin tərkibində yer alırdı (Bünyadov 2004, 123-124; Vəlixanlı 1993, 37; Azərbaycan tarixi 2007, 195-196).

Zamanla xilafətin ərəb dilini həm ədəbi, həm danışiq dili kimi qəbul etməsi ərəb-müsəlman mədəniyyətini, qədim Şərq və antik dünya xalqlarından qalmış ənənələrlə zənginləşdirdi. Xilafətin ərəbləşməyib, yalnız müsəlmanlaşmış bir çox xalqı kimi məvali adlandırılan azərbaycanlılar da bu dövrdə elmi, dini və ədəbi yaradıcılıqda ərəb dilini işlətməyə başlamışdılar. Ərəb dilini öyrənmək məqsədilə, hətta bir çox azərbaycanlının xilafətin mədəni mərkəzlərinə getdikləri və oralarda yaşayıb-yaratdıqları bilinməkdədir. İbn Qüteybə əd-Dinəvari (v. 828) özünün "Əş-şer vəş-şüəra" adlı əsərində Əbül Yəqzanın (v. 806) Cüveyriyyəyə (v. 755-765-ci illər arası) istinad etdiyini bildirdikdən sonra, bir neçə azərbaycanlı şairin adlarını sadalayaraq qeyd edir ki, "Mədinədəki məvali arasında elə bir şair yox idi ki, Azərbaycanəsilli olmasın" (ليس بالمدينة شاعرٌ من الموالي إلا وأصله من أذربيجان) (İbn Qüteybə 1902, 366). M. Tərbiyət də "Əş-şer vəş-şüəra" və bir də "Əl-əğani" əsərlərinə istinadən Mədinədəki bu azərbaycanlı məvali şairləri haqqında məlumat verərkən onların başında İsmayıl ibn Yasər Nisai Azərbaycaninin gəldiyini qeyd etdikdən sonra, qardaşları Məhəmməd və İbrahimdən başqa onun azərbaycanlı dostları olan Əbülabbas (v.718) ilə Musa Şəhavətdən də ayrıca bəhs edir. O, İsmayıl ibn Yasərin Əməvi xəlifəsi I Əbdülməlik ibn Mərvanın dövründə Mədinəyə getdiyini də qeyd edir (Tərbiyət 1987, 109, 173). Deyilənlərdən və ortaya çıxarılan tədqiqatlardan belə qənaətə gəlmək olar ki, xilafətin mədəni mərkəzlərindən biri olan Mədinəyə ilk mühacirət edən İsmayıl ibn Yasər Azərbaycani sonrakı fəaliyyəti dövründə mühacir dalğasının digər üzvlərinin buraya yerləşərək nüfuz qazanmalarında böyük rol oynamışdır (Mahmudov 2006, 35; Əsgərova 2011, 172).

Abbasilər dövründə (750-1258) davam edən islami fəthlər bu dövrdə mövcud olan məvali sayının daha da artmasına səbəb olmuşdur. Belə ki, fəthlər zamanı əsir düşən yüzlərlə, bəzən də minlərlə insan dahasonrakı mərhələdə İslam dinini qəbul etdikdən sonra məvali statusu əldə edirdilər.

Abbasilər Xilafətində dövlət idarəetməsində qeyri-ərəb mənşəli qulamların xidmətə götürülməsi və hesabının aparılmasını həyata keçirən "Divan-ul-məvali" adlı qurum da təsis edilmişdi (Şərifov 2013, 376). Sonrakı tarixi dövrlərdə sayları kifayət qədər çoxalan məvali təbəqəsi ölkə iqtisadiyyatının müxtəlif sahələrində fəal əməklə məşğul olmağa başladılar. Məvalinin bir qismi isə elm və incəsənət sahəsində böyük uğurlar qazanırdı. Tarixi qaynaqlardan bizə məlum olur ki, bu dövrdə məvali zümrəsi içərisindən bir çox tanınmış şair, fəqih, mühəddis, katib, müğənni, qazı (hakim) cəmiyyətdə böyük nüfuz qazanmışdılar. Məvali olanların

bir çox sahələrdə əldə etdikləri bu nailiyyətlər xilafətdə heç də hər zaman birmənalı qarşılanmırdı. Belə ki, dahaöncəki Əməvilər dövründən qalmış ərəb milliyətçiliyi qeyri-ərəblər olan məvali zümrəsinə qarşı qısqançlıq və bəzən də nifrət hissələrini daha da artırırmışdı.

Özlərinə qarşı ədalətsiz davranışlara dözməyən məvali zümrəsi arasında bir müddət sonra etirazlar güclənməyə başladı. Belə ki, haqlarını müdafiə edən məvali təbəqəsi arasında “Şüubiyyə” hərəkatı baş qaldırmış oldu (Şüubiyyə hərəkatı İslam aləmində VIII əsrdən görünməyə başlayan, ərəb milliyətçiliyinə qarşı olaraq İslamı qəbul edən qeyri-ərəb xalqların ərəblərdən üstün olduğuna inanən siyasi, fikri və ədəbi bir cərəyan olmuşdur (Paşazadə 1410-1991, 72-73; Apak 2010, 244-246; Özdemir 2019, 286-292; Şihiyeva)). Bu hərəkatda yuxarıda bəhsi keçən azərbaycanlılar da iştirak etmişdilər (Tərbiyət 1987, 173). Xatırladaq ki, məhz bu illərdə Azərbaycanda Xürrəmilərin xilafətə qarşı baş qaldırmış ən şiddətli etiraz dalğası olan Babək hərəkatı geniş vüsət almışdı (Bünyadov 2004, 203-230). Xilafətdə ictimai-siyasi vəziyyətin gərginləşdiyini müşahidə edən Abbasi xəlifəsi Məmun (813-833) təxirəsalınmaz tədbirlər görsə də, bu məsələni kökündən həll edə bilmədi. Belə ki, bu məqsədlə təbliğçi və dəvətçilər vasitəsilə xütbələrdə, vəzlərdə ərəb və əcəmlər arasında olan qardaşlıq mövzularını gündəmdə saxladılar. Ancaq bir müddət sonra bu öz müsbət təsirini verməyə başlamış oldu (Rufəi 2012, 94-95).

Azərbaycan tarixşünaslığında məvali anlayışı

Ərəb Xilafəti dövründə, əsasən, İslamı qəbul edən və orduya cəlb edilən qeyri-ərəblər üçün istifadə olunan "məvali" termini "vəqf" və "cizyə" anlayışları kimi tarixşünaslığımızda və ali məktəb dərsliklərimizdə öz əksini tam barizliyi ilə tapa bilməmişdir (cizyə anlayışı üçün bax: Dədəyev və d. 2019, 301-305). Vətən tariximizin qeyd edilən bu probleminin yaranmasında, heç şübhəsiz, sovet dövrünün də rolu olmuşdur. Məhz sovet dövründə bu problemlər lazımi elmi səviyyədə obyektiv işıqlandırılmamışdır. Bu, hər şeydən əvvəl onunla bağlı idi ki sovet tarix və şərqşünaslıq elmlərində türk və ümumiyyətlə, müsəlman xalqlarının tarixi ilə bağlı düzgün elmi konsepsiyalara əsaslanmayan, bir sıra hallarda ziddiyyətli nəzəriyyələr öz əksini tapmışdır. Xüsusi diqqət çəkən məqam ondan ibarətdir ki hələ Çar Rusiyası dövrünün tarixçi və şərqşünas alimləri şərqə öz tendensiyalı və qərəzli münasibətləri ilə hər zaman fərqlənmişlər. Sovet tarix və şərqşünaslıq elmləri də əsas təməl prinsipi kimi məhz rus imperiyası dövrünün tarixçi-şərqşünaslarının elmi müddəalarına əsaslanmışlar. Məhz buna görə bir çox sovet tarixçilərinin əsərlərində tariximizin bu dövrü yazılarkən qeyri-dəqiqliklərə yol verilmişdir

(Ямпольский 1941, 10-11; Azərbaycan tarixi 1958, 119-132; Беляев 1966, 89, 91-92; Тер-Гевондян 1977, 89-90). Azərbaycan müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra da belə problemlər tarixşünaslığımız və xüsusən də ali məktəb dərslərimizdə müəyyən qədər öz təsirini saxlamışdır. Uzun illər tarixşünaslığımızda xilafət dövründə Azərbaycanda İslamı qəbul etmiş yerli əhaliyə bir mənalı olaraq "mövlələr" (mövliya, məvla və s.) kimi məhdud izahın verilməsi dərslərimizdə də qeyri-dəqiq yanaşmalara səbəb olmuş və bu hal əfsuslar olsun ki, bu günə qədər də davam etməkdədir.

Bütün bunlara baxmayaraq, rus-sovet tarixşünaslığında bu kimi terminləri bəzi şərqşünas tədqiqatçılar həqiqətə uyğun işıqlandıra bilməmişlər. Xilafət dövrünü dərinlən araşdırmış belə şərqşünaslardan biri də Azərbaycan tarixçi-şərqşünaslarının da çoxca istinad etdiyi məşhur alim akademik İ.Y. Крачковский (v.1951) olmuşdur. O, "mövla" (cəmdə məvali) sözünün mənası haqqında, təqribən, birsəhifəlik məlumatında əsir düşənlər və ya hər hansı bir şəxs tipində qeyri-ərəblərin öz əmirinin (ağasının) "mövləsi" olduğunu qeyd etdikdən sonra, onların xilafət odusuna alınaraq, "məvali" olduqlarını bir neçə misalla qeyd etmişdir. Bunlardan biri 714-715-ci illərdə baş vermiş Xorasan döyüşündə 49 min əsgəri olan xilafət ordusunda 7 min məvalinin xidmət etməsidir (Крачковский, 1955, 194-195).

Müasir dövr tarixşünaslığımızda ilk dəfə bu tarixi termin hər zaman ərəb və rus şərqşünaslarının qaynaqlarını müfəssəl bir şəkildə istifadə etdiyi bilinən akademik Ziya Bünyadov (v. 1997) tərəfindən elmi dövriyyəyə gətirilmişdir. Z. Bünyadovun 1965-ci ildə rus dilində qələmə aldığı "Azərbaycan VII-IX əsrlərdə" əsərində müsəlmanlığı qəbul etdikdən sonra orduya xidmətə cəlb edilən yerli əhali "mövlələr" və "mövliya" şəklində yazılmışdır. Həmin əsərin 1989 (Bünyadov 1989, 83, 120) və 2004-cü il nəşrlərində də (Bünyadov 2004, 76, 109) yenə eyni anlayış yuxarıda qeyd edilən formalarda verilmişdir.

Hələlik Azərbaycan tarixşünaslığında "məvali" anlayışı haqqında həqiqətə yaxın bəzi məlumatlar, sadəcə, AMEA A. Bakıxanov adına Tarix İnstitutunun 1998 və 2007-ci illərdə nəşr etdirdiyi "Azərbaycan tarixi" (Yeddi ciddə) kitabının II cildində verilməkdədir. 1998-ci ildə nəşr edilən "Azərbaycan tarixi" (Yeddi cildə) kitabının II cildində ilk olaraq İslamı qəbul etmiş qeyri-ərəb olan yerli əhalinin "məvla" (cəmdə məvali) adlandırıldığı bildirilərək, sonradan bu kəlmənin daha geniş mənalarına izah verilmişdir. Bu termin xilafət dövründə "kiminsə qeyri-ərəb adamı", yaxud mütləq ərəbin və ya bir ərəb qəbiləsinin adamı, yəni "mövləsi" mənasına gəldiyi ifadə edildikdən sonra isə bu kimi şəxslərin "məvalilər" olduğu bir neçə yerdə qeyd olunmuşdur (Azərbaycan tarixi, 1998, 188-189). Bu əsərin 2007-ci il nəşrində isə İslam dinini könüllü qəbul etmiş yerli əhaliyə haqlı olaraq

“məvali” bunlar arasından orduya alınanlar isə yenə də “məvla” (cəmdə “məvali”) kimi qeyd edilmişdir (“Azərbaycan tarixi” 2007, 206-207). Bu isə öz növbəsində ona gətirib çıxarmışdır ki, sonrakı dövr dərslərimizdə xilafət ordusuna cəlb olunan İslam dinini qəbul etmiş yerli əhali “məvali” adlandırılmaq əvəzinə, ümumiyyətlə, hər zaman üçün düzgün mənə verməyən mövlalar, məvla, movla kimi bir neçə şəkildə qeyd edilmişdir.

Tədqiq edilən mövzu ilə əlaqədar diqqətçəkən məqamlardan biri də “Azərbaycan tarixi” dərslərlərində fərqli yanaşmaların öz əksini tapmasıdır. Bəzi “Azərbaycan tarixi” dərslərlərində bu tarixi termin ümumiyyətlə qeyd edilməmişdir (“Azərbaycan tarixi” 1958; “Azərbaycan tarixi”, 1993; İsmayıl 1997; Məmmədov 2012; Qasımov 2015; Nuriyeva 2015: “Azərbaycan tarixi”, 2016). Bir sıra tarix dərslərlərimizdə isə “movlalar” (“Azərbaycan tarixi” 1994, 252), “mövliya” (“Azərbaycan tarixi” 1996, 143), “məvla” (Məmmədov 2005, 80) və “mövlalar” (TQDK-nın Tarix dərsləri vəsaiti 2010, 150; Nəcəfli, Dədəyev 2015, 45) kimi qeyd edilmişdir.

Məvali tarixi anlayışının tarix elminizdə fərqli şəkildə qeyd edilməsini ərəb dilinin zənginliyi ilə də əlaqələndirə bilərik. Z. Bünyadovun əsərlərində rast gəlinən “mövlalar” kəlməsi ərəb dilində mövcud olan “məvla” kəlməsinin dilimizdəki “lar” şəkilçisi ilə istifadə edilmiş cəm formasıdır. Bu baxımdan, “mövlalar” kəlməsi “məvali” kəlməsinin hərfi tərcüməsi kimi qəbul edilə bilər. Ərəb dilində tək və cəm sözlər müxtəlif cür yazıldığına görə, tarixçi və şərqşünaslarımız tərəfindən məvali elmi termini yuxarıda qeyd etdiyimiz formalarda istifadə edilmişdir. Bu məvali sözünün ərəb dilindən bədii yox, hərfi tərcüməsi ilə əlaqələndirilə bilər. Həqiqət isə bundan ibarətdir ki, “məvali” sözü ərəbcə mənə kəsb edən mövlanın cəmi olaraq ayrıca istifadə edilən bütöv bir kəlmədir, yəni ərəblərdə məvla Allahın adlarından biri olduğu üçün cəm şəklində istifadə edilmir. Çox güman ki, Z. Bünyadov tərəfindən bu tarixi terminin “mövlalar” şəklində istifadə edilməsi qeyd olunduğu kimi, ərəb dilinin zənginliyi ilə əlaqələndirilməlidir. Sonrakı dövr yuxarıda qeyd edilən tarixi əsərlərimizdə də bu elmi termin “mövlalar”, “movlalar”, “mövliya”, “məvla” şəklində qalmışdır.

Nəticə

Nəticə olaraq deyilə bilər ki, uzun illər xilafət dövründə Azərbaycanda İslamı qəbul etmiş və orduya alınan yerli əhaliyə “məvali” demək yerinə “movlalar”, “mövlalar”, “mövliya”, “məvla” və “movla” kimi məhdud izahın verildiyi görünməkdədir. Bu mənada, Z. Bünyadovun əsərlərində rast gəlinən “mövlalar” kəlməsi lüğəti mənada ərəb dilində mövcud olan “məvla” kəlməsinin dilimizdəki “lar” şəkilçisi ilə istifadə edilmiş cəm formasıdır. Bu baxım-

dan, “mövlalar” kəlməsi məvali kəlməsinin hərfi tərcüməsi kimi qəbul edilə bilər. Həqiqət isə bundan ibarətdir ki, “məvali” sözü ərəbcə mənə kəsb edən “mövla”nın cəmi olaraq ayrıca istifadə edilən bütöv bir kəlmədir. Ərəb dilində isə “Mövla” Allahın adlarından biri olduğu üçün cəm şəklində istifadə edilmir və İslamı qəbul etmiş yerli əhalinin adlandırılması üçün də uyğun sayılır.

Mövzu üzrə araşdırdığımız qaynaqlar sübut edir ki, “məvali” anlayışı çoxşaxəli olmaq etibarilə müxtəlif dövrlərdə fərqli mənalara ifadə etmiş, nəticə etibarilə müsəlmanlığı könüllü qəbul etmiş əhaliyə verilən ad olmuşdur. Tədricən məvali olanlar ərəb ordusunda xidmətə cəlb edilmiş, xilafət ordusunun tərkibində bir çox müharibələrdə iştirak etmiş, döyüşlərdə qazandıqları uğurlara görə xilafətdə böyük nüfuz qazanmışdılar. Bununla belə, ərəb xəlifələrinin məvaliyə münasibəti heç də hər zaman birmənalı olmamış, müəyyən dövrlərdə dəyişikliklər də özünü göstərmişdir. Məvali təbəqəsinin nüfuzunun artması, onların qeyri-ərəblərdən ibarət olması Ərəb Xilafətində hər zaman onlara qarşı ehtiyatlı siyasət yürüdülməsinə səbəb olmuşdur. Digər tərəfdən, məvali olanlar xilafətin həm xarici siyasətində, həm də hərbi-siyasi həyatında önəmli rol oynayırdılar. Fəth edilən ərazilərdə onlar xilafətin etibarlı sosial dayağı idilər, ərəb əmirləri yeni birləşdirilmiş torpaqların idarə edilməsində məvalidən fəal istifadə edirdilər.

Azərbaycan tarixşünaslığında məvali anlayışından fərqli şəkildə istifadə edilməsi tədqiqat işimizdə xüsusi olaraq qeyd edilmişdir. Tarix elmimizdə məvali terminindən fərqli şəkildə istifadə edilməsini bir sıra səbəblərlə əlaqələndirə bilərik. Bura linqvistik, tərcümə üslubu və hətta sovet dövrü siyasi aspektləri də aid edə bilərik. Linqvistik və tərcümə üslubu ilə bağlı məsələləri elmi problemlər kimi səciyyələndirə bilərik, siyasi problemlərə isə sovet dövrünün ideoloji çərçivələri kontekstindən yanaşa bilərik.

Sovet İttifaqında dövlət səviyyəsində yürüdülmən antidin kampaniyası da tarixi dini anlayışların izahı zamanı çox zaman elmi əsərlərdə fərqli mülahizələrin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Belə elmi yanaşmaların müəyyən qədər təsirləri müasir dövr tarixşünaslığımızda hələ də qalmaqdadır. Məhz buna görə araşdırmamızda məvali anlayışının mənbələr əsasında düzgün elmi izahının verilməsini zəruri hesab etdik.

Beləliklə, qeyd olunanlara yekun olaraq deyə bilərik ki, erkən Orta əsrlər dövründə Yaxın Şərqdə və o cümlədən Azərbaycanda meydana gəlmiş məvali tarixi anlayışı uzun bir tarixi dövr üçün geniş şəkildə istifadə edilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Apak Adem. (2010). Şuubiyyə. / Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C. 39. İstanbul, (244-246).

Azərbaycan tarixi. (1958). 3 cildə. İ.A.Hüseynov və d. -nin redaktəsilə. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı.

Azərbaycan tarixi (Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinə qədər). (1993.) İ.Əliyevin redaktəsilə. Bakı: Elm nəşriyyatı.

Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). (1994). (Ali məktəblər üçün dərslik). Z.Bünyadovun və Y.Yusifovun redaktəsilə. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci illərə qədər). (1996). S.Əliyarlının redaktəsilə. Bakı: Azərbaycan Nəşriyyatı.

Azərbaycan tarixi (Yeddi cildə). (1998). III-XIII əsrin I rübü. II cild. Məsul redaktor: Nailə Vəlixanlı. Bakı. Elm nəşriyyatı.

Azərbaycan tarixi (Yeddi cildə). (2007). III-XIII əsrin I rübü. II cild. Məsul redaktor: Nailə Vəlixanlı. Bakı: Elm nəşriyyatı.

Azərbaycan tarixi. (2016). Dərslik. Mehman Abdullayevin elmi redaktorluğu ilə. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı.

Баранов Х.К. (1977). Арабско-Русский Словарь. Москва: Издательство "Русский Язык".

Беляев Е.А. (1966). Арабы, Ислам и Арабский Халифат в раннее средневековье. М.: Издательство Наука.

Bünyadov Ziya. (1989). Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Bünyadov Ziya.(2004). Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: Pedaqogika Nəşriyyatı.

Dədəyev Bilal, Balayev Xaqan və Qafar Ocaqlı. (2019). Ali məktəb Azərbaycan tarixi dərsliklərində cizyə anlayışı. / Azərbaycan və Türkiyə Universitetləri: təhsil, elm, texnologiya" I beynəlxalq elmi-praktiki konferans, 18-20 dekabr 2019. Bakı. 301-305.

Devellioğlu Ferit. (2004). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Luğat. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Əhməd ibn Hənbəl. (2009). Müsnəd. C.1 Beyrut.

Əl-Əsqalani ibn Həcər (1971). Fəthul-Bari şərhü Səhih əl-Buxari. C.7. Beyrut: Darul-Kutubul-Elmiyyə.

Ərəb və fars sözləri lüğəti. (1984). Bakı: Yazıçı Nəşriyyatı.

Əsgərova Z.M. (2011). Azərbaycan diasporunun ilk icmaları və onları doğuran səbəblər, fəaliyyətləri. // Bakı Universitetinin Xəbərləri, Humanitar elmlər seriyası. № 2. (171-177).

- İbn Mənzur. (1307). Lisənul-Arab. C.20. Qahirə. Mətbəətu Bulaq.
- İbn Quteybə əd-Dinəvari. (1902). Kitabuş-şer vəş-şüəra. Leydan: Brill nəşriyyatı.
- İbnul-Əsir.(1966). əl-Kəmil fit-Tərix. C.3. Beyrut.
- İbrahim Şəmsəddin. (1971). Siyər Ə'ləmun Nubələ. C. 17. Beyrut: Darul-Kutubul-Elmiyyə.
- İsmayıl Mahmud. (1997). Azərbaycan tarxi. Dərslik. (yenidən işlənilmiş vətamamlanmış nəşri). Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası NPB.
- Kalankatuklu Moisey. Mxitar Qoş. (2006). Albaniya tarixi. Alban salnaməsi. Tərcümə edəni, müqəddimə, qeyd və şərhlərin müəllifi: Ziya Bünyadov. Bakı: Avrasiya Press.
- Крачковский И.Ю. (1955). Избранные сочинения. Том I. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР.
- Kuleyni Muhəmməd ibn Yəqub. (1980). əl-Usul minəl Kafi.C.1. Beyrut: Daru Sab.
- Mahmudov M. (2006). Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər). Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı.
- Məhəmməd Ömər Şahin. (2010). Tərixul-Məvali və davruhum fil-həyətil-ictimaiyyə vəl iqtisadiyyə fi sadril-İsləm və davlətil-Əməviyyə. Beyrut: Darul-kutubil-ilmiiyyə.
- Məhəmməd Tayyib ən-Nəccar. (1949). əl-Məvali fil-asril-Əməvi. Darun-Nil littibəa.
- Məmmədov Fəxrəddin. (2012). Azərbaycan tarixi. (ən qədim zamanlardan- XXI əsrin əvvəllərinə qədər). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.
- Məmmədov İsmayıl. (2005). Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı: Adiloğlu nəşriyyatı.
- Muallim Naci. (1995). Luğat-ı Naci. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nəcəfli Təfiq, Dədəyev Bilal. (2015). Azərbaycan tarixi (Azərbaycan Respublikasında təhsil alan xarici tələbələr üçün). Dərs vəsaiti. Bakı: Qafqaz Universiteti nəşri.
- Nuriyeva İradə. (2015). Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan- XXI əsrin əvvəllərinədək). Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Mütərcim.
- Özdemir Mehmet Nadir. Abbasilerin İlk Yüzyılında "Mevali". // Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Dergisi. Aralık-2019, 6 (2). (281-306).
- Özdemir Mehmet Nadir. Emeviler Döneminde "Mevali". // Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Dergisi. Haziran-2020, 7 (1). (189-210).
- Paşazadə Şeyxülislam Allahşükür. (1410-1991). Qafqazda İslam: tarix və müasirlik. Bakı: Azərnəşr.

Qasimov Şikar. (2015). Azərbaycan tarixi. Dərslik (Texniki Ali məktəblər üçün). Bakı: Qanun Nəşriyyatı.

Qəzvini Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Macə. (1971). əs-Sünən. Beyrut: Darul-Kutubil-Elmiyyə.

Rufəi Əhməd Fərid. (2012). Asru Muləimun. Qahirə.

Sarı Mevlut. (1980). El-Mevarid Arapça-Türkçe Lugat. İstanbul: Bahar Yayınları.

Şərifov Şahlar. (2013). İslam tarixi. Bakı: Nurlar. <http://qafqazislam.com/userfiles/%C5%9Eahlar-%C5%9Eahbaz-o%C4%9Flu-%C5%9E%C9%99rifov-K%C4%B0TAB-%C4%B0SLAM-TAR%C4%B0X%C4%B0-SON.pdf> (13.03.2020).

Şıhıyeva Seadet. Hurufilik Kaynaklarında Türkçe ve Farsçanın Statüsü Sorunu, http://www.edebiyatmezunlari.com/author_article_detail.php?article_id=86 (15.09.2016).

Тер-Гевондян А.Н. (1977). Армения и арабский халифат. Е.: Издательство АН Армянской ССР.

Terzi Mustafa Zeki. (1997). Emevilerde Kara Ordusu Teşkilatı. //Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9. Samsun. (41-88).

Təbəri Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir. (2001). Tarix-ət-Təbəri.С. III, IV, VI. Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə.

Tərbiyət Məhəmmədəli. (1987). Danişməndani Azərbaycan. Tərcümə edənlər: İsmayıl Şəms və Qafar Kəndli. Bakı: Azərnəşr.

TQDK-nın Tarix dərs vəsaiti. (2010). Bakı. Abiturient.

Vəlixanlı Nailə. (1993). Ərəb Xilafəti və Azərbaycan. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Vəlixanlı Nailə. (2016). Azərbaycan VII-XII əsrlərdə: tarix, mənbələr, şərhlər. Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Ямпольский З.И. (1941). Восстание Бабека. Б.: Издательство АзФАН.

Yiğit İsmail. (2004). Mevali.//. TDVİA. С.29. Ankara. (424-426).

*д.ф.по истории, доц. Биалал Дадаев,
д.ф.по политологии., доц. Хаган Балаев,
д.ф.по филологии Гафар Оджаглы*

ПОНЯТИЕ МЕВАЛИ В ПЕРИОД ХАЛИФАТА (VII-IX В.)

РЕЗЮМЕ

В VII-IX века Азербайджан был в составе Арабского Халифата, социально-политические процессы, протекающие в Халифате в тот период, также оказали влияние на нашу Родину. К сожалению, многие термины, возникшие в этот период, в том числе понятие «мевали», не в полной мере нашли свое отражение в нашей историографии и учебниках для вузов. В Азербайджане местное население, принявшее ислам и служившее в армии, вместо того чтобы называться «мевали», долгое время ошибочно именовались «мовлы», «мовлия», «мевла» и «мовла». В этом отношении термин «мовлы», встречающийся в трудах З.Буниятова, в словарном значении является множественной формой слова «мовлы», использующегося на арабском языке, с суффиксом «*lağ*» нашего языка. В этом аспекте слово «мовлы» может быть принято как буквальный перевод слова «мевали». Правда состоит в том, что слово «мевали» является целым словом, использующимся отдельно, как множественная форма арабского слова «мовла». В арабском языке слово «Мовла» одно из названий Бога, поэтому оно не используется во множественной форме, и не считается уместным для обозначения местного населения, принявшего ислам.

Изученные источники по исследуемой теме доказывают, что понятие «мевали» в связи своей разносторонностью в различные периоды употреблялось в разных значениях, в итоге население, добровольно принявшее ислам, начало так называться. Постепенно мевали начали привлекаться к службе в арабской армии, и участвовали во многих военных джихадах в составе Халифатской армии. Определенная часть мевали достигла высоких успехов в науке и искусстве. Из исторических источников нам известно, что в этот период среди мевали вышло много известных азербайджанских ученых и деятелей культуры.

***Ключевые слова:** Азербайджан, мовла, мевали, мовлы, мовла, мевла, Арабский Халифат.*

*Assoc. Prof. Bilal Dadayev,
Assoc. Prof. Khagan Balayev,
PhD Gafar Ojagli*

**MAVALI CONCEPT DURING CALIPHATE PERIOD
(in the 7-9th centuries)**

ABSTRACT

Azerbaijan was part of the Arab Caliphate during the 7-9th centuries, hence, the socio-political processes occurring in the Caliphate did not bypass our homeland. Unfortunately, like many other terms evolved in that period, the term “mawali” was not fully mentioned in historical sources and our high school textbooks. The local population who converted to Islam and enlisted in the army in Azerbaijan during the Caliphate for many years, mistakenly pronounced the term as “mövlalar”, “mövliya”, “məvla” and “movla” instead of “mawali”. Consequently, the word “mövlalar” found in Ziya Bunyadov’s works is a plural form of the word “mövla” in the Arabic language used with the suffix “lar” in our language. In this regard, the word mawla can be accepted as a literal translation of the word mawali. The truth is that the word “məvali” is a whole word used separately as the plural form of “mövla” which has an Arabic meaning. In Arabic, “mövla” is not used in plural since it is one of the names of God and is considered inappropriate to name the local people who converted to Islam.

The sources we have studied on the subject claim that the concept of mawali had different meanings in different periods due to its diversity, and as a result it was a name given to the population who voluntarily converted to Islam. Gradually Mawalis enlisted in the Arab army, took part in many jihad wars as part of the Caliphate's army and spread to large areas of the Caliphate. Some of the Mawalis achieved great success in science and art. From the historical sources it is known that many well-known Azerbaijani scientists and cultural figures emerged from the Mawalis during this period.

Keywords: *Azerbaijan, Mawla, Mawali, mawlas, mowla, mewla, Arab Caliphate*

Çapa tövsiyə etdi .i.f.d., dos. E.A.Əzizova

SƏFƏVİLƏR DÖVRÜNDƏ TİBB ELMİNƏ DAİR BƏZİ TƏSBİTLƏR (XVI-XVII ƏSRLƏR)

Vahab Fətəliyev,

*AMEA Elm Tarixi İnstitutu Tarixşünaslıq
və mənbəşünaslıq şöbəsinin kiçik elmi işçisi
vahabfataliyev@gmail.com*

XÜLASƏ

Məqalədə XVI-XVII əsrlər Avropa səyyahlarının qeydləri əsasında Səfəvi dövrü tibb elmi və təcrübəsi nəzərdən keçirilmişdir. Müəllif təhlil üçün səyyah qeydləri ilə yanaşı, bir sıra mənbə və tədqiqatlardan da istifadə etmişdir. Məqalədə bu dövrdə tibb elmi və təcrübəsinin inkişafı, dərman kimi istifadə olunan bir çox təbii vasitələr haqqında məlumat verilir. Araşdırılan materiallar əsasında Səfəvi dövləti ərazisində tibb elminin yüksək səviyyədə inkişaf etdiyini görmək mümkündür. Bu dövrdə Səfəvi təbiblərinin qələmə aldığı çoxsaylı əsərlər, bu əsərlərdə qarşımıza çıxan dərman vasitələri və onların hazırlanması üsulları, bu dərmanların o dövr üçün ölümcül sayılan xəstəliklərin müalicəsində effektiv istifadə üsullarının göstərilməsi sayəsində həmin dövrün tibb elmi haqqında ətraflı bilgiyə sahib oluruq. Buraya Səfəvi dövlətinə müxtəlif məqsədlərlə səyahət etmiş səyyahların qeydlərini də əlavə etdikdə, həmin dövr tibb elmi ilə bağlı biliklərimizi daha da çox inkişaf etdirə bilərik.

Səyahətnamələr bizə xeyli ətraflı məlumatlar verir, Səfəvi tibb elminə olan heyranlıqlarını göstərməklə yanaşı, tənqidi fikirlərini də qeyd edirlər. Məhz səyahətnamələr sayəsində Səfəvi dövlətində müxtəlif su qaynaqlarının müalicə vasitəsi kimi istifadə olunmasını, burada hazırlanan əczaçılıq məhsullarının yüksək keyfiyyətini və hətta Avropayadək daşındığını, bununla yanaşı, Səfəvi həkimlərinin anatomiyanı hələ də Qalien və İbn Sinadan öyrəndiklərini, bu sahədə yeni araşdırmaların olmadığını, cərrahiyyənin yüksək səviyyədə inkişaf etmədiyini öyrənirik. Həmçinin həm yerli, həm də xarici mənbələr əsasında bu dövrdə geniş yayılmış xəstəliklər haqqında da məlumat əldə edirik. Adam Oleari hansı xəstəliyin hansı bölgədə daha çox yayıldığını da qeyd etmişdir.

Açar sözlər: *Səfəvi dövrü, tibb, cərrahiyyə, əczaçılıq, xəstəliklər.*

Giriş

Azərbaycan tarixinin ən möhtəşəm dövrlərindən biri də Səfəvi imperiyasının mövcud olduğu dövrdür. Təəssüf ki, ölkəmizdə əsasən bu dövrə aid siyasi hadisələrin və sosial-iqtisadi məsələlərin öyrənilməsinə daha çox üstünlük verilmişdir. Bu da bir həqiqətdir ki, həmin dövrdəki mədəniyyətin, xüsusilə də onun bir parçası olan elmin də ətraflı araşdırılması zəruridir.

Elmin vacib sahələrindən biri, bildiyimiz kimi, tibb elmidir. Məhz buna görə bu məqalədə Səfəvi dövrü tibb elminin vəziyyətini qısa da olsa araşdırmağa çalışmışıq. Məqalədə, əsasən, XVII yüzillikdə Səfəvi dövlətinin ərazisində olmuş bir neçə avropalı səyyahın, bir sıra müasir tədqiqatçı alimlərin əsərlərindən istifadə edilmişdir. Səyyahların məlumatına görə, bu dövrdə iki əsas elm sahəsi inkişaf etmişdir. Bunlardan biri tibb, digəri isə astrologiya idi. Mənbələrə baxarkən sözügedən dövrdə çoxsaylı xəstəxanaların, tanınmış təcürübəli həkimlərin fəaliyyət göstərdiyini müşahidə etmək mümkündür. Səfəvi imperiyası ərazisində yaşamış təbiblərin yazdıqları kitablardan və bura gəlmiş səyyahların qeydlərindən başa düşmək olur ki, həmin dövrdə əczaçılıq da çox yüksək səviyyədə inkişaf etmişdir. Əczaçılıq o dərəcədə inkişaf etmişdir ki, hətta Avropada da burada olan bilgilərdən istifadə edilmişdir.

Dövrün görkəmli həkimləri

Tibb elmi tarixin, demək olar ki, bütün dövrlərində tarixi Azərbaycan torpaqlarında və İran ərazisində yüksək inkişaf etmişdir. İki dövrdə biz bu elmin zirvədə olduğunu görə bilərik:

1. Hülakülər dövrü.
2. Səfəvilər dövrü.

Hülakü imperiyası süqut etdikdən sonra, baş verən ara müharibələri və xarici hücumlar tibb elminə də öz təsirini göstərdi. İki türkmən (Baharlı və Bayandurlu sülalələri) dövlətinin mövcudluğu dövründə müəyyən qədər siyasi sabitliyin yaranması tibb elminin inkişafına rəvac verdi. Bəhs etdiyimiz dövrdə təkcə Azərbaycanın cənub torpaqlarında 50-dən çox ictimai xəstəxana mövcud olmuşdur (Ələkbərli, 2006). Sədi Ərdəbili, Şükrullah Şirvani, “Fəxrül-əttiba” (“Həkimlərin fəxri”) ləqəbli Mirzə Məhəmməd kimi həkimlər fəaliyyət göstərmişlər. Bütün bunlar hələ XV yüzillikdə Azərbaycanda tibbin yüksək inkişaf etdiyinin sübutudur. Bu inkişaf Səfəvi dövründə özünün yüksək mərhələsinə çatmışdır. Səfəvilər dönəmində də tanınmış bilikli həkimlər var idi və onlara yüksək səviyyədə hörmət göstərilirdi. “Həkim şahın müşaviri sayılırdı, çox vaxt vəzirlik rütbəsinə qədər yüksəlir, elçi sifəti ilə əcnəbi ölkələrə göndərilirdi. Ərdəbilli həkim Əbdi şah I Abbasın əmri ilə Türkiyəyə elçi göndərilmişdi” (Əliyərli 2009, 443). Səfəvi dövrü həkimlərindən

danışarkən ilk olaraq adı çəkilməli şəxslərdən biri Bəhaüddövlədir. Məhəmməd Hüseyni Nurbəxşi Bəhaüddövlə Rey və Heratda pers* və hind həkimlərinə dərs almış, Hippokrat, Qalen, İbn Sina, ər-Razi, Seyid İsmayıl (əl-Curcani) və İbn Baytarın əsərlərini öyrənmiş, sonradan özünün geniş və şəxsi kliniki təcrübəsini bizə məlum olan yeganə “*Xülasətül-təcarib*” əsərində 1501-ci ildə Reydə qələmə almışdır (Cambridge 2006, 604). Bu əsərdə Heratda geniş yayılmış öskürəkdən bəhs edilir. C.Elgoodun fikrincə, bu, Avropada ilk dəfə 1674-cü ildə Villis tərəfindən qeydə alınmış göyöskürəkdir. “*Xülasətül-təcarib*” əsərində Şərqdə sifilis xəstəliyinin ən ilkin təsviri verilmiş, həmçinin suçiçəyi, məxmərək xəstəliklərindən də bəhs edilmişdir. Ən maraqlısı budur ki, göz xəstəlikləri hissəsində allergik rinitdən bəhs etmişdir ki, Avropada 1819-cu ilədək bu xəstəlik haqqında heç bir məlumat mövcud deyildi.

Səfəvi dövrünün digər görkəmli həkimi İmadəddin Mahmud ibn Məsud ibn Mahmud Şirazidir. O, bir müddət Şirvan bəylərbəyi Abdulla xan Ustacının sarayında həkim işləmiş, təbabətə dair əsərində dərmanhazırlama, yoluxucu xəstəliklər, dəri xəstəliyini törədən səbəblər, müalicə qaydaları haqqında dəyərli məsləhətlər vermişdir. O, yazdığı “*Risaləyi-çubi Çini xordən*” əsərində atışək (sifilis) xəstəliyinin müalicəsini açıqlamışdır (14 Cambridge 2006, 605). Ömrünün sonlarında Məşəddə türbədə və hospitalda xəstələrin qayğısına qalırdı. Burada daim zəvvar və başqalarına tibbi xidmət göstərirdi.

Əlaəddin Təbrizi də dövrünün tanınmış həkimlərindən olmuşdur. O, Təbrizdə dünyaya gəlmiş, orada boya-başa çatmış və I Şah İsmayılın yaxın adamlarından idi. Əlaəddin Təbrizinin “*Kamili-əlayi*” əsəri çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Burada tibb lüğəti və terminləri haqqında əlifba sırası ilə məlumat verilmişdir (Əliyərli 2009, 444). “Kiçik həkim” ləqəbli Əbülfəth Təbrizi də xəstəlikləri törədən səbəbləri düzgün təyin etməsi və xəstələri çox yaxşı müalicə etməsi ilə tanınmışdır. Şah II İsmayılın sarayında həkim olmuşdur. Ölümündən sonra Təbriz hakimi Əmir xan Mosullunun saray həkimi kimi çalışmışdır. Şah I Abbas hakimiyyətə gəldikdən sonra onu edam etdirmişdir. Əbu Talib Təbrizi, Naxçıvanlı İbrahim, Məhəmmədətağı Tufarqanlı da dövrün tanınmış həkimlərindən hesab edilmişlər (Əliyərli 2009, 444). XVII yüzillikdə yaşamış Həsən ibn Rza Şirvani adlı təbib “*Siracüt-tibb*” əsərini yazmış və orada müxtəlif xəstəliklərə qarşı yüzlərlə qarışıq, toz və həblərdən bəhs etmişdir. 1711 və ya 1712-ci illərdə “*Tibbnamə*” adlı tibbi ensiklopediya Məhəmməd Yusif Şirvani tərəfindən sadə xalq dilində yazılmışdır. Digər

* Səfəvi dövlətinin ərazisi qərb mənbələrində “Persiya” adlandırılır. Persiya sözünü İran kimi tərcümə etməyin doğru olmadığını düşündük. Bu Əhəməni və Sasani imperiyalarının yunan və Roma mənbələrində olan adıdır.

XVII əsr təbibi Murtuzaqulu Şamlı müəllifi olduğu “*Xirqə*” əsərində cinsi xəstəliklərin müalicəsindən bəhs etmişdir (Ələkbərli, 2006).

Səfəvi həkimləri təkcə bu dövlətin ərazisində deyil, başqa dövlətlərdə də – Osmanlı və Böyük Moğol imperiyalarında və Orta Asiyada da fəaliyyət göstərmişlər. Bunlardan biri XVI yüzillikdə yaşamış “Böyük alim” ləqəbli Yusif Qarabaği olmuşdur. O, daha çox Orta Asiyada fəaliyyət göstərmiş, İbn Sinanın “*Qanun*” əsərinə izah və şərh yazmışdır (Ələkbərli, 2006).

Təbiblərin başqa ölkələrə getməsinin əsas səbəbi siyasi hadisələr olmuşdur. XVII yüzilliyin sonlarına doğru siyasi sabitliyin pozulması Səfəvi həkimlərinin bir qismini Dehlidəki Moğol sarayına sığınmağa məcbur etdi. Belə təbiblərdən biri olan Mirzə Məhəmməd Haşim Ələvi Xan 1699-cu ildə Şirazi tərk etmiş və Moğol hökmdarı Övrəngzibə təqdim edildikdən sonra onun sarayında, daha sonra isə Məhəmməd şaha xidmət etmişdir. O və onun böyük qardaşı həkim olmaqla yanaşı, atası Mirzə Hadi Qələndəri də həkim idi. Digər mühacirlər, yenə Şirazdan köçmüş Məhəmməd Əkbər Şah Ərzani və Nurəddin Məhəmməd Abdullah ibn Hakim Eynülmülkdür. Sonuncusu 1628/1629-cu illərdə Şah Cahan üçün “*Əlfazül-ədviyyə*” (Dərmanların lüğəti), oğlu və varisi Övrəngzib üçün isə “*Tibbi dara şükuhi*” adlı əsər yazmışdır (Cambridge 2006, 605). Osmanlı imperiyasına da bir sıra həkimlər getmişdilər. Bunların arasında bir qismi özü getmiş, bir qismi isə Osmanlı-Səfəvi savaşlarında əsir aparılmışdı. Osmanlı dövlətinə mühacirət edən təbiblərdən biri Həkim Məhəmməd olmuşdur. O, dövrünün görkəmli hərbi cərrahı idi. Gənc ikən Osmanlı dövlətinə mühacirət etmiş, Osmanlı Ordusunda cərrah kimi xidmət göstərmiş, bir müddət sonra isə vətəninə geri dönmüşdür. Geri qayıtdıqdan sonra “*Təzkirəyi-cərrahi*” adlı əsər yazmış və Şah I Səfiyə həsr etmişdir (https://www.researchgate.net/publication/322156041_Hakim_Mohammad_A_Persian_Military_Surgeon_in_Safavid_Era_1501-1736_CE).

Həkim Məhəmməd bu kitabında Osmanlı Ordusunda xidmət edən 30 həkimin adını çəkmişdir ki, bunların arasında adlarından Səfəvi dövlətindən ora getdiyi məlum olan həkimlər var: Cəmşid Tacvar, Zəxmbənd, Əjdərkuş və Həmədəni. Bütün bunlar Səfəvi həkimlərinin ölkədən kənar da böyük nüfuzə sahib olduğunu, həmçinin bu dövlətin ərazisində cərrahiyyənin yüksək inkişafını göstərir. Ümumiyyətlə, bütün dövrlərdə olduğu kimi, Səfəvi dövründə də həkimlər böyük nüfuzə sahib idilər. Səfəvi sarayında dövlət təbabəti ilə əlaqəli işlərdə və həkimlərin səfərbər olunmasında “həkimbaşı” adlanan saray həkimi ilə məsləhətləşirdilər. Həkimbaşının köməkçisi baş əcaçı idi ki, “əttarbaşı” adlanırdı (Cambridge 2006, 607). Bununla yanaşı, saray həkimlərinin həyatı həmişə təhlükədə idi. Hökmdar xəstə olduğu halda, onlar lazımi müdaxiləni edib, xəstəni xilas edə bilməsəydilər, bunun nəticəsi

ölüm ola bilərdi. 1667-ci ildə Şah Süleyman xəstələndiyi zaman acizlik göstərən həkimlər cəzalandırılmışdılar (Əliyarlı 2009, 443). Səfəvi dövrü təbabəti ilə əlaqədar mənbələrə baxarkən bir sıra hallarda həkimliyin ailə peşəsi olduğunu görə bilərik. Yuxarıda adını çəkdiyimiz həkimlərdən Bəhaüddövlənin, çox güman ki, atası Mir Qəşəmüddin də həkim idi. Mümkündür ki, onun qardaşı Şah Şəmsəddin də həkim olmuşdur. Bəhaüddövlə qardaşının cinsi impotensiya xəstəliyi olan bir kişini sağaltmışını qeyd etmişdir (Elgood 2010, 359). I Təhmasibin imtiyazsız işçiləri təmin etmək üçün açdığı “*Şərbatxanəyi-xeyriyyəyi-padşahi*” adlı xeyriyyə tibbi məntəqəsinə şahın şəxsi həkimi Həkim Xeyri ləqəbli Mirzə Yar Əli başçılıq edirdi. Onun Nurəddin və Həkim Şərəf adlı oğulları da təbib olmuş və atalarının müalicəxana işini davam etdirmişlər (Elgood 2010, 359). Bunlardan əlavə, bir sıra digər ata və oğul təbiblərin olması digər peşələr kimi, təbibliyin də əsasən ailəvi xarakter daşdığını və atadan-oğula ötürüldüyünü göstərir.

Xəstəliklər və onların müalicə üsulları

Ümumiyyətlə, tarixə nəzər saldıqda hər bir dövrün, hər bir coğrafiyanın özünəməxsus xəstəliklərinin olduğunu görə bilərik. Səfəvi dövrünü də araşdırarkən burada bu coğrafiyaya məxsus və kənardan gəlmə bir sıra xəstəliklərlə qarşılaşa bilərik. Biz bu cür məlumatlara yerli mənbələrlə yanaşı, Səfəvi torpaqlarını ziyarət etmiş səyyah və diplomatların qeydlərində də rast gələ bilərik. Səyahətnamələrə nəzər saldıqda, Səfəvi dövlətinin ərazisində mövcud olmuş bir sıra xəstəlik adları qarşımıza çıxır. Səfəvi dövlətində olmuş ixtisasca həkim ingilis səyyah Con Frayer bura məxsus yerli xəstəliklərin adını çəkir: frenzi (dəlilik), plevrit, pnevmoniya, empiyema, katar (tənəffüs yollarının iltihabı), quduzluq, qırmızı damaq xəstəliyi, Persiya atəşi. Bunun ardınca isə bu ölkənin ən yayılmış xəstəliyinin süzənək olduğunu qeyd edir və bunun səbəbini hədsiz qadın azadlığı, əmtənin ucuzluğu və çirkin qanunların həvəsləndirməsində görür (Frayer 1698, 378). C.Frayer qırmızı damaq xəstəliyindən bəhs edərkən, Avropadan fərqli olaraq bu xəstəliyə burada uşaqlarda yox, daha çox yaşlılarda rast gəldiyini deyir. O, uşaqlarda ən çox kəllə yanmasının müşahidə edildiyini bildirir və bunu başlarının tez-tez qırılması ilə əlaqələndirir. Həmçinin son 80 ildə burada taun xəstəliyinin görünmədiyini də qeyd edir. Səpkili yatalağın isə yoluxucu olmasa da, ölümcül olduğunu qeyd edir. Hətta onun müalicəsi ilə bağlı yazır ki, bu zaman bizar daşından istifadə olunması məsləhətdir (Frayer 1698, 379). Alman səyyah Adam Oleari də xəstəlikləri təsnifatlandırmaqla qalmamış, onları bölgələr üzrə ayırmışdır. Səyyah yazır ki, Şirvan və Gilan əhalisində qızdırmaya çox rast gəlinir, ancaq Təbrizin havası o qədər yaxşıdır ki, kiminsə burada bu xəstəliyə tutulduğunu

heç kim eşitməz. Qızdırmaya tutulmuş birini ora aparmaqla həkimə belə göstərmədən müalicə etmək olar. Qanlı ishal və vəba kimi yoluxucu xəstəliklər burada Avropadakı kimi yaygın deyildi. Sifilis Kaşanda daha çox yayılmışdır (Oleari 1669, 226). Edema (bədənin müəyyən hissələrinə maye yığılması – V.F.) Gilan əyalətində nadir görünməyən xəstəlikdir. Burada daş xəstəlikləri ilə (böyrək daşı, öd daşı və s. –V.F.) çox az rastlaşmaq olar. Podaqra isə onların arasında bilinmir (Oleari 1669, 227). Uşaqlarda kəllə yanmasını 1630-1668-ci illərdə Səfəvi və Hindistana 6 dəfə səyahət etmiş fransız taciri J.B.Taverniyer də qeyd edir. O, bu barədə yazır: “Persiyada uşaqlar nadir hallarda çiçək xəstəliyinə tutulurlar, ancaq 10-12 yaşlarına qədər onlar başın orta hissəsinin bişməcəsindən əziyyət çəkirlər. Bu da əsasən onların 5-6 aylıqlarından etibarən həftədə 2-3 dəfə saçlarının qırılmasına görədir” (Phillips 1678, 239). J.B.Taverniyer sifilis xəstəliyindən bəhs edərkən bunu qeyd edir ki, persiyalılar bundan çox narahat ola bilərdilər, ancaq ölkənin quru havası və özlərinin təmizliyə fikir verməsinə görə bununla bağlı problemləri yoxdur (Phillips 1678, 239). Nəzərə aldıqda ki, həmin dövrdə sifilis xəstəliyinə dair bir sıra əsərlər yazılıb, J.B.Taverniyerin bu məlumatını düzgün hesab etmək olmaz. Yazılan əsərlərə əsasən bu xəstəliyin Səfəvi həkimləri tərəfindən tam müalicə oluna bildiyini deyə bilərik. Sifilisi Şərqdə “atışak” adı ilə tibb aləminə tanıdan Bəhaüddövlə olmuşdur. Bundan əlavə o, xəstəliyin yayılmasının əsas səbəbinin cinsi əlaqə olduğunu anlamış, buna baxmayaraq, xəstəliyin isti hamamlarda qalxan buxarla da ötürülə biləcəyini qəbul etmişdir. Bəhaüddövlə qumma və xoranı itən səpkiqlərlə birləşdirməkdə də səhv etməmişdir. O, xəstəliyin bədəndə yetişməsindən öncəki 17 ayı normal vaxt hesab edir və buna görə də müalicənin, təxminən, 2 il davam etdirilməsini düşünürdü və özünün bu xəstəliyi bir neçə dəfə civə qarışımı ilə müalicə etdiyini deyir (Elgood 2010, 377). Sifilis xəstəliyinin müalicəsinə dair ilk əhatəli əsər 1569-cu ildə İmadəddin Şirazi tərəfindən yazılmışdır. O da əsərində xəstəliyin çoxlu səbəbini sıralamışdır ki, bunların bir qismi Bəhaüddövlənin yazdıqları ilə eynidir. Kitabının yarısından çoxu xəstəliyin müalicəsi haqqındadır. Bilinən tərləmə, qanalma və pəhriz üsullarından əlavə civə və sarsaparilla (Çin kökü) da xəstəliyin müalicəsi üçün məsləhət görülmüşdür (Elgood 2010, 381). J.B.Taverniyer burada yaşayan əhalinin sidik daşı və oynaq ağrıların nə olduğunu bilmədiyini yazır. Öd ağrıları ilə əlaqədar bunu qeyd edir ki, həmin şəxslərə at əti yeməyi məsləhət görürlər və özünün də bununla sağalan adamlar gördüyünü yazır (Phillips 1678, 239). J.Frayer də bununla əlaqədar qeyd edir ki, onların əksər həkimləri başqa yerlərlə müqayisədə qeyri-adi qidalanmada təkid edirlər: keçi, at, uzunqulaq və dəvə əti. Bunun üçün onların xüsusi sallaqxanaları var

(Frayer 1698, 377). Dizenteriya xəstəliyinə gəldikdə isə J.B.Taverniyer bu xəstəliyin qatıq, ravənd əlavə olunmuş suda qaynadılmış təmiz düyü istifadə etməklə müalicə edildiyini bildirir (Phillips 1678, 240). Səfəvi dövlətində əhali arasında tiryəkdən də çox geniş istifadə olunurdu. İngilis diplomatı Tomas Herbert də bu barədə məlumat verərək yazır: “Tiryək çox istifadə olunur, onlar daim tiryək çeynəyirlər, çünki bu bürküyə, qorxaqlığa və xəstələnməyə qarşı xeyirli hesab olunur” (Herbert 1634, 151). Demək olar eyni məlumatı J.Frayer də öz qeydlərində yazmışdır: “Yüksək dozada tiryək və koquenar (xaş-xaş qozasının qaynadılmışı) istifadə edirlər” (Frayer 1698, 379). Herbert həmçinin tiryəkin nöqərlər tərəfindən istifadə olunduğunu qeyd edir: “Nöqərlər onu güc (enerji) qoruyucusu kimi istifadə edirlər, baxmayaraq ki, bu onlara baş gicəllənməsi verir və onlar yol boyu kimi gördüklərini xatırlamırlar ancaq niyyətdə olan yerə gedib çıxı bilirlər. Bunun gücü ilə onlar səyahətlərini uzada bilirlər” (Herbert 1634, 151). Tiryək o qədər geniş istifadə olunub ki, hətta təbib İmadəddin özü də ondan gümrah qalmaq üçün gündəlik olaraq istifadə edib. Onun hədsiz istifadəsinin acı nəticələri ilə də çox qarşılaşmaq olar. Dövrün mənbələrində Səfəvi şahlarından II İsmayılın və I Səfinin böyük həcmdə tiryək istifadəsindən öldüyü qeyd edilir.

Bu dövrdə müxtəlif ot və qarışımlarla yanaşı, müxtəlif xəstəliklərin müalicəsində bir sıra daşlardan da istifadə olunmuşdur. Mədinədən 3 günlük məsafədəki bəzi mədənlərdən çıxarılan Camast adlı daş onu üzərində gəzdirəni oynaq ağrılarından və pis yuxulardan, fincanın içinə qoyulduqda isə sərxoşluqdan qoruyur. Xoruzun çinədanından çıxarılan şüşəyə bənzər daş isə onu üzərində gəzdirəni qəm və qüssədən qoruyur. Epilepsiya Ay daşı, sərçə daşı (chelidonium) vasitəsilə sağaldılırdı. Bu daşların arasında ən məşhuru bizar daşıdır. Bu söz fars dilindəki bad zuhr yəni padzəhər sözündən formalaşmışdır (Elgood 2010, 369). Bu daş Xorasanda mövcud olan vəhşi keçinin ya qarından, ya da ödündən çıxarılırdı. Digər bir fransız səyyah J.Çardin bizarın təsirini itirdiyinə inanılsa da, dəyərdən düşmədiyini, çünki həm şərqdə həm də Avropanın bir qisminə hələ də çox istifadə olunduğunu yazır. O, həmçinin əsərində məşhur bir persiyalı həkimin ağılsızlığın müalicəsini bildiyini və bunu böyük məbləğdə pula bir fransıza satdığını da yazır. Resept isə belə idi: bərabər miqdarda bizar, müşk və xına (Pinkerton 1811, 182). Ümumiyyətlə bizar daşı, demək olar ki, bütün xəstəliklərin müalicəsində istifadə olunurdu və qədim zamanlardan bu coğrafiyada müalicədə bu daşın xeyirlərindən yararlanırdılar. Bizar daşına aid tam əhatəli bir əsəri ilk dəfə İmadəddin yazmışdır. O, özündən əvvəlki bütün yazarların fikirlərini qeyd almışdır ki, bunun da nəticəsində bizar daşının əsli ilə saxtasını ayırd etmək mümkün

olmuşdur. Çünki bu daşa tələbat o qədər çox idi ki, artıq saxtası da istehsal olunurdu (Elgood 2010, 371).

Bu dövrdə indi olduğu kimi müxtəlif su qaynaqlarından da müalicə vasitəsi kimi istifadə olunmuşdur. Adam Oleari Ərdəbildə olarkən tibbi (müalicəvi) suların bəhs edir və bildirir ki, Persiyalıların dediyinə görə bu suların Serdebe adlanan qaynağı Savalan dağındadır. Onun suyu ilıq və çox təmizdir. Dağın digər tərəfində başqa bir qaynaq var ki, onun suyu o qədər kükürlü və çirklidir ki, ətrafdakı havaya da siraət edir. Bu su qotur xəstəliyi üçün çox faydalıdır, buna görə də persiyalılar onu Abkotur adlandırırlar. O, dağın başqa bir tərəfində Meul, Daudau, Randau adlı isti su qaynaqlarını təsvir edir (Oleari 1669, 182). Şəhərdən müəyyən məsafədə Şercol (Şərgöl – V.F) adlanan üzəri duzla örtülmüş gölməçənin olduğunu və qotur xəstəliyinə tutulmuş insanların ora getdiyini qeyd edir (Oleari 1669, 183).

Səyyahların qeydlərində, həmçinin bunu da görmək olur ki, Səfəvi həkimləri müxtəlif zəhərlənmələrin, xüsusən zəhərli heyvanların sancmaları ilə olan zəhərlənmələrin müalicəsini bilirdilər. Yan Streys Kaşanda çoxlu zəhərli iri əqrəblərin və siçandan böyük hörümçəklərin olmasından, onların əhalini tez-tez sancmasından və hətta əhalinin digər bölgələrdə olduğu kimi, yerdə yox, tavandan asma yataqlarda yatdıqlarından bəhs edir və bildirir ki, bu həşəratlar nə qədər zəhərli olsalar da, əhali arasında bunlardan ölüm azdır, çünki onlar bunun müalicə yolunu tapırlar. Əqrəbin sancdığı hissəyə sirkə və balla bərkidilmiş mis pul qoyulur. Hörümçək kimisə zəhərlədikdə zəhər dərhal qana işləyir və insan dərin yuxuya dalır. Bu vəziyyətdə onu nə qədər çağırırsalar da, vursalar da, ayılmaq mümkün deyildir. Bunun ən yaxşı və sürətli müalicəsi elə həmin hörümçəyin özüdür. Onu əzərək yaranın üzərinə qoyurlar. Digər bir vasitə isə budur ki, xəstəni arxasıüstə ağzıaçıq halda uzadırlar və ağzına mümkün qədər çox süd tökürlər. Daha sonra isə onu tavandan asılan dördkünc sandıqda uzadırlar və sandığı, təxminən, 40 dəqiqə yellədirlər ki, xəstənin mədəsi bulansın və daxilində olan hər şeyi qussun (Morrison 1684, 381). Bunu Adam Oleari də öz qeydlərində az fərqlə qələmə almışdır (Oleari 1669, 195-196).

Bütün bunlardan bu qərara gəlmək olar ki, Səfəvi həkimləri özlərinə məlum olan xəstəliklərin necə müalicə olunacağını çox yaxşı bilirdilər və bunun üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edirdilər.

Əczaçılıq

Əczaçılıq bu dövrdə özünün ən yüksək zirvəsinə çatmışdır. Bu mövzu ilə əlaqədar çoxlu sayda kitablar qələmə alınmışdır. Bu əsərlər o qədər dəyərli olmuşdur ki, yüzillər boyu həm bu coğrafiyada, həm də Avropada istifadə

olunmuşdur. Səfəvi həkim və əczaçıları tibb elminə yeni fikirlər və ya özlərinə məxsus araşdırmalar gətirmişdilər. Bu dövrdə əczaçılığa aid yazılmış əsərlər adətən özündə qarabadin sözünü ehtiva edirdi. Səfəvi əczaçılığından danışarkən ilk olaraq Bəhaüddövlənin “*Xülasətüt-təcarib*” əsərinə nəzər yetirmək lazımdır. Bu əsərin bir neçə fəslə əczaçılığa həsr olunmuşdur. 26-cı fəsil də o, zərərli yan təsiri olan dərmanlarla zəhərli maddələri fərqləndirərək zəhər və antidotları (padzəhər) izah etmiş, sonra müxtəlif zəhərləri adlandırmış və təsvir etmişdir. Sarıkök, zəravənd, enliyarpaq zəncəfil və mərsin kimi tərəvəz antidotlarından, mineral və heyvan antidotları kimi isə gil, qara və ağ naftən neftləri və kərgədan buynuzundan bəhs etmişdir. 27-ci bölümdə isə o, özünün ixtira etdiyi dərmanlardan bəhs etmişdir: “Həbbül-şəfa” (şəfa həbləri), “Hafizül-səhha” (sağlamlıq qoruyucusu), “Tiraqi-cədid” (yeni məcun) və “Tiraqüt-tini-cədid” (yeni palçıq məcunu), müxtəlif yumşaldıcılar və “çəhar-şərbət” (4 şərbət) və “Poludayi-tibbi” (tibbi jele) kimi məlhəmlər. 28-ci fəsil isə texniki terminlər və mürəkkəb dərmanlarda istifadə olunan çəki və ölçü haqqındadır (<http://www.iranicaonline.org/articles/drugs>). Bütün bunlar Səfəvi əczaçılığının olduqca güclü inkişafının göstəricisidir.

Müəffər ibn Məhəmməd Hüseyni Şifayinin (?-1556) qələmə aldığı “*Qarabadini-şifayi*” əsəri Karmelit ordenin üzvü Angelus ata tərəfindən 1681-ci ildə Fransada nəşr olunmuş “*Pharmacopoeia Persica*” əsərinin əsas qaynağı olmuşdur.

XVII yüzillikdə Qəzvində xəstəxana rəhbəri olan Əli Əfzəl Qate “*Mənafeyi-əfzaliyə*” əsərində xəstəlikləri və dərmanları 4 ünsür əsasında sinifləndirmiş və yumşaldıcı, ağrı kəsici, qarın və ciyər pozuntuları üçün dərmanlardan bəhs etmişdir (<http://www.iranicaonline.org/articles/drugs>).

Dövrün digər görkəmli alimi İmadəddin Şirvani də əczaçılığa dair bir neçə əsər yazmışdır. Bunlardan biri şah I Təhmasibə həsr olunmuş “*Kitabül-mürəkkəbat əl-səhiyyə*” adlı əsərdir. Bundan əlavə İmadəddin çin kökü haqqında “*Risaləyi-çubi Çini xordən*”, bizar daşı haqqında “*Risaləyi-panzəhr*”, banka qoyma və zəhər və antidotlar haqqında “*Risaləyi-somum*” əsərlərini də qələmə almışdır (<http://www.iranicaonline.org/articles/emad-al-din-mahmud>). İmadəddinin bizar daşı haqqında yazdığı əsər ingilisdilli əczaçılıq əsərlərində 1750-ci illərədək istifadə olunmuşdur (Cambridge 2006, 605).

Səfəvi dövrünün ən çox istifadə olunan farmakoloji əsəri Məhəmməd Muminin 1669-cü ildə yazdığı və şah Süleymana həsr etdiyi “*Töfhətül-möminin*” əsəridir. Burada bitkilərin hansı bölgədə və mövsümdə yetişdiyi, müvafiq olaraq onların effektivliyi qeyd edilmişdir. Burada həmçinin zəhərlər və zəhərlənmənin müalicəsi haqqında fəsil də var (<http://www.iranicaonline.org/articles/drugs>). “*Töfhətül-möminin*” İslam dünyasında tibb və əczaçılıq haqqında olan ən

etibarlı və məlumatlandırıcı əsərdir. Kitab tibbi bitki, heyvan və mineralların yüzlərlə növü haqqında məlumat verir. Müəllif bu dərmanların adını 27 dil və dialektlə verir: fars, ərəb, türk, bərbər, Çin, hind, süryani, yunan, qibt (kopt) və s. Məhəmməd Mömin özündənəvvəlki müxtəlif mənbələrdən məlumatları toplamış, sonra onları təhlil etmiş və öz təcrübə müşahidələri ilə təkmilləşdirmiş və zənginləşdirmişdir. O, “*Töfhətül-möminin*”ə yalnız özünün, atasının və ya babasının sınaqdan keçirdiyi, və ya etibarlı mənbələrdən əldə etdiyi faktları daxil etmişdir (Ələkbərli, Hacıyeva 2008, 73). Səfəvi dövlətində olmuş avropalı səyyahlar da burada əzəcliliyin çox yüksək səviyyədə inkişaf etdiyini qeyd etmişdilər. Digər səyyahlarla müqayisədə ingilis həkim J.Frayer Səfəvi tibbini elə də bəyənmemişdi. O, buradakı təbiblərin daha çox qədim dövrlərdə, ərəblərdə ilişib-qaldığını, yeni üsullar axtarmadıklarını yazır (Frayer 1698, 376). Fikrimizcə bu, doğru deyildir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Bəhaüddövlə, Məhəmməd Mömin əzəcliliyə bir sıra yeniliklər gətirmişlər. Ümumiyyətlə, Frayerin Səfəvi tibbi ilə əlaqədar yazdıqları ziddiyətli xarakter daşıyır. Məsələn, o yazır ki, ravənd, türbit otu və oxyarpaq sarmaşığı onlar üçün dərmanlıdır. Kassia, vən (göyrüş) və terpentini yağından (skipidar) istifadə edirdilər (Frayer 1698, 377). Mənbələrə baxdıqda Frayerin onlar üçün dərmanlıdır yazdığı bitkiləri də burada geniş istifadə ediblər. Fransız səyyahı J.Çardin isə “Persiyada kassia (darçınkimilər fəsiləsindən – V.F.), səna, sürmə, qarğabükən, dorema, kasmı (qalban – V.F.), naşatır və atların təmizlənməsi üçün istifadə olunan ravənd kimi fiziki dərmanlar istehsal olunur” məlumatını öz əsərində qeyd etmişdir (Pinkerton 1811, 181). J.Çardin, həmçinin təbiblərin tələbələrinə öyrətmək üçün öz əzəclilərində çoxlu sayda dərman saxladığını qeyd edir (<http://www.iranicaonline.org/articles/drugs>). Çardin, həmçinin “Ağaclar, bitkilər və dərmanlar haqqında” fəslində Persiyanı tibb dərmanlarının mükəmməl ölkəsi adlandırır (Cambridge 2006, 586). J.Çardinin verdiyi digər maraqlı bir məlumat isə budur ki, o, Xorasan əyalətində qumda insan bədənlərinin qorunmasını və onlardan tibbi istifadə üçün mumya hazırlanaraq satıldığını, belə bədənlərə Farsistan əyalətində Abin adlı yaşayış məskənindən uzaq olmayan bir mağarada da rast gəldiyini qeyd etmişdir. Fikrimizcə, bu məlumat həqiqətə uyğun deyil, çünki digər səyyahların bu haqda heç bir qeydi yoxdur. O, daha sonra davam edərək yazır ki, türk və fars dillərində mumiya balzam tərkibli yumuşaq rütubətli maddəyə deyilir, bu balzam Lar əyalətində böyük bir mağaradan çıxarılır və sınıqlar üçün çox faydalı hesab olunur (Pinkerton 1811, 182). Bu son məlumatı alman həkim və səyyahı Engelbert Kempfer də təsdiq edir. O, əsərində bu mövzuya ayrıca başlıq ayırmış və bu haqda ətraflı yazmışdır (Kaempfer 1712, 516). O, bu mumiyanın həm daxili, həm də xarici zədələr üçün istifadə edildiyini qeyd edir

və bunun fir və yaraların, sınıqlar və hündür yerlərdən qəza ilə yıxılmalar nəticəsində əmələ gələn digər zədələrin müalicəsi, qan laxtasının həll edilməsi üçün çox effektiv cərrahi balzam olduğunu yazır (Kaempfer 1712, 521).

Lar əyalətindəki balzam haqqında Streys də bəhs edir və bu balzamin burada dünyanın ən güclü padzəhəri kimi tanındığını deyir, baxmayaraq ki, özü bununla razı deyil (Morrison 1684, 347).

Bütün bunlardan görmək olar ki, bu dövrdə əczaçılığa dair çox sambalı əsərlər yazılmış, yeni dərmanlar ixtira edilmişdir. Səfəvi həkimləri mümkün olan hər şeydən: bitkilərdən, minerallardan, müxtəlif canlıların daxilindən çıxarılan daşlardan, heyvanlardan dərman əldə etməyi bacarırdılar.

Cərrahiyyə

Tibbin digər sahəsi olan cərrahiyyədən bəhs edərkən bunu demək istərdik ki, bu dövrə dair istər yerli mənbələrə, istərsə də səyahətnamələrə baxdıqda biz dərmanla müalicə etmənin daha öndə olduğunu görə bilərik, nəinki cərrahiyyənin. Bunun digər səbəbi isə budur ki, mənbələrdə cərrahiyyə ilə bağlı məlumatlar çox azdır. İngilis həkim J.Frayer Səfəvilərin cərrahiyyəsini bəyənmiş və qeyd etmişdir ki, onların qanunu cəsəd üzərində istintaq aparmağı onlara qadağan edir. Buna görə onlar tamamilə antik anatomistlərin dediklərinə əsaslanırlar və heç də özlərini bu sahədə zəif görmürlər (Frayer 1698, s. 377). Baxmayaraq ki, Frayer tibbi yaxşı bilirdi, ancaq biz onun fikri ilə razılaşa bilmərik. Bunun isə səbəbi həmin dövrdə Həkim Məhəmmədin qələmə aldığı “*Təzkirəyi-kamiliyyə*” əsəridir. Əsərin müəllifi haqqında məlumat çox azdır. Bu aydındır ki, o, Persiyada doğulmuş və gəncliyində Osmanlı imperiyasına mühacirət edərək Osmanlı ordusunda tibb zabiti kimi xidmət etmişdir. O, Osmanlı ordusunun uğursuzluqla nəticələnmiş Bağdad yürüşlərinin ən azı birində iştirak etmişdir. Sonradan o, Persiyaya geri dönərək yazdığı kitabını şaha həsr etmişdir (https://www.researchgate.net/publication/322156041_Hakim_Mohammad_A_Persian_Military_Surgeon_in_Safavid_Era_1501-1736_CE). Bu kitabın yazılma səbəbi yaralanma və zədələnmə haqqında izahlı kitabın olmaması idi. Həkim Məhəmməd bu kitabı çoxlu sayda tibbi kitabları, məhdud saylı cərrahiyyə haqqında əlyazmaları oxumaq və öz təcrübəsini birləşdirməklə yazmışdır. O, kitabında 30-dan çox cərrah və müəllifdən sitat gətirmişdir. O, Osmanlı Ordusunda fəaliyyət göstərən həkimlərin siyahısında bir neçə Persiyalı cərrahın da adını yazmışdır. Bu, Səfəvi dövründə burada cərrahiyyənin güclü inkişafını və persiyalı cərrahların başqa ölkələrdə fəaliyyət göstərməsini sübut edir. Həkim Məhəmməd əvvəlcə ümumi təcrübədən, yara və zədələnmələrdən və təcrübə üsullardan incəlikləri ilə yazmışdır. Həkim Məhəmməd qarın boşluğu və bağırsağ yaralarının, bağırsağ deşikləri tikişlərinin qarışqa

dişləmələri ilə müalicə olunmasından kitabının iki yerində bəhs etmişdir. O, həmçinin qeyd edir ki, belə yarası olan xəstələr bir neçə gün yeməkdən və su içməkdən yayınmalıdır. Daha sonra o, əsərinin 2-ci fəslində xroniki dəri xəstəliyinin iynələrlə müalicəsini təsvir edir. O, xərçəng şişləri üçün köməkçi cərrahiyyədən bəhs etmiş və digər hissədə zədələnmiş şəxsin yeməklərini göstərmişdir. O, həmçinin ilan, əqrəb, həşərat sancmalarından, heyvan dişləməsindən olan yaraları, quduzluğun əlamətini və müalicəsini də təsvir etmişdir. Daha sonra isə o, çıxıq və yarımçıxıqları, bir neçə sınıq növünü də təsvir etmişdir. Kitabın son hissəsində isə o, anesteziyanın 5 fərqli növü haqqında məlumat vermişdir

(https://www.researchgate.net/publication/322156041_Hakim_Mohammad_A_Persian_Military_Surgeon_in_Safavid_Era_1501-1736_CE). Gördüyümüz kimi, Həkim Məhəmməd cərrahiyyəni çox gözəl bilmişdir. Çox güman ki, o, Osmanlı Ordusunda cərrah kimi xidmət göstərdiyi üçün onlardan da bir sıra üsullar öyrənmiş, şəxsi təcrübəsini zənginləşdirmiş və o dövr üçün belə mükəmməl bir kitab qələmə almışdır. Bu əsərdə Həkim Məhəmməd, həmçinin cərrahlar üçün çoxlu sayda etik qaydalar və vacib praktiki əsaslar təqdim etmişdir. Kitabının 3-cü cildində o, cərrahların Tanrıya və peyğəmbərə inanmalı olduğunu, cərrah xəstəni təhlükədə olsa belə qorxutmamalı, ancaq onun vəziyyəti haqqında məlumatı yaxınları ilə bölüşməlidir. Xəstələr yüksək-tavanlı otaqda saxlanılmalı və təmiz paltar geyinməli, həmçinin ziyarətləri məhdud olmalıdır. O, həmçinin cərrahların çiçək xəstəliyi, cüzam, qançır və qoxulu xora kimi yoluxucu xəstəliklərdən qorunmasını da vurğulamışdır. Yaralara baxarkən vacib deyilsə, onlara toxunmamağı məsləhət görür. Onun təklif etdiyi maraqlı şeylərdən biri də cərrah əlcəkləridir. Qoyun xayasının dərisindən və nazik gümüş qatından hazırlanmış əlcəkləri məsləhət görür. Bu cərrahiyyə tarixində cərrah əlcəkləri haqqında ən ilk məlumatlardan biri sayıla bilər (https://www.researchgate.net/publication/322156041_Hakim_Mohammad_A_Persian_Military_Surgeon_in_Safavid_Era_1501-1736_CE). Bütün bunlar Səfəvi cərrahlarının cərrahiyyəni, gigiyenik qaydaları və tibbi etikanı necə yüksək dərəcədə bildiklərinin sübutudur.

Baytarlıq

Tibbin digər sahələrində olduğu kimi, baytarlığın da tarixi Azərbaycan torpaqlarında, İran və İraqda dərin tarixi kökləri var idi. Eyni ilə Səfəvi dövründə də baytarlıq elmi tibbin digər sahələrində olduğu kimi daha da inkişaf etmişdir. Əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi Səfəvi dövründə də baytarlıq haqqında kitablar yazılmışdır. Həsən bəy Rumluya əsasən demək olar ki, Muslähəddin Məhəmməd Lari (?-1571) baytarlıq haqqında traktat yazmışdır.

Dövrün qeydə alınmış digər alimi Molla Möhsün Fayz Kaşanidir ki, “*Vəsfül-kayl*”, yəni “Atların təsviri” əsərini yazmışdır. Şah I Təhmasibin dövründə Şəfi tərəfindən qələmə alınmış “Do fərəsnamə”də pterigi və kvitor (atların ayaq sümüklərində infeksiya - V.F) kimi at xəstəlikləri qeyd olunmuşdur. Şah I Abbasın dövründə Məhəmməd Təqi Təbrizi Damirinin “*Həyatül-heyvanat*” əsərinin “*Kavasül-heyvanat*” adı altında fars dilinə tərcümə etmişdir. Digər Səfəvi şahı II Abbasın əmri ilə Nizaməddin Əhməd “*Mezmare daneş*” əsərini qələmə almışdır. Bu əsər atların təliminə və at xəstəlikləri simptomları və müalicəsinə həsr olunmuşdur (<http://www.iranicaonline.org/articles/dam-pezeski-veterinary-medicine>). Əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi, Səfəvilər dövründə də baytarlıq və maldarlıq məsələləri əmirələməra, şikarçıbaşı və saray müfəttişlərinin əsas məsuliyyəti idi. Çoxlu sayda baytar xəstə heyvanları klinika və ya sahələrdə müalicə edirdilər. Dördayaqlıların vəziyyətinə nəzarət üçün baytarlıq təşkilatı fəaliyyət göstərirdi. Onlar atların və digər ev heyvanlarının tövlələrini və çoxalmalarını yoxlayırdılar. Şarden və Mirzə Samiyə əsasən müfəttişlər dəvə və atların sağlamlıqlarına diqqət yetirirdilər. Xüsusi məmurlar heyvan cəsədlərini tədqiq edirdilər ki, ölüm səbəbini üzə çıxarsınlar (Helaine 2008, 2191). Haşimi, Saffi, Nizam əl-Din Əhməd, Mohbəli xan Xas, Məcdəddin bin Məhəmməd Şafi, Abdullah xan Bahadır, Ərəb Nəcəfi və b. dövrün məşhur baytarları idi (Helaine 2008, 2192). Gördüyümüz kimi Səfəvi sülaləsi sahib olduqları heyvanlara, xüsusən atlara böyük qayğı ilə yanaşıblar. Təsadüfi deyil ki, yazılan baytarlıq əsərlərinin böyük çoxluğu atlar haqqındadır.

Nəticə

Bu araşdırma qismən də olsa Səfəvi dövrü tibb elmini işıqlandıra bilmək üçün aparılmışdır. Bunun üçün bir sıra tarixşünaslıq əsərlərindən, Avropa səyyahlarının əsərlərindən istifadə olunmuşdur. Bu mənbələrdən gördüyümüz kimi bu dövrdə tibb, əczaçılıq yüksək səviyyədə inkişaf etmiş, həm müalicə, həm də əczaçılığa dair çoxlu sayda əsər qələmə alınmışdır. Həkim Məhəmmədə və onun “Təzkirəyi-kamilyyə” əsəri haqqında yazılmış məqalədən isə bu dövrdə cərrahiyyənin necə yüksək səviyyədə inkişaf etdiyini gördük. Burada, həmçinin Səfəvi həkimlərinin xarici ölkələrdə - Osmanlı imperiyasında, Böyük Moğol imperiyasında, Orta Asiyada da fəaliyyət göstərmələri haqqında az da olsa məlumat verməyə çalışmışıq. Məqalədən gördüyümüz kimi, Səfəvi təbiblərinin yazdığı əsərlər uzun müddət Avropada da istifadə edilmişdir. Bununla da bu qənaətə gələ bilərik ki, Səfəvi təbibləri təkcə öz ölkələrinin deyil, xarici ölkələrin də tibb elminin inkişafına böyük töhfə vermişlər.

ƏDƏBİYYAT

Herbert T. (1634). *A Description of the Persian monarchy/ Now being the oriental Indies/* London, Printed by William Stansby and Jacob Bloome.

Elgood C. (1951) (2010). *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate: From the Earliest Times Until the Year A.D. 1932.* Cambridge University Press.

F.Alakbarli. E.Hajiyeva. (2008). “Tuhfat Al-Muminin” (1669 Ad) By Muhammad Mumin As An Important Source On Traditional Islamic Medicine/ *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine.*

Helaine Selin (2008). *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* Springer Science & Business Media.

<http://www.iranicaonline.org/articles/dam-pezeski-veterinary-medicine> (11.11.2011).

<http://www.iranicaonline.org/articles/drugs> (01.12.2011).

<http://www.iranicaonline.org/articles/emad-al-din-mahmud> (13.12.2011).

https://www.researchgate.net/publication/322156041_Hakim_Mohammad_A_Persian_Military_Surgeon_in_Safavid_Era_1501-1736_CE (Dekabr, 2017).

Phillips J. (1678). *The six voyages of John Baptista Tavernier.* London.

Fryer J. (1698). *A new account of East-India and Persia, in eight letters (Nine years travels 1672-1681).* London.

Pinkerton J. (1811). *A general collection of the best and most interesting voyages and travels in all parts of the world, Volume IX.* London, Straban and Preston Printers-street.

Kaempfer E. (1712). *Amoenitatum exoticarum politico-physico-mediciarum fasciculi V. Lemgoviae.*

Əliyarlı S. (2009). “Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci illərə qədər)”. Bakı Çırağ” (II nəşr),

THE CAMBRIDGE HISTORY OF IRAN IN SEVEN VOLUMES, Volume 6, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2006

Morrison J. (1684). *The Voiages and Travels of John Struys through İtaly, Greece, Muscovy, Tartray, Media, Persia, East İndia, Japan and other countries in Europe, Africa and Asia.* London.

The voyages and travells of the ambassadors sent by Frederick, Duke of Holstein, to the great Duke of Muscovy and the King of Persia.: Begun in the year M. DC. XXXIII. and finish'd in M. DC. XXXIX. Containing a compleat

history of Muscovy, Tartary, Persia, and other adjacent countries. With several publick transactions reaching near the present times; in VII books. London, 1669

Фарид Алекберли, История медицины в Азербайджане (V тыс. до н.э.— середина XIX в н.э.), "Elm".History & Heritage Website.10.11.2006. <http://www.alakbarli.aamh.az/index.files/13.htm> (10.11.2006).

Вахаб Фаталиев

МЕДИЦИНСКАЯ НАУКА В СЕФЕВИДСКОМ ПЕРИОДЕ (XVI-XVII В.)

В статье рассматривается медицинская наука и практика периода Сефевидов XVI-XVII века на основании заметок европейских путешественников. Наряду с заметками путешественников, в целях анализа автор использовал некоторые источники и исследования. Статья содержит информацию о развитии медицинской науки и практики, многих природных средствах, используемых в лечебных целях, в этот период. На основании исследованных материалов можно увидеть высокий уровень развития медицинской науки на территории государства Сефевидов. Благодаря многочисленным трудам врачей Сефевидов в этот период, предоставлению в этих трудах информации о лекарственных средствах и способах их использования, методах эффективного использования этих лекарств в лечении смертельных заболеваний, мы приобретаем глубокие знания о медицинской науке того периода. Добавив к этому заметки путешественников, посещавших государство Сефевидов в различных целях, мы можем и дальше развивать наши знания медицинской науки того периода.

Записки путешественников дают нам много подробной информации, не только показывают восхищение, но и критикуют медицинскую науку периода Сефевидов. Именно благодаря запискам путешественников, мы узнаем, что различные источники воды использовались в государстве Сефевидов в качестве лечебных средств, фармацевтические продукты, изготовленные здесь, были высококачественными и даже экспортировались в Европу, кроме того, мы видим, что Сефевидские врачи все еще изучали анатомию из трудов Галиена и Ибн Сины, не проводилось никаких новых исследований в этой области, и хирургия не была развита на высоком уровне. Мы также получаем информацию о наиболее распространенных заболеваниях за этот период, как из местных, так и из

зарубежных источников. Адам Олеари даже упомянул, какое заболевание в каком регионе было наиболее распространенным.

Ключевые слова: Период Сефевидов, медицина, хирургия, фармакология, заболевания.

Vahab Fataliyev

MEDICAL SCIENCE IN THE SAFAVID PERIOD (16-17th CENTURIES)

ABSTRACT

The article deals with Safavid period medical science and practice described by European travelers who visited the territory of the Safavid Empire in the 17th century. Along with traveler's records, the author used several articles and books for analysis. The article provides information about the development of the medical science and practice, many natural things used as a medicine in that period. Based on the studied materials, it is possible to see the high level of development of medical science in the territory of the Safavids. Thanks to the numerous works written by Safavid physicians during this period, the medicines we encountered in these works, methods of their preparation and their effective use in the treatment of diseases considered deadly at that time, we can acquire thorough knowledge about the medical science of that period. Moreover, considering the notes of travelers who visited the Safavid state for various purposes, we can further develop our knowledge of the medical science of that period. Travelers provide us with a lot of detailed information, show their admiration for Safavid medical science as well as their critical views. Thanks to the travelogues, we learn that various water sources were used in the Safavid state as a means of treatment, the pharmaceutical products made here were of high quality and even transported to Europe. It also reveals that Safavid physicians still learned anatomy from Galien and Ibn Sina as there was no new research in this field, and surgery was not well developed. We also get information about the most common diseases during this period, based on both local and foreign sources. Adam Oleari even mentioned prevalent diseases according to regions.

Keywords: Safavid period, medicine, surgery, pharmacology, diseases

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. E.A.Əzizova

OSMANLI DÜŞÜNCE VE BİLİM HAYATINDA ŞİRVANİLERİN ROLÜ

XVI-XVIII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Bir Ulema Ailesi – Sadreddinzâdeler

Halide Memmedova,

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

İslam ve Türk Felsefesi Bölümü

Doktora Öğrencisi

khalidafeyzi@hotmail.com

ÖZET

XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı devletinde faaliyet göstermiş ulema ailelerinden olan Sadreddinzâdeler, yaşadıkları dönemde âlimler, müderrisler, kazaskerler, şeyhülislamlar yetiştirmiş statü sahibi bir aile olarak bilinmektedir. Bu ailede Muhammed Emin ibn Sadreddin Mollazâde eş-Şirvânî tarafından başlatılan ilim irfan geleneği oğlu Muhammed Emin Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve onun oğulları, torunları (Ruhullah Mehmed Efendi, Nimetullah Efendi, Feyzullah ibn Muhammed Emin, Sâdık ibn Feyzullah ibn Muhammed Emin el-Konstantînî eş-Şirvânî, Mektûbî Abdurrahman Efendi, Kassâm Mehmed Efendi, Telhîsi Mustafa Efendi) tarafından devam ettirilmiştir.

Türkiye’de yukarıda ismi geçen âlimlerden bazıları hakkında kıymetli çalışmalar bulunmakla birlikte birçoğunun hayatı ve eserleri hakkında ciddi anlamda bir araştırma yapılmamıştır. Bununla beraber Sadreddinzâde nisbesi ile anılan alimlerin isminin geçtiği bazı çalışmalar incelendiği zaman söz konusu alimler hakkındaki bilgilerin birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Bu durum, Sadreddinzâdeler’den bazıları hakkında doğru malumatların elde edilmesinin önüne geçerek konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacılar için sorun teşkil etmektedir. Meydana gelen bu soruna çözüm teşkil etmesi açısından ele aldığımız bu makale, XVI-XVIII. Yüzyıl Osmanlı ilim hayatında önemli yere sahip olan, devletin çeşitli yerlerinde Sadreddinzâde nisbesi ile faaliyet göstermiş Şirvan asıllı âlimlerin bir kısmının kronolojik sıra ile hayat ve eserlerini konu edinmektedir. Makalenin konuyla ilgili bundan önce yapılan çalışmalarda boşlukları dolduracağını ve bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: *Azerbaycan, řirvan, řirvânî, Sadreddinzâde, Osmanlı.*

Giriř

XIII. Yüzyılın sonlarından XIV. Yüzyılın ortalarına kadar Azerbaycan, özellikle payitaht Tebriz Yakın ve Orta Doęu'da ilim, sanat ve kültür merkezi olarak bilinmekteydi. İlimin tüm sahalarında (astronomi, riyaziyat, edebiyat, dil, tıp, tarih, sanat, musiki, mimarlık) gelişim gözlenen bu yüzyıllarda, Azerbaycan ve Yakın Doęu'nun ilim ve sanat adamları Tebriz'de toplanarak kıymetli eserler ortaya koymaktaydı (Onullahi 1982, 168; Piriyeu 2003, 281). Azerbaycanlı ilim adamları, Nasıruddîn Tûsî, İmâdeddîn Nesîmî, Muhammed Nahçıvanî, Fazlullah Neîmî, Abdulkâdir Maraęî, Sefieddîn Urmevî ve daha birçok âlimin eserleri Yakın ve Orta Doęu'da felsefe, edebiyat, musiki ve dięer alanlarda yazılmış örneklerdendir (Gasımov 2008, 193). XIV. Yüzyılın başlarında dünyanın farklı bölgelerinden Tebriz'e gelen kültür sahibi diplomatik temsilcilerin buradaki ilmi inkiřafa verdikleri katkılar da önem arz etmektedir (Jahn 1980, 61).

Azerbaycan'ın bu dönemdeki konumu birçok devlet gibi Osmanlı devletini de ilgilendirmiřtir. İlim ve ilim adamlarına kıymet veren Osmanlı sultanları Azerbaycan bölgesinden ilim adamlarının getirilerek Osmanlı'nın çeřitli yerlerine yerleřtirilip burada ilmi faaliyetlerde bulunmalarını saęlamıřtır (Dedeyev, Küçükdaę 2019, 71; Smirnov 1891, 458). Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 1481) İstanbul'u ilim ve bilim merkezi haline getirme isteęi üzerine birçok âlim devletin imkânları ile payitahta davet edilmekteydi. Bu řahıslar arasında Azerbaycanlı âlimler de bulunmaktaydı. Fatih'in bařlattıęı bu ilim ve bilim seferberlięi kendisinden sonraki yüzyıllarda da devam ettirilmeye çalıřılmıřtır. Bunun neticesinde Osmanlı – Azerbaycan arasındaki ilim, sanat ve kültür iliřkilerinin XV-XVI. Yüzyıllarda geliřtięi görölmektedir. Bunlara ilaveten XVI. Yüzyılda Safevî devletinin kuruluđu üzerine Azerbaycan'da tutunamayan Sünnî âlimler Osmanlı topraklarına göç etmiřtir. Bunlar arasında mutasavvıflar, müderrisler, tabipler (Adıvar 1982, 53), řairler (Araslı 1958, 46; Musalı 2009, 15) ve daha birçok ilim, sanat erbabı vardır. Ayrıca Sultan Selim'in Çaldıran savařından sonra Tebriz'den birçok řair ve sanatkârı kendisi ile beraber İstanbul'a götürdüęü belirtilmektedir. Kaynaklarda Osmanlı sarayında komđu ölkelerden getirilen sanatkârların, řairlerin, âlimlerin isimlerinin olduęu listelerin tertip edildięi ve bu insanlardan bařta payitaht olmak üzere, devletin çeřitli bölgelerinde istifade edildięi belirtilmektedir. (Efendiyev 1961, 119; Gasımov 2008, 244; Hüseyinli 2015, 752; Dedeyev,

379) Aynı şekilde bu dönemde Osmanlı'dan Azerbaycan'a eğitim amaçlı giden ilim adamları ve şairler de bulunmaktaydı.¹

Azerbaycan coğrafyasından Osmanlı Devleti'ne kendi isteği ile ilim tahsil etmek için gelen veya Osmanlı sultanları tarafından davet edilen âlimler sırasında Şirvan'dan olan ve “Şirvânî” nisbesi ile ilmi faaliyetlerde bulunan şahıslar da bulunmaktaydı. Söz konusu kimselerin ilmi faaliyetlerine geçmeden önce doğup yetiştiği bölgeyi, burada mevcut olan ilim ve kültür ortamını tanımakta fayda vardır.

Orta Çağ'da Bir İlim Merkezi Olarak “Şirvan” – Şirvan İlimler Akademisi

Şirvan (Şervan, Sirvan) isimli bölgenin varlığı milattan önceye dayanmaktadır. Halk etimolojisinde “Şirler Diyarı”, “Şirler Meskeni” olarak da adlandırılmıştır. Hâlihazırda Azerbaycan'da mevcut olmuş tarihi bir vilayet olarak bilinse de uzun bir süre devlet olarak varlığını sürdürmüştür. XI. Yüzyıla kadar Doğu'nun mühim devletlerinden biri olmuştur. Arap tarihçilerinden el-Mesûdî² (ö. 345/956) X. Yüzyılda Şirvan hakkında geniş bir ülke olarak bahsetmektedir (Mehreliyev 2011, 5). Şirvan vilayetinin sınırları istilalar sonucunda sık sık değişime maruz kalsa da Orta Çağ'da Hazar denizinin batı kıyısında, Kür nehrinin doğusunda bulunan, Eski Kafkas Albaniyası'nın veya Erken Orta Çağ Arran bölgesinin bir parçası olarak kabul edilen vilayet olarak bilinmekteydi. Şimdiki Şirvan bölgesine gelince buraya, Salyan, Şeki, Bakü, Guba, Derbend, Tebersaran, Küre, Samur ilçesi ve İlisu'nun güney kısmı dahildir (Aşurbeyli 2006, 18; Bakıhanov 1951, 13-14).

Sasaniler döneminde Azerbaycan'ın büyük şehirlerinden biri olan Şirvan, VII. Yüzyılda Şirvanşahlar devletinin terkibine katılmış, merkezi Şemahi şehri ilan edilmiştir. Bu dönemde Şirvan'ın toprakları genişlemiştir. XX. Yüzyılın sonlarına kadar önce Osmanlı, daha sonra Rusya'nın hâkimiyeti altına giren Şirvan, 1991 yılında yeniden Azerbaycan Cumhuriyeti'nin toprağı olmuştur (Aydın 2010, 204).

XI-XII. Yüzyıllarda Şirvan şahları I. Menûçihir ve Feriburzlar ilmin inkişafına hususi önem vermiştir. Bu dönemde Şirvan bilim, sanat ve edebiyat merkezi olarak bilinmekteydi (Aşurbeyli 2006, 257). XII. Yüzyılda Kafieddin Ömer b. Osman eş-Şirvânî (ö. 545/1151) tarafından Şirvan İlimler Akademisi kurulmuştur. Bu akademi astronomi, riyaziyyat, felsefe, kimya, tıp, ilaçbilim,

¹ Geniş bilgi için bkz. Dedeyev, “15-16. Yüzyıllar Azerbaycan – Osmanlı Kültürel İlişkilerinde Mühim Rol Oynayan Bazı Şairler”, ss. 379-390.

² El-Mesûdî – *Mürücu'z-zehab* isimli eseriyle meşhur, X. Yüzyıl tarih ve coğrafya âlimi, seyyah.

dilcilik, resim, musiki, inřaat, hukuk ve mantık ilimlerinin geliřmesinde mühim rol oynamıřtır. Kafieddin eř-řirvânî bu ilimleri ihtisaslara göre sınıflandırarak öncelikle İlm-i db (içtimai ilimler) ve Dru'l-ulum (tabiat ilimleri) merkezlerini kurdu. Daha sonra bu merkezleri geniřleterek, řirvan İlimler Akademisini çok yönlü merkez haline getirdi. Bu akademide altı âlimin rehberlik ettięi altı řube bulunmaktaydı (Mehreliyev 2011, 76-77):

1. Astronomi ve Riyaziyat Merkezi
2. Tıp ve İlabilim Merkezi
3. Felsefe, Mantık ve Hukuk Merkezi
4. Musikinařlık ve Heykeltırařlık Merkezi
5. Harp ve Devlet Kuruculuęu İلمي Merkezi
6. Dil, Edebiyat ve Pedagoji Merkezi

Bu merkezlerde řirvan'da doęup büyümüř veya soyu řirvan'dan gelen çeřitli alanlarda mütehasıs olan řirvânî nisbeli birçok âlim faaliyet göstermekteydi. Bu řahıslardan birçoęu Arap lkelerinde, İnan'da, Pakistan'da, Türkiye'de, Rusya'da ve b. lkelerde "řirvânî" nisbesini kullanarak ilmi faaliyetlerde bulunmaktaydı. řirvan İlimler akademisine Azerbaycan'ın farklı bölgelerinden olmakla beraber farklı lkelerden ilim tahsil etmek için gelen řahıslar da mevcut idi (Mehreliyev 2011, 77-79).

Osmanlı'da řirvanlı Bir Ulema Ailesi – Sadreddinzâdeler

Osmanlı Devleti'nde kuruluş döneminden yıkılıř dönemine kadar harici devletlerden gelen birçok âlim bulunmuř, onlardan devletin çeřitli yerlerinde istifade edilmiřtir. Bu âlimler arasında řirvan'dan gelen veya řirvan asıllı olan, "řirvânî" nisbesini kullanarak ilmi faaliyetlerde bulunanların sayısı az deęildir. Özellikle Safevî devletinin hkimiyete gelmesi ile Sünnî limlerin Osmanlı devletine g etmelerinin bu sayının artmasında önemli etkisi vardır. Bu řahıslar yalnızca kendi faaliyetleri ile deęil, kendilerinden sonra faydalı nesiller yetiřtirerek Osmanlı devletine katkıda bulunmuřlardır. Osmanlı'da çeřitli alanlarda faydalı olan řirvânî nisbeli řahısların birçoęu birbirileriyle aile baęlarına sahiptir. İleride göreceęimiz üzere bunun en iyi rneęi XVIII. Yüzyıl Osmanlı devletinin önemli ulema ailesi olan Sadreddinzdelerdir.

"Sadreddinzâde", Muhammed Emin ibn Sadreddin eř-řirvânî'nin oęullarına denmiřtir. Bu nesilden birçok müderris, kazasker, molla ve řeyhl-islam yetiřmiřtir. Bu lakabı kullanan zatların ismi řu řekilde sıralanabilir: Mehmed Emin Efendi (. 1627), Nimetullah Efendi (. 1653), Mehmed Efendi (. 1656), Feyzullah Efendi (. 1657), Ruhullah Mehmed Efendi (.

1660), Sadık Mehmed Efendi (ö. 1709), Abdülhay Efendi (ö. 1720), Mahmud Efendi (ö. 1721), Nimetullah Mehmed Efendi (ö. 1731/1732), Mustafa Efendi (ö. 1736), Kassâm Mehmed Efendi (ö. 1744), Abdurrahman Efendi (ö. 1747), Nurullah Mehmed Efendi (ö. 1766/1767), Yahyâ Efendi (ö. 1767/1768), Zeynelâbîdin Mehmed Efendi (ö. 1747), Cemileddin Mehmed Efendi (ö. 1778), Muhtar Ahmed Efendi (ö. 1785), Muhtar Mehmed Efendi (ö. 1785), Nurullah Efendi (ö.1795/796), Atâullah Efendi (ö. 1814), Sadreddin Mehmed Efendi (ö. 1815), Abdullah Efendi (ö. 1853). Abdurrahman Efendi ve Mehmed Efendi'den “Mektûbîzâdeler”¹ (Süreyyâ 1996, 1080) ve “Kassâmzâdeler”² (Süreyyâ 1996, 876) diye iki kol ayrılmıştır (Süreyyâ 1996, 1426). Bu ailenin kurucusu Muhammed Emin ibn Sadreddin Mollazâde eş-Şîrvânî'dir. Yaşadığı dönemde âlim bir zât, nüfuz sahibi bir kimse olarak tanınmıştır. Bazı eserlerde hem kendisi hem de oğlunun “Mollazâde”³ (Cihan 2013, 231) lakabı ile anıldığı görülmektedir. Kaynaklarda âlimin kıymetli eserlerinin bulunduğu belirtilmekte beraber, bunlardan sadece *El-Hikmetü'l-Müteâliye* isimli eseri zikredilmektedir (Bursalı, 1972, 395; Mehreliyev 2011, 66).

Muhammed Emin eş-Şîrvânî, XV-XVI. Yüzyıl meşhur âlim ve mutasavvıflarından olup Şeyhü'r-Reis adlandırılan Muhammed Emin ibn Sadreddin Mollazâde Şîrvânî'nin (Ağdaşi) oğludur. (Mehreliyev 2011, 66). Sadreddinzâde eş-Şîrvânî olarak da bilinmektedir. Sadru'l-Mille ve'd-Din ismiyle de anıldığı eserleri mevcuttur (Çelik 1995-1997, 212). Muhammed Emin Sadredinzâde eş-Şîrvânî'nin ilk eğitimi ile babası meşgul olmuş, kelim, mantık, tefsir, hadis gibi medreselerde okutulan dersleri babasından tahsil etmiştir. İlim irfan konusunda Şîrvânî'nin de babası gibi yetenekli bir dersiâm olduğu belirtilmektedir (Nevîzâde 1268, 712; Süreyyâ 1996, 472; Karahan 1962, 8; Mehreliyev 2011, 66).

Doğup büyüdüğü bölge olan Şirvan, Safevî devletinin hâkimiyeti altına girince, Muhammed Emin eş-Şîrvânî, burada karşılaştığı baskılar yüzünden ailesi ve bazı arkadaşları ile beraber öncelikle Halep'e, daha sonra Diyarbakır'a göç etmek zorunda kalmıştır. Burada Diyarbakır valisi olan Nasuh Paşa'nın muallimliğini yapmış, Hüsrev Paşa Medresesi'nde müderris olarak faaliyet göstermiştir. Daha sonra kendisinin nimetler cenneti olarak adlandırdığı İstanbul'a göç eden Şîrvânî, ömrünün sonuna kadar burada çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra İstanbul kadılığında emekli olmuştur. Kaynaklarda Şîrvânî'nin İstanbul'da ulemanın ve özellikle Sultan I.

¹ “Mektûbîzâde”- Sadreddinzâdelerden Abdurrahman Efendi'nin oğulları bu lakapla meşhurdur.

² “Kassâmzâdeler”- Sadreddinzâdelerden Mehmed Efendi'nin oğulları bu lakapla meşhurdur.

³ Muhammed Emin Şîrvânî “Mollazade” lakabı ile anıldığını *Nebzetun Mine'd-Dekâik ve Zübdetun Mine'l-Hakâik* isimli eserinde kendisi belirtmektedir.

Ahmed'in (ö. 1617) takdirini kazandıđı belirtilmektedir. řırvânî, 1627 yılında vefat etmiş, kendi vasiyetine esasen Üsküdar'da defnedilmiştir (Çelebî 1941-1943, 192-1358; Nevîzâde 1268, 712; Karahan 1962, 8-13). Kaynaklarda üç ođlunun olduđundan bahsedilmektedir. Haklarında ileride bilgi vereceđimiz bu řahıslar, Ruhullah Mehmed Efendi, Nimetullah Efendi ve Feyzullah Efendi'dir (Süreyyâ 1996, 472).

Muhammed Emin eř-řırvânî tefsir, hadis, fıkıh, kelam, akaid, mantık ve diđer alanlara dair telif, talik, řerh, hařıye tarzında yazdıđı eserleri ile Osmanlı düşünce hayatında önemli bir yer edinmiş, kendisinden sonra gelen nesillere ufuk açıcı bilgiler miras bırakmıştır. Âlimin eserleri řu şekilde sıralanabilir: Tefsir, hadis ve fıkıh alanına dair yazdıđı; *Hâřiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, *Tefsîru sûret'l-Feth*, *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*, *Tefsîru sûreti Yâsîn*, *İ'râbu-Âyeti'l-kürsî*, *Tefsîrü'l-Âyeti'l-kürsî*¹ (Nesirov 2011, 278), *Resâ'il*, *Hâřiye alâ cüzi'n-Nebe min Tefsîri'l-Beyzâvî*, *Risâle fi'l-hadîs*, *Risâle fi'l-ibâde*, kelam ve akaide dair yazdıđı; *řerhu Kavâidi'l-akâid li'l-Gazzâlî*, *Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd*, *Risâle fi mes'eleti'l-imân*, *Hâřiye alâ dibâceti řerhi'd-Devvânî ale'l-Akâid*, *Risâle fi iřkâli kevnî'l-vahdeh fi Kelimeti'ş-şehâdeh*, *Tercümânü'l-ümem*, mantık sahasına dair yazdıđı; *řerh alâ Ciheti'l-vahde li'l-Fenârî*, *Hâřiye alâ Hâřiyeti'l-Halhâlî ale't-Tehzib*, *Hâřiye alâ Hâřiyeti's-suğrâ li's-Seyyid*, *Hâřiye alâ řerhi İsâgucî li-Hüsâmiddîn*, *Tâ'lika alâ Hâřiyeti's-Seyyid ale'ş-şemsıyye* ve diđer konularda yazdıđı; *Hâřiye ale'l-Mutavvel*, *Risâle li-halli mes'eleti'd-dâ'ireti'l-Hindıyye*, *řerhu'l-Beyteyni'l-meşhûreteyn*, *el-Fevâ'idü'l-Hâkaniyye* (Karahan 1962, 10-14; Nesirov 2011, 277-278; Altıntaş 2010, 208-209).

Görüldüğü üzere Muhammed Emin eř-řırvânî, birçok ilme dair bilgilere vakıf olmakla birlikte arařtırmalarını da geniş tutmuş, çeřitli alanlarda eserler ortaya koymuş bir âlimdir. Yařadıđı dönemde Osmanlı devletinde fakih, müfessir, mütekellim, dinler tarihçisi ve filolog olarak tanınmış, aklî ve naklî ilimler konusunda önder olarak kabul edilmiştir (Süreyyâ 1996, 472). Medreselerde verdiđi derslerden birçok talebe faydalanıp kendisini yetiřtirdiđi gibi ulemadan olan kimseler de řırvânî'nin bilgisinden istifade edip kendisini geliřtirmiştir. Âlimin *řerh alâ Ciheti'l-vahde* gibi bazı eserleri uzun yıllar medreselerde derslik olarak okutulmuştur (Nesirov 2011, 278). Âlimin elli üç bilim konusunun tanıtıldıđı *el-Fevâ'idü'l-Hâkaniyye* (*el-Fevâidu'l-Hâkaniyye el-Ahmediyye Hâniyye*, *el-Fevâidu'l-Hâkaniyye li Ahmed Mücniyye*, *el-Fevâidu'l-Hâkaniyye el-Ahmed Haniyye*) isimli bilimler ansiklopedisi âlimin ilimleri kavramadaki maharetinin bariz örneđidir. Bu eser âlimin yařadıđı

¹ Muhammed Emin řırvânî'nin bu tefsirinin nadir nüshalarından biri Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Osmanlı döneminde mevcut olan bilim ve düşünce hayatının tasviri açısından önemlidir (Cihan 2013, 231). Şirvânî'nin eserlerinin tamamı tek tek göz önünde bulundurulduğunda kendisinden önceki geleneklere hâkim ve bu geleneklerin başarılı takipçisi bir âlim karşımıza çıkmaktadır (Karahan 1962, 14). Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin eserlerinin el yazma nüshaları Türkiye'nin İstanbul, Ankara, Konya, Manisa, Balıkesir, Amasya, Kastamonu gibi şehirlerinde bulunan kütüphanelerde mevcuttur. Şirvânî'nin hayatı ve *Tercümânü'l-ümem* isimli eseri hakkında Türkiye'de ilk çalışma Abdülkadir Karahan tarafından yapılmıştır. Bunun dışında günümüzde âlimin ilmi faaliyetlerinin, eserlerinin bir kısmı hakkında değerli çalışmalar yapılmıştır.¹

Muhammed Emin Şirvânî'nin oğlu Ruhullah Mehmed Efendi Sadreddinzâde eş-Şirvânî Osmanlı devletinde müderrislik ve mollalık yapmıştır. Aynı zamanda 1659-1660 yıllarında İstanbul kadılığı görevini yapmıştır. Beylikçi Vecdî Efendi ve Konya Abazası Mehmed ağa ile alana duyduğu heves sebebiyle müneccimlik üzerine yazışmalarda bulunmuştur. 1660 yılında 60 yaşında vefat etmiş, Üsküdar'da defnedilmiştir. Yaşadığı dönemde Ruhî mahlasıyla şiirler yazdığı ve bir *Divan*'ının olduğu bilinmektedir. Âlim Fındıklı camisine

¹ Muhammed Emin Şirvânî ile ilgili Türkiye'de yapılmış çalışmalar: Karahan, Abdülkadir, *İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem*, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Yayınları: 3, İstanbul, 1962; Fiğlalı, Ethem Ruhi, "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1981, c. 24, ss. 249-276; a. mlf, "Tercümânü'l-ümem", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1981, c. 24, ss. 277-335; Yaka, Eyüp, "Fethullah ibn Sadreddîn eş-Şirvânî'nin (ö. 1036/1626) İbadet Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, sy. 8, ss. 79-95; Çelik, Ömer, "Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî'nin Hayatı ve Fetih Süresi Tefsirinin Tahkiki", Yüksek Lisans Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 1992; a. mlf, "Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1995-1997, sy. 13-14-15, ss. 211-217; Cihan, Ahmet Kamil, "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri ile İlgili Eseri: El-Fevâidü'l-Hâkaniyye", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. 6, sy. 4, ss. 229-243; Cihan, Taher, Arsan, "Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî Tahkiki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik" *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. 2, sy. 4, ss. 57-102; Arıcı, Müstakim, "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Klasik Yayınları, 2015, ss. 333-335; Alper, Hülya, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şarihi Olarak Sadreddin eş-Şirvânî ve Şerhu Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 21, ss. 59-80; Yalın, Salih, "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2013/1, sy. 24, ss. 9-30; Maden, Şükrü, "Sadreddinzâde Şirvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, İsar Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 357-390.

eczâ-yı şerife vakfetmiştir. Oğulları Mehmed Efendi (ö. 1656) ve Mahmud Efendi'dir (ö. 1721) (Süreyyâ 1996, 1400).

Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin bir diğeri oğlu Nimetullah Efendi hakkında pek bilgi bulunmamakla beraber, kendisinin Osmanlı devletinde mevaliden olduđu belirtilmektedir. Âlim birçok belde gezip görmüş, 1653 yılında 70 yaşında vefat etmiştir (Süreyyâ 1996, 1256).

XVII. Yüzyıl Osmanlı ulemasından olan bir diğeri Şirvanlı âlim Fezullah ibn Muhammed Emin Sadreddinzâde eş-Şirvânî'dir. 1657 yılında İstanbul'da vefat etmiş, Üsküdar'da babası Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin yanında defnedilmiştir. Kaynaklarda şeyhülislâm Sâdık Efendi'nin onun oğlundan bahsedilmektedir. Yaşadığı dönemde İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. Kaynaklarda âlimin şairlik kabiliyetinden de bahsedilmektedir (Süreyyâ 1996, 532-533).

Burada bir hususu belirtmekte fayda vardır. Makale boyunca ele adlığımız Şirvanlı müellifler hakkında yapılmış bazı çalışmalarda âlimlerin ismi babalarının veya oğullarının ismi veya lakabı ile karıştırılmıştır. Bu da bu konularda araştırma yapan birinin söz konusu çalışmalara başvuru yaptıklarında kafa karışıklığına uğramalarına sebep olabilir ki bu olasıdır. Bu, esasen söz konusu âlimlerin isimleri, lakapları hakkında temel kaynaklarda verilen malumatlarda da farklılıklar olması sebebiyledir. Örneğin Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin oğlu Fezullah eş-Şirvânî'nin ismi *Silkü'Dürer*'de¹ Ruhullah, *Sicill-i Osmanî*'de² Fezullah olarak kaydedilmiştir. Elnur Nesirov Ankara Milli Kütüphanesinde bulunan *Risâle fî Beyân-i Hikmeti Hâliki'l-Cinn ve'l-İns* isimli Türkçe yazılmış eserin bu âlime ait olduğunu, isminin ise Fethullah ibn Muhammed Emin ibn Sadreddin eş-Şirvânî olduğunu belirtmiştir (Nesirov 2011, 278). Bu nedenle âlimin ismini Fethullah olarak kaydetmiştir. Bu hususta kafa karışıklığına düşmemek ve yanlış malumat vermemek için söz konusu âlimlerin aile silsilesine bakmanın doğru olacağını düşünmekteyiz. *Sicil-i Osmanî* bunun için iyi bir kaynak oluşturmaktadır.

XVII. Yüzyılda Osmanlı devletinde faaliyet göstermiş bir diğeri âlim, Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin talebelerinden biri ve aynı zamanda torunu olan Allame Sâdık ibn Fezullah ibn Muhammed Emin el-Konstantînî eş-Şirvânî'dir. 1630 yılında İstanbul'da doğması sebebiyle Konstantînî, ailesinin Şirvan'dan olması sebebiyle Şirvânî nisbesi ile anılmıştır. İlk tahsilini babası ve dedesinden almıştır. Daha sonra İstanbul'un çeşitli medreselerinde müder-

¹ *Silkü'd-Dürer*- Muhammed Halil el-Murâdî'nin (ö. 1791) XVIII. Yüzyıl tanınmış kişilerine dair eseri.

² *Sicill-i Osmanî*- Mehmed Süreyyâ'nın (ö. 1909) Osmanlı dönemi ünlü şahsiyetlerinin biyografilerini içeren eseri.

rislik yapan kıymetli müderrislerden ders almıştır. Tahsilini bitirdikten sonra buradaki medreselerin birinde müderrislik yapmağa başlamıştır. Bir müddet müderrislik yaptıktan sonra sırayla Mısır, İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği vazifelerini icra etmiştir. Sultan II. Ahmed ve Sultan III. Ahmed tarafından iki kere Osmanlı devleti şeyhülislamlığına tayin olmuştur. Yaşlanınca kendi isteği ile emekliğe ayrılmıştır. Kaynaklarda kendisinden fazıl ve sâlih insan olarak bahsedilen âlim, aynı zamanda âlim, edip, muhterem ve üç dil bilen şairdir. Sadık ibn Feyzullah eş-Şirvânî 1709 yılında vefat ederek İstanbul'da, Fındıklı camisinin karşısında defnedilmiştir. Mektûbî Abdurrahman Efendi, Kassâm Mehmed Efendi ve Telhîsi Mustafa Efendi isimli üç oğlunun olduğu kaydedilmiştir (Süreyyâ 1996, 1422; Nesirov 2011, 278-279). Fakih, müfessir ve aynı zamanda şair olan Sadık ibn Feyzullah eş-Şirvânî yaşadığı dönemde kıymetli eserler kaleme almıştır. Bu eserler basılmamış olup bazılarının ismi şu şekilde sıralanabilir: *Risâle-i Akâid*, *Risâle fî beyâni innen-Nübüvveti efdalü minel-Velâyeti*, *Risâle fî beyâni aksami'z-Zikir*, *Risâle-i Mucize fî beyâni'l-Musafaha*, *Risâle-i Merğûbe fî't-Tasavvuf*, *Risâle fî't-Tasliye ve't-Tarziye*, *Risâle fî beyâni fazileti'z-Zikri'l-Hafiyi ale'l-Cehrî*, *Risâle fî isbati's-Sani*, *Risâle-i Müntehabe min İğaseti'l-Lehfan fî Mekâyidi's-Şeytan*, *Risâle-i Nefyü's-Şirketi* (Bursalı 1972, 440).

Muhammed Emin Mollazâde eş-Şirvânî ile başlayan ilim, irfan geleneği Sâdik ibn Feyzullah eş-Şirvânî ve oğulları tarafından devam ettirilmiştir. Oğullarından biri olan Mektûbî Abdurrahman Efendi de ataları gibi Osmanlı'nın çeşitli medreselerinde uzun süre müderrislik yapmıştır. Ayrıca mektûbî fetvâ olan Abdurrahman eş-Şirvânî kendisinden sonra "Mektûbîzâde" adlı yeni bir kolun ortaya çıkmasına, oğullarının bu lakapla anılmasına sebep olmuştur. Kendisi sırayla Yenişehir (1722), Şam ve Mekke (1729/30) mollalığı görevini üstlenmiştir. Ardından 1731 yılında İstanbul kadısı olmuş, bir sene boyunca bu görevi sürdürmüştür. 1738 yılında Kastamonu'ya gönderilmiş, kendisine Anadolu payeliyi verilmiştir. 1174 yılında vefat etmiş, Fındıklı camisinde defnedilmiştir. Kaynaklarda dört oğlunun olduğundan bahsedilmektedir: Zeynelâbidîn Mehmed Efendi (Süreyyâ 1996, 1712), Yahya Efendi (Süreyyâ 1996, 1674), Mehmed Sadeddin Efendi (Süreyyâ 1996, 1415) ve Mehmed Nurullah Efendi (Süreyyâ 1996, 1278).

Sâdik ibn Feyzullah eş-Şirvânî'nin bir diğer oğlu olan Kassâm Mehmed Efendi Sadreddinzâde eş-Şirvânî de senelerce müderrislik yapmıştır. Ayrıca kassâm-ı askerî olan Mehmed Efendi kendisi ve oğulları bu lakapla anılmıştır. Aynı zamanda Mahrec, Şam ve Medine'de mollalık görevini yapmış, daha sonra İstanbul payeliyini almıştır. 1744 yılında vefat etmiş, Üsküdar'da Misikinler'de defnedilmiştir (Süreyyâ 1996, 1006).

Telhîsi Mustafa Efendi de müderrislik ve mollalık yapmış bir Osmanlı âlimidir. Uzun süre müderrislik yapmış, Üsküdar ve Filibe mollası olmuştur. Manisa, Diyarbakır, Üsküdar ve Filibe kadılığını yapmıştır. 1736 yılında vefat etmiş Üsküdar'da Miskinler'de defnedilmiştir (Süreyyâ 1996, 1175). Âlimin 1711 yılında yazmağa başlayıp ölümüne kadar günlük hadiseleri kaydettiği bir günlüğü mevcuttur. Kendisi hakkında çok az bilgi bulunan bu günlükte âlimin görüştüğü kimseler, yaptığı ziyaretler hakkında bilgiler bulunmakla beraber genelde günü gününe devlet hadiseleri, günlük yaşamdaki değişikliklerden bahsedilmektedir. Günlüğe yaptığı görevler ile ilgili notlar düşen âlim buraya 1712 yılında Manisa kadılığına tayini hakkında bilgiyi de kaydetmiştir (Erünsal 2015, 43-44). Telhîsi Mustafa Efendi'nin günlüğüne bir asır sonra (1819/1820) Sâdık isimli bir zat tarafından yorum ve ilaveler yapılmıştır. Bu günlük üzerine günümüzde Selim Karahasanoğlu tarafından bir çalışma yapılmıştır.¹

Aynı dönemde yaşamış, aralarında aile bağı olmayan Şirvanlı âlimlerin de bir birleriyle ilim irfan konusunda ilişkilerinin bulunduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Örneğin kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda Muhammed Emin eş-Şirvânî ile Allame Abdürrahim eş-Şirvânî arasında hoca – talebe ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Allame Abdürrahim eş-Şirvânî XVI-XVII. Yüzyıl Osmanlı âlimlerindedir. Âlim Şirvan'da doğmuş, 1615 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Abdürrahim eş-Şirvânî'nin bize malum olan eserleri şu şekilde sıralanabilir: *Risale fi'l-Mantık*, *Haşiye alâ Şerhi Adab-i Mes'ûdi*, *Haşiye alâ Şerhi Metalîu'l-Envar* (Bursalı 1972, 259; Nesirov 2011, 277; Tekin 2019, 139).

Abdürrahim eş-Şirvânî'nin torunlarından biri olan Nurullah ibn Muhammed Refi ibn Abdürrahim eş-Şirvânî de XVII. Yüzyıl Osmanlı ulemasındandır. Sultan İbrahim (ö. 1648) ve Sultan IV. Mehmed'in (ö. 1687) hâkimiyet yılları sırasında yaşamıştır. Yaşadığı dönemde fakih, muhaddis ve mütekellim olarak tanınmıştır. Bursa medreselerinde müderrislik yapan âlim, kıymetli eserlerin müellifidir: *Ta'likat Envârü't-Tenzil ale'l-Beyzâvi*, *Şerhu Telhîsu'l-Miftâh fi'l-Meanî ve'l-Beyân*, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*. Âlimin Hâkî² isimli bir Yahudi rahibini İslâm'ı kabul etmesi, Müslüman olmasına vesile olması ve bu meseleler ile ilgili yaptıkları dinî münazaraları ihtiva eden *Risâle-yi Mahsûsa* isimli bir risalesi de mevcuttur. Nurullah Şirvânî 1655 yılında Bursa'da vefat

¹ Karahasanoğlu, Selim, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhîsi Mustafa Efendi'nin Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

² Hâkî Muhammed Efendi – İstanbul'da bir rahip iken İslâm dinini kabul etmiş ve Arabî ilimler hususunda kendisini geliştirerek devrin âlimleri arasına katılmıştır. 1667 yılında vefat etmiştir.

etmiş, Ali Paşa Camii avlusunda defnedilmiştir (Bursalı 1972, 415-416; Nesirov 2011, 276-280). Nurullah eş-Şirvânî'nin oğlu Nureddinzâde Ubeydullah Efendî'dir. Yaşadığı dönemde müderrislik yapmış bu zât, 1700 yılında vefat etmiştir (Süreyyâ 1996, 1277).

Abdürrahim eş-Şirvânî ve ailesinin yaptıkları görevler ve yazdıkları eserler ile Osmanlı bilim ve düşünce hayatına önemli katkıları olmuştur. Bu makalenin konusunun Sadreddinzâde olması sebebiyle Abdürrahim eş-Şirvânî ve ailesinin faaliyetleri ileride bir başka çalışmanın konusu olabilir.

Sonuç

Osmanlı devleti kuruluş döneminden yıkılış dönemine kadar geçen altı asırlık sürede birçok medeniyetten gelen ilim irfan sahibi kimselere ev sahipliği etmiş, onlara faaliyetlerini devam ettirmeleri için gerekli ortamı yaratmış, devletin çeşitli yerlerinde onlardan istifade etmeye çalışmıştır. Bu elverişli ortama dünyanın farklı yerlerinden kendi istekleri ile gelen ilim adamları olduğu gibi Osmanlı sultanları tarafında özellikle getirilen veya kendi ülkelerinde siyasi nedenlerden, baskılardan dolayı göç etmek zorunda kalan âlimlerin Osmanlı devletine sığındığı bilinmektedir. Bu âlimler arasında Şirvan bölgesinden gelip buraya yerleşmiş ve kısa sürede buradaki ilmi ortama alışmış kimseler de vardır. Osmanlı'ya ailesi ile birlikte gelenler veya daha sonra aile sahibi olanlar kendi evlatlarını da ilim irfan yolunda büyütmüş, böylece yıllarca silsile şeklinde bu ilim irfan geleneğini birbirine ötüren köklü ulema aileleri ortaya çıkmıştır. Osmanlı'da kıymetli eserler vermiş, devletin çeşitli bölgelerinde görevler almış ulema ailelerinden biri de Sadreddinzâde ailesidir. Makale boyunca ele aldığımız âlimler Sadreddinzâde lakabı ile meşhur olup Şirvânî nisbesini kullanarak ilmi faaliyetlerde bulunmuş şahıslardır. Bu şahıslardan bazıları, özellikle Muhammed Emin Sadreddin Şirvânî ve eserleri hakkında Türkiye'de kıymetli çalışmalar yapılmıştır. Bununla beraber diğer âlimlerin birçoğunun hayatı ve yazdıkları eserler hakkında çalışma bulunmamaktadır. Hatta bazı çalışmalarda Şirvânî nisbesini kullanan bu âlimlerin isimleri ve haklarındaki bilgiler birbirine karıştırılmaktadır. Bu nedenle biz, bu makalede Sadreddinzâde ailesinin bireylerinin bir kısmı ve eserleri hakkında kronolojik olarak bilgi vermeye çalıştık. Söz konusu âlimlerin eserleri Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde bulunmakta olup müstakil çalışmalara konu olmayı beklemektedir.

KAYNAKLAR

- Adivar A.A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Alper H. (2012). XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şarihi Olarak Sadreddin eş-Şirvânî ve Şerhu Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (21), (59-80).
- Altıntaş R. (2010). Şirvânî, Sadreddinzade. *DİA*, 39, (208-209).
- Araslı H. (1958). *Büyük Azerbaycan Şairi Füzuli*. Bakü: Azerbaycan Uşag ve Gençler Neşriyatı.
- Arıcı M. (2015). “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî”. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, (s.333-335). içinde Klasik Yayınları.
- Aşurbeyli S. (2006). *Şirvanşahlar Dövleti*. Bakü: Avrasiya Press.
- Aydın M. (2010). “Şirvan”. *DİA*, 39, (204-206).
- Bakıhanov A.A. (1951). *Gülüstan-i İrem*. Bakü: Azerbaycan SSC İlimler Akademisi Neşriyatı.
- Bilal Dedeyev, Y.K. (2019). “Osmanlı Devleti’nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabaği”. *Türk Tarih Kurumu Belleten*, LXXXIII (296), (71-94).
- Bursalı M.T. (1972). *Osmanlı Müellifleri* (Cilt 1). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Cihan Ahmet Kamil, T. A. (2016). Mehmed Emin eş-Şirvânî’nin Meâd ile İlgili Risâle fi Tahkiki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik. *Nazarıyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Arařtırmaları Dergisi*, 2(4), (57-102).
- Cihan A.K. (2013). “Şirvânî’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri ile İlgili Eseri: El-Fevâidü'l-Hâkaniyye”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(4), (230-243).
- Çelebî, K. (1941-1943). *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kitâb ve'l-fünûn* (Cilt 1-2). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Çelik Ö. (1992). Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî’nin Hayatı ve Fetih Süresi Tefsirinin Tahkiki. *Çelik*, “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-ŞirYüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik Ö. (1995-1997). “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî’nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(13-14-15), (211-217).
- Dedeyev B. (tarih yok). “15-16. Yüzyıllar Azerbaycan – Osmanlı Kültürel İlişkilerinde Mühim Rol Oynayan Bazı Şairler”. *Journal of Azerbaijani Studies*, (379-390).
- Efendiyev O. (1961). *Obrazovanie Azerbaycanskovo Gosudarstva Sefevidov v Naçale XVI Veka*. Bakü: İzdatelstvo Akademii Nauk Azerbaycanskoy SSR.
- Erünsal İ. E. (2015). Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi ve Cerîdesi. *Yedikuta*(87), (43-44).

Fıġlalı E.R. (1981). İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, (249-276).

Fıġlalı E.R. (1981). Tercümânü'l-ümem. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, (277-335).

Gasımov K. (2008). *Orta Esrlerde Azerbaycan Medeniyeti*. Bakü: Aspoligraf Neşriyatı.

Hüseyinli Z. (2015). "Osmanlı İstanbul'unda Safevi Edipleri". *Osmanlı İstanbul'u III: III Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri*, (749-760).

Jahn K. (1980). "Tebriz: Doġu ile Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi". (ç. İ. Aka, Dü.) *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 13 (24), (59-77).

Karahan A. (1962). *İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Yayınları: 3.

Karahasanoġlu S. (2013). *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi'nin Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. İş Bankası Kültür Yayınları.

Maden Ş. (2019). Sadreddinzâde Şirvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir* içinde İstanbul: İsar Yayınları. (s. 357-390).

Mehreliev E.G. (2011). *Şirvaniler* (Cilt 3). Bakü: Elm – istehsalat MMC.

Musalı V. (2009). *Osmanlı Tezkirelerinde Azerbaycan Şairleri*. Bakü: Elyazmalar İnstitutu.

Nesirov E. (2011). *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbaycanlı Alimler*. Bakü: Nurlar Neşriyyatı.

Nevîzâde A. (1268). *Zeyl-i Şakâik*. İstanbul.

Onullahi S. (1982). *XIII-XVII. Esrlerde Tebriz Şehrinin Tarihi*. Bakü: Elm Neşriyatı.

Piriyev V. (2003). *Azerbaycan XIII-XIV. Esrlerde*. Bakü: Nurlan Neşriyatı.

Smirnov V.D. (1891). Oçerk İstorii Tureçkoy Literatürü. A. İ. V. F. Korşa (Dü.) içinde, *Vı Vseobşaya İstoriya Literatürü*. St. Petersburg.

Süreyyâ M. (1996). *Sicill-i Osmanî* (Cilt 1-5). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 30.

Tekin K. (2019). Osmanlı Dönemi Bilim Felsefesinin Mahiyeti ve Kaynakları: Abdürrahim Şirvanî'nin Cihet-i Vahde Risalesi. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. içinde İstanbul: Mahya Yayıncılık.

Yaka E. (2002). Fethullah ibn Sadreddîn eş-Şirvânî'nin (ö. 1036/1626) İbadet Risalesi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*(8), (79-95).

Yalın S. (2013/1). Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset. (24), (9-30).

Xalidə Məmmədova

**OSMANLI DÜŞÜNCƏ VƏ ELM HƏYATINDA
ŞİRVANILƏRİN ROLU
XVI-XVIII əsrlərdə Osmanlı dövlətində bir üləma ailəsi –
Sədrəddinzadələr**

XÜLASƏ

XVI – XVIII əsrlərdə Osmanlı dövlətində fəaliyyət göstərmiş üləma ailələrindən biri olan Sədrəddinzadələr yaşadıkları dövrdə alimlər, müdərrislər, qaziəsgərlər, şeyxülislamıar yetişdirmiş, nüfuz sahibi ailə olaraq tanınmışdır. Bu ailədə Məhəmməd Əmin ibn Sədrəddin Mollazadə əş-Şirvani tərəfindən başladılan elm-irfan ənənəsi oğlu Məhəmməd Əmin Sədrəddinzadə əş-Şirvani və onun oğulları, nəvələri (Ruhullah Mehmed Əfəndi, Nemətullah Əfəndi, Feyzullah ibn Məhəmməd Əmin, Sadiq ibn Feyzullah ibn Məhəmməd Əmin əl-Konstantini əş-Şirvani, Məktubi Əbdurrəhman Əfəndi, Qəssam Mehmed Əfəndi, Təlxisi Mustafa Əfəndi) tərəfindən davam etdirilmişdir.

Türkiyədə yuxarıda adları keçən alimlərin bəziləri haqqında dəyərli çalışmaları mövcud olsa da, bu şəxslərin bir çoxunun həyatı və əsərləri barədə ciddi şəkildə araşdırma aparılmamışdır. Bununla yanaşı, Sədrəddinzadə nisbəsi ilə anılan alimlərin adlarının keçdiyi bəzi tədqiqatlar təhlil edildiyi zaman, həmin şəxslər haqqındakı məlumatların bir-birinə qarışdırıldığı müşahidə olunur. Bu hal Sədrəddinzadələrin bəziləri haqqında düzgün məlumatların əldə edilməsinin önünə keçərək, mövzu ilə bağlı araşdırma apararı tədqiqatçılar üçün elmi problem təşkil etməkdədir. Meydana gələn bu problemin həllinin mahiyyətində araşdırdığımız bu məqalə XVI – XVIII əsrlərdə Osmanlı dövlətinin elm həyatında mühüm yerə sahib olan, dövlətin müxtəlif sahələrində Sədrəddinzadə nisbəsi ilə fəaliyyət göstərmiş, əslən Şirvandan olan alimlərdən bəzilərinin xronoloji ardıcılıq ilə həyat və əsərləri barədə məlumatları ehtiva etməkdədir. Məqalənin mövzu ilə bağlı bundan əvvəl aparılan araşdırmalardakı boşluqları dolduracağını və bundansonrakı tədqiqatlara töhfə verəcəyini düşünürük.

Açar sözlər: Azərbaycan, Şirvan, Şirvani, Sədrəddinzadə, Osmanlı.

Халида Мамедова

РОЛЬ ШИРВАНИ В МЫШЛЕНИИ И НАУЧНОЙ ЖИЗНИ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

**Садрадинзаде – семья богословов в Османском государстве
в XVI-XVIII веках**

РЕЗЮМЕ

Садрадинзаде, одна из семей богословов, проживавшая в Османской империи на протяжении XVI-XVIII веков, была известна, как престижная семья, воспитавшая ученых, мудеррисов, казаскеров, шейхуль-исламов того времени. Традиция науки-ирфана, основа которой была заложена Мухаммедом Амином ибн Садрадин Моллазаде аш-Ширвани в этой семье, была продолжена его сыном Мухаммедом Амином Садрадинзаде аш-Ширвани и его сыновьями, внуками (Рухулла Мехмет Эфенди, Наметулла Эфенди, Фейзулла ибн Мухаммед Амин, Садиг ибн Фейзуллах ибн Мухаммед Амин аль-Константини аш-Ширвани, Мактуби Абдурахман Эфенди, Гассам Мехмет Эфенди, Тальхиси Мустафа Эфенди).

Хотя, в Турции имеются ценные труды о некоторых из ученых, упомянутых выше, отсутствуют детальные исследования о жизни и трудах многих из них. Наряду с этим, в ходе некоторых исследований, в которых упомянуты имена ученых с псевдонимом Садрадинзаде, наблюдается путаница в сведениях об этих лицах. Это, в свою очередь, создает научную проблему для исследователей, которые изучают эту тему, и препятствует получению достоверных сведений о некоторых из Садрадинзаде. Эта статья, в которой изучается разрешение этой проблемы, в хронологическом порядке охватывает сведения о жизни и трудах некоторых ученых родом из Ширвана, занимающих особое место в научной жизни Османского государства в XVI-XVIII веках, и действующих в различных сферах государства с псевдонимом Садрадинзаде. Мы считаем, что статья заполнит пробелы в некоторых ранее проводимых в связи с этой темой исследованиях, и внесет неоценимый вклад в дальнейшие исследования.

Ключевые слова: *Азербайджан, Ширван, Ширвани, Садрадинзаде, Османская империя.*

Khalida Mammadova

SHIRVANIS' ROLE IN THE OTTOMAN THINKING AND SCIENCE
Sadraddinzades, an ulema dynasty in the 17th and 18th
centuries Ottoman state

ABSTRACT

Sadraddinzades, one of the scholar dynasties that lived in the Ottoman empire in the 16-18th centuries, was prominent and raised scholars, mudarrises (teachers), qazis (war veterans), sheikhs in their times. The enlightenment tradition started by Muhammad Amin ibn Sadraddin Mollazade al-Shirwani, was maintained by his son Muhammad Amin Sadraddinzade al-Shirvani and his sons and grandchildren's (Rohullah Mehmed Efendi, Nimetullah Efendi, Feyzullah ibn Muhammad Amin, Sadik ibn Feyzullah ibn Muhammad al-Konstantini al-Shirwani, Mektubi Abdurrahman Efendi, Kassam Mehmed Efendi, Telhisi Mustafa Efendi).

Although there are significant studies in Turkey about some of the scholars mentioned above, the lives and works of many of them have not been researched substantially. Nevertheless, during the analysis of the studies that mention the name of Sadraddinzade, it is revealed that these people have been mixed up with one another. This situation is a major obstacle for researchers working on this subject that hinders the collection of accurate information about Sadraddinzades. This article provides chronologically organized information about the life and works of several scholars from Shirvan, who had a significant place in the scholarly life of the Ottoman state in the 16-18th centuries, worked in various fields of the state and were originally from Shirvan. We hope that this article will the deficiencies in previous studies on the subject and contribute to future research.

Keywords: *Azerbaijan, Shirvan, Shirvani, Sadraddinzade, Ottoman*

Çapa tövsiyə etdi t.f.d. R.Ə.Mustafa

MÜRİDİZM HƏRƏKATI VƏ ONUN GÜCLƏNMƏSİNDƏ İMAM ŞAMİLİN ROLU

*Rəşad Cabarov,
Bakı Dövlət Universiteti
Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının doktorantı,
Azərbaycan tarixi kafedrasının müəllimi
oguz.azercell@mail.ru*

XÜLASƏ

Rusiya Qafqazı işğal etməyə başladığında, Şimali Qafqazda bir mübarizə yaşandı. Bu, tarixə müridizm hərəkatı kimi düşdü. Müridizm, ümumiyyətlə, Şeyx Mənsurun rəhbərliyi altında Rusiya işğalına qarşı əsas müqavimət ideologiyası kimi tarixə düşdü. Dağıstan və Çeçenistan dağlıları müridizm bayrağı altında birləşə bildilər. Beləliklə, müridizmin Qafqaz xalqlarının rus işğalına qarşı mübarizəsində, eyni zamanda, yerli xalqların konsolidasiyasında əhəmiyyətli rol oynadığını söyləyə bilərik. Bu hadisə tarixə Qafqaz xalqlarının ruslara qarşı İslam düşüncələri ətrafında birləşməsi müqabilində müqavimət hərəkatı kimi düşdü. Sözügedən mübarizə, bütün zülmərə baxmayaraq, Qafqaz xalqlarının şüuruna və dinlərinin qorunmasına müsbət təsir etdi.

Hərəkatın ən önəmli şəxsiyyətlərindən biri İmam Şamil idi. İmam Şamil cəsarətli, güclü, təhsilli, həqiqi bir insan iradəsi və cəsarət modeli nümunəsidir. Dağıstan və Çeçenistanın kiçik xalqlarını bir dövlətdə birləşdirən tarixi şəxsiyyətdir. O, uzun illər müstəqilliyini və azadlığını müdafiə edərək mübarizə apardı.

Şeyx Şamilin mübarizəsinin davamlılığını və genişlənməsini bir sıra amillər şərtləndirirdi. İlk növbədə, Rusiyanın bölgəni işğal edərkən zaman-zaman qətlialmlara imza atması, həmçinin xalqların milli-mənəvi dəyərlərinə qarşı apardığı siyasət Şeyx Şamilin fəaliyyət arealını genişləndirdi. Şeyx Şamilin müridizmin genişlənməsində rolu bundan ibarət oldu ki, onun fəaliyyətində kütlələri konsolidasiya etmək üçün zəmin məhz müridizm ideyaları idi. Bu ideyaların yayılması ilə həm insanlar ideoloji olaraq mübarizəyə qoşulur, həm də sistemli şəkildə müqavimət hərəkatında yer alırdılar. Müridizm, eyni zamanda, Şimali Qafqaz, o cümlədən də qismən Cənubi Qafqazın müsəlman xalqları arasında etnik və tayfa ziddiyyətlərinin zəifləməsinə ciddi şəkildə təsir edirdi. Bunu İmam Şamilin naiblərinin bir çox milləti təmsil etməsində görmək mümkündür.

Bütün bu aspektləri qeyd etməklə müridizm hərəkatında Şeyx Şamilin liderlik dövrünün elmi maraq kəsb etdiyi aydın olur.

Açar sözlər: müridizm, nəqşbəndiyyə, mürid, Şimali Qafqaz, sufi təriqətləri, dağlılar.

Giriş

Müridizm hərəkatının yaranmasının zəmini

Rusiyanın Qafqaz ərazilərini ilhaq etməsinin nəticəsi bu yerlərdə qədim zamanlardan bəri yaşamış çoxsaylı xalqların siyasi kölələşdirilməsi idi. Bu, xalqların şiddətli müqavimətinin meydana çıxmasına səbəb oldu. İşğalçılarla azadlıq mübarizələrinin gərgin münasibətləri və aktiv düşmənçilik dövrü “Qafqaz müharibəsi” adlanır. Bu müharibədə Qafqaz xalqlarının birlikdə rus işğalına qarşı toparlanmasına zəmin olan ideoloji-dini hərəkat müridizm oldu. Müridizm Qafqazdakı Rusiya hakimiyyəti üçün təhlükə yaratdı, çünki kafirlərə qarşı müqəddəs bir müharibəyə çağırırdı, Qafqaz əhalisini rüslərə qarşı birləşdirdi. Müridizmi İslamın dini cərəyanı kimi dərinədən araşdıran alimlər müharibədə bu dini cərəyanın tərəfdarlarının dirəniş ruhunun təbii olduğunu vurğuladılar. Qafqaz xalqlarının müridizmə xüsusi sədaqəti, işğalçılara qarşı mübarizədə qorxmazlıqlarından danışmağa imkan verdi.

Şimali Qafqaz xalqlarının müridizm bayrağı altında işğalçılara qarşı mübarizəsinin öyrənilməsi olduqca aktualdır. Bununla həm hərbi-siyasi, həm də mədəni-ruhani müqavimətin səbəblərini aşkar etmək mümkündür. Müridizm, nəinki Şimali Qafqazla məhdudlaşdı, hətta Azərbaycanda da rus işğalına qarşı mübarizəyə, xüsusilə ölkənin şimal və şimal-qərb rayonlarına ciddi təsir etdi. Hərəkat istər Rusiya, istər Qafqaz, istərsə də xarici müəlliflər tərəfindən diqqət cəlb etmişdir. Təbii ki, onların məsələlərə yanaşmasına siyasi, milli və dini həssaslıqları da təsir etmişdir.

1. Müridizm hərəkatının inkişafının birinci mərhələsinə icmalı baxış

Şərqi ölkələrində hər hansı bir prosesə və ya hadisəyə etiraz çox vaxt dini zəminlər üzərində bərqərar olurdu. Rusiyanın Qafqazı işğal etməyə başlaması ilə Şimali Qafqazda da mübarizə hərəkatı başlandı. Bu hərəkat tarixə müridizm adı ilə daxil oldu. XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərində Qafqazın işğalına başlayan ruslar mütəşəkkil təsəvvüf müqavimət hərəkatı ilə qarşılaşdılar (Temizkan 2009, 165). Bu sosial-siyasi və dini reallıq Çar dövründəki rus və sovet tarixçilərinin diqqətini cəlb etmişdi. Çar dövründəki

mühüm tarixçilər Dubrovin və Potto bu hadisəni Qafqazdakı münaqişələri müsəlmanlar və xristianlar arasında dini qarşıdurma kimi qiymətləndirirdilər (Дубровин 2002, 532).

Əslində, müridizm Müsəlman dünyasında yeni bir fenomen deyildi, Şərqdə əsrlərboyu mövcud idi. Yüzminlərlə adamın eyni fikirdə birləşməsinə səbəb olan amilləri araşdırmaq həm siyasi-tarixi məsələdir, həm də dinin siyasi və hərbişdirilmiş hərəkatlara təsiri rolunun araşdırılması baxımından mühüm əhəmiyyətə malikdir.

XIX əsrin 30-cu illərində kəskin sinfi və milli ziddiyyətlər şəraitində Dağıstan və Çeçenistan dağlıları müridizmin bayrağı altında geniş kütlələri birləşdirə bildilər. Dağıstanın fərqli qəbilələrini bir güc şəklində birləşdirmək, rus hakimiyyətinə qarşı çıxa bilmək üçün dinin təsiri və xüsusilə sufi təriqətlərinin təlimi onun əsasını təşkil edirdi.

İslami sufi ənənəsində mürid, ilk növbədə, özünü şəriət qanununa, İslama həsr etmiş bir şəxsdir (Akmaz Ahmed 1994, 140). Bundan başqa, Rusiyanın Qafqazı işğal etməsi prosesində müridlər, həm də həmin işğala qarşı döyüşən qabaqcıllar idilər. Onlara görə müridləri, həmçinin din döyüşçüsü də hesab etmək olardı (Akmaz 1997). Müridizm hərəkatı iştirakçılarının əksəriyyəti azad kəndlilər idilər. Bu insanların bəziləri müridizmin onları azad edəcəyini və rusları Qafqazdan çıxaracaqlarına inanırdılar.

Rusiya üçün "Qafqaz məsələsi" həm xarici, həm də daxili siyasət kontekstində mühüm yer tuturdu və birbaşa "Şərq məsələsi" ilə əlaqəli idi (Дероев 2001, 159). Tarixi bir retrospektivdə cənub sərhədləri üçün mübarizə aparan Rusiya dövləti "Qafqaz problemi"nin həllini yalnız dağlı xalqları ilə deyil, həm də Türkiyə və İranla beynəlxalq siyasət çərçivəsində görürdü.

Gürcüstanda 1816-cı ildən və Qafqazda bütün qoşunların komandanı olan A.P.Yermolov dağlıları yalnız silah gücü ilə tabe etməyin zəruriliyini ifadə edirdi və nəticədə, dağlı xalqlarına qarşı təcridcən mübarizəyə başlamağa qərar verildi (Русские на Кавказе 2004, 13). İmperiyanın şiddət və zorakılıq tətbiq etməsi Qafqazda müridizmin inkişafına təkən verdi.

Ümumiyyətlə, müridizm hələ XVIII əsrin 80-ci illərində Şeyx Mənsurun başçılığı ilə rus işğalına müqavimətin əsas ideologiyası kimi tarixə daxil oldu. Şeyx Mənsur Aldı kəndindən bir çeçen idi, onun əsl adı isə Uşurma idi. Şeyx Mənsur (Uşurma), ilk olaraq, dini adətlərdən təmizlənmək şüarı ilə ortaya çıxmışdı. Uşurma insanların sərvət və zadəganlığından asılı olmayaraq, Allah qarşısında bərabər olduğunu iddia edirdi. Maraqlısı odur ki, bəzi sovet tarixçiləri belə onu inqilabçı hesab edirdilər. Mənsurun İslam təlimləri, şübhəsiz ki, yerli ruhanilərin geniş təbəqələrinin əhval-ruhiyyəsini və düşüncələrini əks etdirirdi, xalq kütlələrinə yaxın idi. Onun fəaliyyətinin ilkin dövründə təbliğatı-

nın əsas məzmunu İslamın əxlaqi və etik münasibətlərinə ciddi şəkildə riayət etmək üçün şəriət normalarına tabe olmaq və adət-ənənə qanunlarının müəyyən şərtlərindən imtina edilməsi üçün mənəvi üstünlük çağırışı idi. Qafqaz müharibəsinin ilk tarixçilərindən olan V. A. Potto yazırdı: "1785-ci ildə Qafqazda Şeyx Mənsur adı ilə tanınan, yarısıyasi, yarısını Məhəmmədi doktrinasının başlanğıcını qoyan, müsəlman Qafqaz dünyasını Xristianlıq və Rusiyaya qarşı siddətli müqavimətə təşviq edən bir şəxs meydana çıxdı" (Потто 1994, 134).

Çərkəz və dağıstanlılar arasında yayılmaqda olan Mənsur hərəkatı tezliklə Şimali Qafqazın hər tərəfinə yayıldı.

İkinci Rusiya-türkiyə müharibəsi dövründə 1787-1791-ci illərdə – Mənsur və onun köməyinə gələn türklər ilə mübarizə Rusiya imperiyasına çox problemlər yaratdı. General Germanın 30 sentyabr 1790-cı ildə Kuban sahilində türk paşası Batala qalib gəlməsindən sonra, Mənsurun qüvvəsi tükəndi və o, türk qalasına – Anapaya sığındı. Anapaya 22 iyun 1791-ci ildə rus qoşunlarının hücumu və onun tutulması zamanı Mənsur yaralanıb əsir düşdü. Müridizmin əsasını nəqşbəndiyyə təriqəti x təşkil edirdi. Nəqşbəndiyyə təriqəti Şeyx İsmayıl Kürdəmirli vasitəsilə Qafqaza yayılmışdı. Xas-Məhəmməd Şirvanski bu doktrinanı qəbul edərək, Qazi Məhəmməd Yaraqski və İmam Şamil tərəfinə keçdi.

2. Müridizmin inkişafının ikinci mərhələsi – İmam Qazi Məhəmməd və İmam Həmzə dövrü

Başlanğıcda Çar hökumətinin əhəmiyyət vermədiyi müridizm tezliklə daha da gücləndi və güclü bir hərəkata çevrildi. Qafqazda Rusiya hökumətinin mövqeyi birdən-birə dəyişdi. Qeyd edək ki, müridizmin dağılılar üçün böyük tarixi əhəmiyyəti olmuşdur. Qəzavatin, zülmkarlarla müqəddəs müharibənin şüarları yerli feodal hökmdarlara qarşı yığılmış nifrətə yol açdı və Şimali Qafqazın qarışıq etnik əhalisinin birləşməsinə kömək etdi. Sadə dağlı xalqlarının azad edilməsi üçün bu hərəkatın əsas təşəbbüskarlarından biri İmam Qazi Məhəmməd idi (Osman Kimya 2019, 6 (3), 1686).

İmam Qazi Məhəmməddən sonra, müridizm hərəkatına və Qafqaz dağılılarının müqavimət hərəkatına İmam Həmzət bəy rəhbərlik etməyə başladı. Qazi Məhəmməd ruslara qarşı cihad elan edərəkən, Həmzə bəy hər şeydə İmama dəstək verdi. Ruslara qarşı 1826-cı ildə mübarizəyə qoşulduqda, Qazi Məhəmmədlə birgə anti-Rusiya hərəkatını təşkil edənlər arasında idi. Hərəkatda Həmzə görkəmli bir mövqe tuturdu və 1830-cu ildə Çartaxlada ruslara qarşı əks-hücum rəhbərlik edirdi. Bir müddət sonra hərəkatın digər lideri – Şeyx Şaban əl-Buxxundi ilə birlikdə Rusiya düşərgəsinə danışıqlara getdi,

orada həbs olunub, Tiflis həbsxanasında bir neçə ay keçirdi. Onu öz tərəflərinə çəkmək istəyən ruslar Həmzəni azadlığa buraxdılar, amma o, yenə İmamın yanına gedib onun müavini oldu.

Birinci İmamın ölümündən sonra, yüksək ruhani-üləma onun yerinə Həmzə bəyi seçdi. Şeyx Məhəmməd əl-Yarağının təşəbbüsü ilə üləmanın iclası və yeni bir imam seçilməsi keçirildi. 1833-cü ilin payızında yeni imamın qüdrəti o qədər artmışdı ki, o, rusları pis vəziyyətə sala bilirdi. İmam 19 sentyabr 1834-cü ildə Xunzaxda qan davası zəminində öldürüldü (Osman Kimya 2019, 6 (3), 1689).

3. İmam Şamil – müqavimət hərəkatının lideri və müridizmin imamı kimi

Bundan sonra dağlı hərəktinə rəhbərlik İmam Şamilə keçdi. Beləliklə, deyə bilərik ki, müridizm Qafqaz xalqlarının Rusiya işğalına qarşı mübarizəsində, eləcə də yerli xalqların konsolidasiyasında olduqca böyük rol oynamışdır.

Qafqazın azadlıq hərəkatının rəmzi olaraq, Şeyx Şamil təkcə Qafqazda deyil, Osmanlı və digər İslam ölkələrində də böyük hörmət qazanmış və Qafqaz tarixində öz imzasını qoymuşdur. Məlum olduğu kimi o, Rusiya məmurlarına, bürokratlarına və çarına da kifayət qədər güclü təsir göstərmişdir.

Həmzə bəyin 1834-cü ildə ölümündən sonra, Şamil imam oldu. İmam Şamil hərbi cəhətdən bacarıqlı, böyük təşkilatçı, dözümlü, əzmlı idi. Möhkəm və sarsılmaz bir iradə ilə fərqlənirdi, dağlıları necə ruhlandırmağı bacarırdı. Uşaqlıqdan İmam Şamil ilk imam Qazi Məhəmməd ibn İsmayıl əl-Gimravi əl-Dağıstani ilə dost olmuşdur.

Dağıstanda rus qoşunları və Şamil tərəfdarları arasında bir neçə döyüş baş verdi. 1837-ci ilin iyununda general K. Fezinin dəstəsi Untsukul, Aşilta kəndini və Ahulqo aulunu hücumə məruz qoydu, sonra qoşunlar Şamil və onun əməkdaşlarının müdafiə etdikləri Teletl kəndini mühasirəyə aldılar. Hər iki tərəfin yorğunluğunu nəzərə alaraq, sülh müqaviləsi bağlandı. Bu isə Çar I Nikolayın qəzəblənməsinə səbəb oldu.

1837-ci ilin yaz və payızında Qafqazda səfərdə olan Çar bunu dağlı xalqlarının qələbəsi kimi qəbul etdi. Bu baxımdan, Şamil ilə general K.Klugenau arasında İmamdan mübarizəni dayandırmaq tələbi ilə görüş istənilirdi. Bu görüşdən imtina edildi. Beləliklə, Qafqazda müharibəyə sülh yolu ilə sonqoyma ehtimalı əldən verilmiş oldu.

General E. Qolovin 30 noyabr 1837-ci ildə Qafqaz Korpusunun komandiri təyin edildi. Teletlə bitmiş sülh imzalandığını anlayaraq, İmam Şamil mübarizəni davam etdirməyə hazırlaşdı. O, Ahulqo dağında yerləşdi və

istehkamını möhkəmləndirdi. 1839-cu ilin yazında general Paul Grabbenin rəhbərliyi ilə Ahulqo istiqamətinə gedən dəstə formalaşdırıldı.

Şamil ordu toplayaraq, Arqvani kəndində müdafiə mövqeyi tutdu. Arqvani uğrunda döyüş 36 saat davam etdi, nəticədə, itkilərdən sonra kənd ruslar tərəfindən işğal edildi. Qoşunlar yoluna davam etdilər və iyunun 12-də Ahulqonu mühasirəyə aldılar. Ruslar davamlı olaraq Ahulqonu bombalayırdılar.

Ahulqoda 1839-cu ildə ağır bir məğlubiyyətdən sonra, İmam Şamil Dağıstandan Çeçenistana getdi, burada ailəsi ilə birlikdə Quş-Kort kəndində Şatou Batukonun yanında yaşadı (Эльмурзаев 1993, 57).

İsa Gendargenoyevskinin dəvəti ilə Şamil 7 mart 1840-cı ildə çeçen hərbi liderlərinin qurultayında iştirak etmək üçün Urus-Martana gəldi. Qafqaz xətti mərkəzinin rəisi, general-mayor Piriatski bu barədə yazırdı: "Bu ayın 7-də iki yüz murid ilə Şamil Urus-Martana müridlərini yerləşdirdi və o, özü də bu kəndin sakini oldu. İsa Gendir Gevanın evində yaşamağa başladı".

Çeçen xalqının qurultayı 8 iyul 1840-cı ildə İsa Gendargenoyevskinin evində keçirildi. Burada İmam Şamil Çeçenistan və Dağıstan imamı elan edildi (Дероев 2001, 124).

Çeçenistan və Dağıstana üçüncü İmam olduqdan sonra, Şamil 25 il uğurla Rusiya qoşunlarına qarşı mübarizə apararaq, Dağıstan və Çeçenistan dağlılarını birləşdirdi. Onun başçılığı ilə Dağıstan və Çeçenistanda naibliklərə bölünən İmamət dövləti yaradıldı. Vergi sistemi formalaşdırıldı. İmam Şamil bütün məhkəmə sistemini şəriət əsasları üzərinə keçirdi.

İmam Şamilin hərəkətində xüsusi əməliyyatlardan biri onun Kabardaya yürüşü ilə bağlıdır. XIX əsrin 40-cı illərinin birinci yarısında Şamil Qafqazda bir sıra uğurlu hərbi əməliyyatlar keçirdi.

İmam Şamilin 1846-cı ildə Kabarda kampaniyası ərəfəsində Mərkəzi Qafqazdakı hərbi-siyasi vəziyyəti aşağıdakı şəkildə idi. Bir tərəfdən, bu subregionun ərazisinin əhəmiyyətli bir hissəsi, artıq Rusiya imperiyasına daxil edilmiş və burada çarizmin mövqeyini gücləndirmək üçün tədbirlər görülmüşdü. Digər tərəfdən, yerli əhalinin əksəriyyətinin ictimai şüurunda hələ milli-azadlıq təbliğat kampaniyalarının əksəriyyəti asanlıqla dəstək tapırdı, çünki ruslaşma siyasəti hələ kök atmamışdı. Ruslar 1846-cı ildə Qafqazda hər hansı bir hücum əməliyyatı həyata keçirməmişdilər.

İmam Şamilin 1846-cı il aprelin 18-də Kabardaya yürüşü ərəfəsində hazırlıq tədbirləri və Rusiya tərəfindən görülmüş önləyici tədbirlər Qafqaz müharibəsi tarixində bu hadisənin böyük əhəmiyyətini göstərir. Gürcüstan Hərbi Dəniz Yolu üzərindəki əlaqənin dayandırılması və Gürcüstanın Rusiyadan təcrid edilməsindən daha az əhəmiyyətli deyildi. Kabardada baş verən üsyan planının başlanğıcı idi (Павленко 1990, 110).

İmam Şamilin nəzərdə tutduğuna görə, Kabarda kampaniyasının fəal mərhələsi iki alt hissəyə bölünə bilər: ilk növbədə, onun hərbi hissələrinin Terek çayından keçərək, polkovnik Levkoviçin əmri altında Rusiya hərbi birləşmələri ilə toqquşmalar; ikincisi, Kabarda ərazisinin azad edilməsi, Məhəmməd-Mirzə və Kurqovo anzorovların aullarının tutulması.

İmam Şamilin əsgərləri 17 aprel 1846-cı ildə Terek çayına yaxınlaşmağa başladılar və polkovnik Levkoviçin qoşunları ilə ilk toqquşmalara başladılar. İmam Şamil 1846-cı il aprelin 17-dən 18-nə keçən gecə Tatartup minarəsindəki mövqeyindən geri çəkildi. Qısa bir qarşıdurma nəticəsində onun birləşmələri Kabardanın bir neçə kəndini götürməyi bacardılar (Документы 2011, 123).

Şamil qoşunlarının Böyük Kabardanın dərinliklərinə daha da irəliləməsinin qarşısını almaq üçün 1846-cı il aprelin 18-də Qafqaz Xətti Mərkəzinin rəisi, polkovnik N. P. Beklemişevə Volqa kazaklarından iki yüz kazakını Nalçikə göndərmək üçün müraciət etdi ki, onlar 19 aprel axşamı təyin edilmiş yerə çıxsınlar. Bundan əlavə, Qolitsin Belklemişevə tövsiyə etdi ki, piyadalarının bir hissəsini Kabardanın ən yaxın yaşayış məntəqələrinə göndərsin. Kabardada İmam Şamilin yürüşü nəticəsində, kəndlərdə yaşayan dinc əhali ehtiyat tədbirləri olaraq bölgənin dağlıq və dağətəyi bölgələrinə köçdü.

Hərbi komandanlıq Kabardada İmam Şamil qoşunlarının hərəkatını yaxından izləmək üçün hər cür cəhdlər edirdi. D. Xocayevin sözlərinə görə, bu vaxt Şamil "mövqeyini daim dəyişir və bir yerdə bir gündən çox qalмайıb, Çar ordusunun onu tapmasının qarşısını almaq üçün səy göstərirdi". Bunun nəticəsində, rus hərbi komandalığı 1846-cı il aprelin 19-da və 20-də İmam Şamilin əsas qruplarının dəqiq yeri barədə məlumatla malik ola bilmirdi. Rusların ən çox qorxduqları məsələlərdən biri də o idi ki, cəsur kabardinlər kütləvi şəkildə İmam Şamil hərəkatına qoşula bilərdilər.

Şamilin 1846-cı ilin aprel ayında Kabarda hücumuna paralel olaraq, Osetiyanın dağlarında Nur Əlinin rəhbərliyi altında hərbi kampaniya başladı (Гаммер 1998, 236). Onun kampaniyasının əsas məqsədi Darial dərəsinin tutulması idi. Nur Əli 1846-cı il aprelin 27-də (Иванов, 1941) Aki cəmiyyətinin ərazisinə daxil olaraq Zoriyə girdi. Naib Nur Əli-Mullanın rəhbərliyi altında 15 aprel 1846-cı ildə güclü Çeçen-Dağıstan dəstəsi dağlıq Çeçenistanın Gül Akkinsk cəmiyyətinə daxil oldu. Məqsəd Qalqayev və Jeyraxo-Metsxal cəmiyyətlərini ruslara qarşı qaldırmaq idi. Təəssüf ki, Nur Əlini heç də hər yerdə əhali dəstəkləmədi (Гаммер 1998, 236).

Ümumiyyətlə, 1846-cı il aprelin 18-dən 26-dək Kabardada İmam Şamil dəstələrinin hərbi kampaniyasında bir dönüş nöqtəsi başlandı. Bu mərhələdə İmam Şamil Kabarda ərazisini tərk etmək qərarına gəldi. İmam Şamilin

Kabardada qalması gözlənilən nəticələrin əldə edilməsinə rəvac vermədi. Bəziləri istisna olmaqla, kabardalılar onun dəstələrinə qoşulmadılar. Zakuban ərazilərinin sakinləri də İmamətə dəstək vermədi və Qafqaz xəttinin mərkəzində İmam Şamil ordusu ilə əlaqə yaratmaq üçün qoşun göndərmədilər. Əlavə olaraq, alternativ cəbhədə olan Nur Əli hərbi kampaniyası da gözlənilən nəticələr əldə etmədi. Bütün bunlar İmam Şamilin planlarını dəyişdirməsinə və Kabardadan geri çəkilməsinə səbəb oldu. Bu hadisə 1846-cı ilin aprelində Şamilin Kabarda kampaniyasının yeni bir mərhələsinin başlanğıcı oldu.

Şamil Kabardadan geri çəkilməyə qərar verdikdən sonra, 1846-cı ildə Kabarda kampaniyasının son mərhələsinin başlanmasına qərar verildi. İmam Şamil 1846-cı il aprelin 26-da səhər saatlarında geri çəkilməyə başladı. Bunun səbəbi Kabardanın dinc əhalisinin İmam Şamilə dəstək verməməsi idi.

Şamilin geri çəkilməsindən sonra, Orta Qafqazdakı vəziyyət bölgənin idarə orqanları tərəfindən müəyyən qərarlar qəbul olunmasını zəruri edirdi. Bütün fəaliyyət vəziyyəti sabitləşdirmək və Dağlıq Kabardada gələcəkdə mümkün üsyanın qarşısını almaq məqsədi daşıyırdı. İmam Şamilin Kabarda kampaniyasının sonunda bu ərazilərdə abreklerin sayı artdı.

Rusiyanın işğalçı qüvvələri XIX əsrin 40-cı illərin sonu - 50-ci illərinin əvvəllərində Kabardada İmam Şamil kampaniyasının nəticələrinin aradan qaldırılmasına yönəlmiş tədbirlərin daha da gücləndirilməsi qərarına gəldilər. İmam Şamilin 1846-cı ilin yazında Kabardaya yürüş etməsindən sonra, abreklərə qarşı mübarizə çətinləşdi. Birincisi, 40-cı illərin ikinci yarısında – 50-ci illərin əvvəllərində Kabardadan Çeçenistana mülki əhalinin axını artdı. İkincisi, Rusiya tərəfindən nəzarət edilən ərazilərə kiçik dağlı dəstələrinin hücum halları çoxaldı. İmam Şamilin Kabarda kampaniyası rusalara çoxlu problemlər yaşadırdı.

İmam Şamil 1840-cı illərdə Rusiya qoşunları üzərində bir sıra böyük qələbələr əldə etdi. Şamil hərəkəti 1850-ci illərdən başlayaraq, zəifləməyə doğru gedirdi. Krım müharibəsi dövründə onun fəaliyyəti gözləyici xarakterə malik idi (Тарле 2015, 2150) və Alazani vadisinə baş vermiş basqın ilə məhdudlaşmışdı (Панеш 2015, 131-138).

Paris Sülh Müqaviləsinin yekunları Rusiyaya İmam Şamilə qarşı mühüm qüvvələri cəmləşdirməyə imkan verdi. Belə ki, Qafqaz korpusu Qafqaz Ordusuna çevrildi (200 minə qədər). Yeni komandirlər, generallar Nikolay Muravyov və Aleksandr Baryatinski İmam ətrafındakı blokadanı sıxmağa davam etdi.

İmam Şamil 1859-cu ilin aprelində Dağıstanda Günibə çəkildi, 25 avqust 1859-cu ildə isə İmam Şamil 400 müridlə birgə Günibdə mühasirəyə alındı və 26 avqustda o, şərəfli şərtlərlə təslim oldu.

İmam Şamildən sonra bir müddət Çeçenistanda müqaviməti Baysangur Benoyevski davam etdirdi. O, 1794-cü ildə çeçenlərin Benoy aulunda, Edi tayfasından olan kəndli Barşkiyin ailəsində anadan olmuşdur. Baysangur Beybulat 1825-1826-cı illərdə Taimiyevin rəhbərliyi ilə üsyanda iştirak etmişdir. Qazi Məhəmməd 1828-ci ildə İmam elan edildikdə, onun hərəkatına qoşulmuşdur. Benoy Çeçenistanda Qazi Məhəmmədin əsas istinadgahlarından idi. Jurnalist M.N.Çiçaqova 1889-cu ildə bu barədə yazırdı: "Bu aulun sakinləri meşə ilə əhatə olunmuş, hər zaman özlərinin məğlubedilməzliyi ilə və ruslara qarşı nifrəti ilə seçilmişlər.

İmam Şamil 1859-cu il avqustun 25-də Günib mühasirəsindən sonra təslim olmağa qərar verdi. Əfsanələrinə görə, Baysangur İmamın qərarı ilə qəti şəkildə razılaşmadı və müqavimətin davam etdiyini iddia edərək, Çeçenistana keçəcəyini bildirdi. Bir sıra müasir tədqiqatçıların fikrincə, Baysangur dəstəsi ilə birlikdə Çar qoşunlarının mühasirəsini sındıraraq, Çeçenistana gedərək Benoyuna qayıtdı.

Baysangur, Soltamurad Benoyevski və Şamil Uma Duyev, Atabəy Atayev, keçmiş naiblər 8 may 1860-cı ildə Çeçenistanda yeni qiyam qaldırdılar. Eyni ilin iyun ayında Baysangur və Soltamuradın dəstəsi Pxaçu kəndi yaxınlığındakı döyüşdə Rusiya general-mayoru M.Kunduxovun qoşunlarını məğlub etdilər (Иванов 1941, 177). Yeni rus dəstələri 1861-ci ilin əvvəlində Dağlıq Çeçenistana gəldilər. Yanvarın ikinci yarısında M.A.Kunduxov 15 dağlıq çeçen kəndini məhv edib, sakinlərini düzənliyə aparırdı. Baysangur Benoi yaxınlığında oğulları ilə birlikdə fevralın 17-də əsir götürüldü. Onlar Xasavyurt həbsxanasına salındılar və tezliklə məhkəməyə göndərildilər.

Baysangur Benoyevski general-mayor P.I.Kempfertin əmrinə əsasən 1 mart 1861-ci ildə keçirilmiş hərbi məhkəmənin hökmü ilə asılmaqla cəzalandırıldı. Hökmün icrası daha sonra pravoslav kilsəsinin inşa edildiyi Xasavyurt meydanında keçirildi (Лалин 2007, 80). Çeçen əfsanələrinə görə, Baysangurun dayandığı oturacağı yıxmaq üçün kütlənin içindən bir gürcü çağırıldı. D.A.Xocayevin sözlərinə görə, Baysangur özü xalqların sonradan düşmən olmaması üçün ayağı altındakı oturacağı vurdu. Baysangurun oğulları da daxil olmaqla, üsyanın digər iştirakçıları Sibirə sürgün olundular (Хожяев 1998, 227-234).

Müridizm hərəkatının Azərbaycana da təsiri az olmamışdır. Azərbaycanda və Şimali Qafqazda müsəlman ölkələrinə köçmək üçün bir hərəkat başladı. Rusiya rəhbərliyi əvvəlcə bunun qarşısını aldı, ölkəni tərk edənlərə, artıq qayıtmağın mümkün olmayacağı barədə xəbərdarlıq etdi. Bir çox azərbaycanlılar 1822-ci ildə həcc ziyarətini bəhanə edərək, evlərini tərk etdilər. Gələcəkdə Rusiyanın hakimiyyəti altında olmaq istəməyənlərin köçürülməsi

prosesi geniş əhatə dairəsi aldı. Həmin dövrdə qaraçaylar, çərkəzlər, kabardinlər arasında ayrı-ayrı köçürmə faktları - etiraz forması olaraq qalmışdı. Digər etiraz forması Qafqazda baş verən silahlı üsyanlardan ibarət idi. Şimal-Şərqi Azərbaycan və Dağıstanda Şeyxəli Xan xalqı təşviq etmək və toplamaqda davam edirdi. O, Akuşu qazisi, Kazikumıski və Avar xanları tərəfindən dəstəklənirdi. Onların fəaliyyəti ruslara Qubada və Dərbənddə özlərini rahat hiss etmələrinə imkan vermədi.

Rus əsgərləri 1819-cu ilin yazında Tabasaranı işğal etdilər. Şeyxəlil xan tərəfdarlarının tutulması davam etdi və 10-a yaxın bəy imtiyaz və torpaqlardan məhrum edildi. Səkkiz Quba bəyi 1819-cu il məğlubiyyətindən sonra həbs olundu. Bundan əlavə, Şeyxəli xan Qubalı, Adil xan Qaytaqski anti-Rusiya çıxışlarına qatıldıkları üçün hakimiyyətlərindən məhrum edildilər.

Rus qoşunları 1819-cu ilin avqustunda Akuşa, Məxtulu, Qazikumuk, Karakaytaq və Tabasaranı tutdular. Şeyxəli xan isə dağlara çəkildi.

Şeyxəli xan 1822-ci il mayın 25-də vəfat etdi. O, rus qoşunlarının Azərbaycandan çıxarılmasına nail ola bilmədi. Məktublarının birində Yermolov dağlıların çıxışlarını qiymətləndirərək, Akuş və Qazikumuk xanlıqlarında baş verən iğtişələr haqqında yazırdı: "Dağıstanlıların bizə itaət etmədiklərini etiraf etməkdən utanmırıqmı?" (Письма А.П., Ермолова 1925, 27).

Müstəqillik hərəkətinin liderlərindən biri olan Qazikumuk Surxay xan Əhməd Kətib oğlunun dəstəyi ilə 1820-ci il iyulun 18-də Kürü keçib, Yelizavetpol quberniyasının Qara-Saqqal kəndindən yuxarı bir yerə keçdi. Surxay xan Almalı kəndində şəkiliblərə sığındı. Kənd dağıdıldı və yandırıldı. Bu cür cəza anti-Rusiya çıxışlarını dəstəkləyənləri qorxutmaq üçün həyata keçirilirdi.

Yermolov Dağıstana nəzarət etmək və əlaqənin qarşısını almaq məqsədilə Qubada və Dərbənddə bir briqada yerləşdirdi. General-leytenant Velyaminov 18 iyul 1822-ci ildə, artıq o vaxtdünyasını dəyişmiş Şeyxəli xanın tərəfdarlarına Rusiya sərhədlərinə yaxınlaşmağa icazə verilməməsinə əmr etmişdi. Bunlar İmamqulu bəy, Bağır bəy, Səfər Əli oğlu və Süleyman bəylər idi ki, Qubada asıldılar. Yermolov 1822-ci ildə Şimali Qafqaz xalqlarının nümayəndələrinə – avarlara, andyalılara və başqalarına Azərbaycana keçməyi qadağan edən əmr verdi (Гаджиев 1956, 16). Yermolov Azərbaycan xanlıqlarının ləğv olunmasını, Rusiyanın idarəetmə sisteminin Rusiyanın Qafqazdakı bütün yeni torpaqlarında tətbiq edilməsini irəli sürdü. Beləliklə, Şəki, Şirvan və Qarabağ xanlıqları müxtəlif bəhanələrlə Azərbaycanda ləğv edildi.

Nəticə

Şeyx Mənsurla başlayan müridizm hərəkəti Qafqaz xalqlarının islami ideyalar ətrafında ruslara qarşı müqavimətinin bir nümunəsi kimi tarixə daxil

oldu. Onun Qafqaz xalqlarının özünüdərkinə, eləcə də bütün zülmərə baxmayaraq, dinlərini qorumasına müsbət təsiri oldu.

İmam Şamilin bu müqavimət hərəkatında xüsusi rolu danılmazdır. Bu, hər şeydən əvvəl, İmam Şamilin siyasi, dini və ictimai şəxsiyyət olması ilə bağlı idi. O, Qafqaz dağlılarının müqavimətinin mərkəzləşdirilməsi üçün hüquqi sistem qurdu. Eyni zamanda, müqavimətin daha da davamlı olması üçün kiçik sənaye müəssisələri formalaşdırdı. İmam Şamil güclü siyasi sistem qurmaqla İmaməti Qafqazın aparıcı siyasi müəssisəsinə çevirdi. İmam Şamil yekunda ruslara qarşı kortəbii müqavimətin heç bir nəticə verməyəcəyini düşünüb, dağlıları daha böyük fəlakətlərdən qorumaq üçün təslim oldu. Onun mühacirəti və mübarizə ilə dolu həyatı özündən sonra bir çox müqavimət hərəkatı üçün nümunəyə çevrildi.

Bu rol-model anlayışını izah edərkən aşağıdakı yekunları sistemləşdirə bilərik:

- Şeyx Şamil bütün fəaliyyətində sistemli və davamlı hərəkat edirdi. Onun siyasi və hərbi liderliyi müridizm ideyalarının yayılmasına ciddi təsir edirdi. Bu da tarixdə proseslərin gedişinə şəxsiyyətlərin təsiri amili ilə bağlıdır.

- Şeyx Şamil birləşdirici amilin din olduğunu daha bariz şəkildə ortaya qoymaq üçün müqavimət hərəkatında vəzifələndirilmə zamanı hər hansı bir etnik cəhətə deyil, şəxsi keyfiyyətlərə üstünlük verirdi.

- Onun müqavimət hərəkatında iştirakı zamanı yüksək fədakarlığı əqli qərarların qəbul edilməsi ilə sıx bağlı idi. Müqavimətin dayandırılması qərarı isə Qafqazdakı demoqrafik fəlakəti önləməkdən ibarət idi.

ƏDƏBİYYAT

Akmaz Ahmet. (1994). Rus Yayılımacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketi, Kayseri.

Akmaz Ahmet. (1997). “Kafkasya Müridizm Hareketinin Önderi İmam Mansur”, Yeni Türkiye.

Дубровин Н.Ф. (2002). О Народах Центрального и Северо-Западного Кавказа, Нальчик.

Дегоев В.В. (2001). Большая игра на Кавказе: история и современность. Статьи, очерки, эссе. М.

Дегоев В.В. (2001). Имам Шамиль: властитель, воин. М.: Русская панорама.

Документы по истории адыгов 20-50-х гг. XIX в.: по материалам ЦГА КБР (2011), сост. З. М.: Кешева. Нальчик.

Джунидова Мила. (1997). Бесстрашный Байсангур // «Вести республики» — общественно-политическая газета Чеченской Республики.

Эльмурзаев Ю. (1993). «Страницы истории чеченского народа». Грозный: Книга.

Горчаков Н. (1879). Вторжение Шамиля в Кабарду в 1846 г. // Кавказский сборник. Тифлис., Т. IV. (с. 19-38), (с.26).

Гаммер М. (1998). Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. М.

Гаджиев В.Г. (1956). Движение кавказских горцев под руководством Шамиля в исторической литературе, Махачкала.

Хожаев Д. (1998). Чеченцы в Русско-Кавказской войне. Грозный – СПб.

Хожаев Д. (1998). Байсангур Беноевский // Чеченцы в Русско-Кавказской войне. / науч. ред. Т. Мазаева. Гр.СПб. : «СЕДА», (с. 227-234).

Иванов А. И. (1941). Национально-освободительное движение в Чечне и Дагестане в 60—70-х годах XIX в. // Исторические записки, Т. 12.

Касумов А. Х., Касумов Х. (1992). А.Геноцид адыгов. Нальчик.

Лапин В.В. (2007). Хронологические рамки Кавказской войны в контексте ее историографии // Вестник Санкт-Петербургского университета: Серия 2. История. Вып. 3 (сентябрь).

Письма А.П.Ермолова. (1925). Письмо восьмое// Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Вып. 45. Махачкала.

Потто В. А. (1994). Кавказская война. В 5 т. Т. 1. Ставрополь: Кавказский край.

Павленко П.А. (1990). Шамиль, Махачкала.

Панеш А.Д. (2015). Крымская война 1853-1856 гг. в контексте политической ситуации в Западной Черкесии и в государстве Шамиля // Вестник науки Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева, Майкоп: АРИГИ № 7 (31). (с. 131-138)

Русские на Кавказе. (2004). Эпоха Ермолова и Паскевича. СПб.: «Дмитрий Буланин».

Тарле Е.В. (2015). Крымская война, Москва, Берлин: Директ-Медиа,.

TEMİZKAN A. (2009). KUZEY KAFKASYA MÜRİDİZMİ, MÜRİDİZMİN YAYILMA STRATEJİSİ VE FEODAL BEYLERLE İLİŞKİLERİ. // Türk Dünyası Đncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, , Cilt: IX, Sayı 2, (səh. 165-190).

Osman Kimya. (2019, 6 (3)) “Kafkaslarda Çarlık Rusya’ya Karşı Müridizm Hareketi”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Cilt:6 / Sayı:3, (səh. 1673-1699).

Рашиад Джабаров

ДВИЖЕНИЕ МЮРИДИЗМА И РОЛЬ ИМАМА ШАМИЛЯ В ЕГО УКРЕПЛЕНИИ

РЕЗЮМЕ

Когда Россия начала оккупировать Кавказ, на Северном Кавказе началась борьба. Это движение вошло в историю как Мюридизм. В целом Мюридизм вошел в историю как основная идеология сопротивления российской оккупации под руководством Шейха Мансура. Горцы Дагестана и Чечни смогли объединиться под знаменем Мюридизма. Таким образом, можно сказать, что Мюридизм сыграл важную роль в борьбе кавказских народов против российской оккупации, а также в консолидации местных народов. Это движение вошло в историю как пример сопротивления кавказских народов против русских вокруг Исламских идей. Это, несмотря на все притеснения, оказало положительное влияние на сознание народов Кавказа и сохранение их религии.

Одной из важнейших личностей этого движения был имам Шамиль. Имам Шамиль - смелый, сильный, образованный, настоящий образец человеческой воли и отваги. Он является исторической личностью, объединившей малочисленные народы Дагестана и Чечни в одном государстве. Имам Шамиль много лет боролся за независимость и свободу.

Ряд факторов обусловили продолжительность и расширение борьбы Шейха Шамиля. Во-первых, периодические массовые убийства со стороны России во время оккупации региона, а также ее политика, направленная против национальных моральных ценностей народов, расширили ареал деятельности Шейха Шамиля. Роль Шейха Шамиля в распространении мюридизма заключалась в том, что основой для консолидации масс в его деятельности были именно идеи мюридизма. С распространением этих идей люди не только идеологически присоединялись к борьбе, но и принимали участие в систематическом движении сопротивления. Мюридизм также оказал значительное влияние на ослабление этнических и племенных противоречий между мусульманскими народами Северного Кавказа, а также частично Южного Кавказа. Об этом свидетельствует тот факт, что заместители Имама Шамиля представляли многие народы. Учитывая все эти аспекты, период лидерства Шейха Шамиля в движении мюридизма представляет научный интерес.

Ключевые слова: мюридизм, Накибанди, мюрид, Северный Кавказ, суфийские секты, горцы.

Rashad Jabarov

THE ROLE OF IMAM SHAMIL IN THE MURIDISM MOVEMENT AND ITS STRENGTHENING

The North Caucasus began a struggle during Russia's occupation of these territories. This movement is recorded in history as Muridism. Overall, muridism went down in history as the main ideology of resistance to the Russian occupation under the leadership of Sheikh Mansur. The highlanders of Dagestan and Chechnya succeeded in uniting under the flag of Muridism. Therefore, we can say that Muridism played an important role in the struggle of the Caucasian peoples against the Russian occupation, as well as in the consolidation of local peoples. This movement is recognized as an example of the resistance of the Caucasian peoples around the Islamic ideas against the Russians. It had a positive effect on the consciousness of the Caucasian peoples and the preservation of their religion despite all the pressure.

One of the most important figures in this movement was Imam Shamil. Being bold, strong and educated, Imam Shamil was a real example of human will and courage. He is a historical figure uniting the small peoples of Dagestan and Chechnya into one state. He fought for his independence and freedom for many years. A number of factors contributed to the continuation and expansion of Sheikh Shamil's struggle. Most notably, massacres committed by Russia during its occupation of the region, as well as its policy against the national and moral values of the peoples, expanded the scope of Sheikh Shamil's activities. Sheikh Shamil's role in the formation of Muridism was that his ideas of Muridism created foundation to consolidate the masses. With the spread of these ideas, people both joined the ideological struggle and were engaged in the systematic resistance movement. Muridism also had a significant impact on the weakening of ethnic and tribal conflicts between the Muslim peoples of the North Caucasus, including partly the South Caucasus. This is evident from the fact that Imam Shamil's envoys represented many nations. Considering all these aspects, the period of Sheikh Shamil's leadership in the Muridism movement has scholarly significance.

Keywords: *muridism, Naqshbandi, murids, North Caucasus, Sufi sects, highlanders*

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

UOT 101.316.34

THE ROLE OF ISMAIL GASPRALI, ALI BEY HUSEYNZADEH AND YUSIF AKCHURA IN THE FORMATION OF POLITICAL PAN-TURKISM

*Doctor of philosophical sciences, professor Etibar Najafov
Senior adviser of the Department of Humanitarian Policy, Diaspora,
Multiculturalism and Religious Issues of the Administration
of the President of the Republic of Azerbaijan,
Department of Philosophy and Social Psychology of the Academy of
Public Administration under the President of the Republic of Azerbaijan
eanajafov@gmail.com*

ABSTRACT

Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzadeh and Yusif Akchura are founders of political Pan-Turkism. The political orientation of their Pan-Turkist activity was seen in defending political rights of the Turkic people, particularly in their struggle for elaboration of common literary language of the Turkic peoples, opening national schools, development of secular education, in their fighting against illiteracy, socio-economic and political backwardness of the Turkic peoples, in appealing to people for active participation in political life of society, in criticizing the policy of russification pursued by the Tsarist Russia, in propagating idea on borrowing scientific and technological achievements of the Western civilization.

***Keywords:** Pan-Turkism as a cultural movement, political Pan-Turkism, Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzade, Yusif Akchura, Turkey, Azerbaijan, Russia*

Introduction

According to Ziya Gokalp and Royd Chavan nationalism, national movements among Oriental peoples gradually pass through the following three stages: cultural, political and economic. They begin with a cultural awakening; they then assume the form of a political movement; and finally they also formulate an economic program (Gokalp 1959, 60; Royd 1973, 34).

The stage of cultural awakening of a nation is characterized by the process of the re-evaluation of existing and by the formation of new values.

Pan-Turkism as a concrete historical form of Turkish nationalism, Pan-Turkist national movement came into existence as a cultural movement. Scholarly works of the European orientalists of the XVIII- XIX centuries on the cultural and ethnic past of the ancient Turkic peoples played very important role in its formation, particularly in the process of the cultural awakening of the Turks. Ziya Gokalp, an intellectual leader of the Turkish nationalism mentions the following works of the European orientalists which particularly promoted the formation of Pan-Turkist movement: "The Histoire generale des Huns, des Turcs, des Mongols, etc." by J.De Guidnes (Paris, 1756-1758), "The Grammaire turke" by Arthur Lumley David (London, 1836), "The Introduction a l'histoire de l'Asie" by Leon Cahun (Paris, 1896) (Heyd 1950, 105). In addition to these works there were such famous European orientalists as P.Loti, H.Vambery, W.Rafloff, V.Tomson, Y.Kunos and others. These works contributed very much to the investigation of the history and culture of the Turkic peoples. In the works of the European orientalists of the XVIII- XIX centuries was proven that Turkic peoples in their pre-Islamic history had a highly developed culture. The results of investigations of the European orientalists played very important role in the process of the cultural awakening of Turks and promoted the formation of Pan-Turkism as a cultural movement in Turkey.

Under the influence of these works Pan-Turkism demonstrated itself as a cultural movement propagating the unity of all Turkic peoples in the field of language and culture which considered as a means for the revival of the past glory of the Turks. At the beginning of the XX century some of these works were translated into Turkish and published in Turkey. They promoted the cultural renaissance of the Turkish intelligentsia as well as stimulated scholarly interest of the Turkish authors in the cultural and ethnic past of the Turkic peoples. Many scholarly works were written by Turkish authors. Among such authors we can call the founders of "scientific Turkism" Ahmet Vefik Pasha and Suleyman Pasha. Ahmet Vefik Pasha in his book "The Ottoman dialect" proved that the Ottomans were one of the numerous Turkic peoples and their language was a dialect of the united Turkic language which was spread also outside Turkey. Suleyman Pasha in his book "World history" discoursed at length on the pre-Islamic history of the Turks. In his investigations he showed that Ottoman was the name only of a country and that the language and literature of the Turks should by rights be called Turkish (Heyd 1950, 106).

In the reign of Abdul Hamid II (1876- 1909) Pan-Turkism had to be satisfied by the propaganda of the idea of the unity of all Turkic peoples in the field of language and culture. Therefore, at that time it remained as a cultural movement. However, the further development of history prepared very favorable prerequisites for the transformation of Pan-Turkism from cultural into political movement. These prerequisites were realized through intellectual and practical activities of such prominent representatives of political Pan-Turkism as Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzadeh, and Yusif Akchura.

In this article I will analyze the role of Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzadeh, and Yusif Akchura in the formation of political Pan-Turkism.

Ismail Gasprali

Ismail Gasprali (1841-1914) is one of the outstanding leaders of the enlightenment movement among the Turkic peoples. His name is associated with the edition of the newspaper “Terjuman” in Turkish from 1883 till 1914 in the Crimea. The Pan-Turkist character of this newspaper was explicitly formulated in its epigraph “Dilde, fikirde, ishte birlik” (The unity in language, thought and action). To Gasprali, the unity in language, which was the necessary conditions of the unity of practical action, could be reached through the elaboration of the common literary language for all Turkic peoples, who spoke in different dialects. It should be noted that the idea on the elaboration of common literary language was put forward by Hasan bey Zardabi (1837-1907), a famous Azerbaijani writer, the editor-in-chief of the first Turkic newspaper “Ekinci” (“ploughman”) (1875-1877). Gasprali considered that for the creation of a common literary language the following practical tasks should be carried out: 1. To purify the Turkish language of grammar rules of foreign languages particularly those of Arabic and Persian; 2. To exclude from the Turkish language words of the Arabic and Persian origins; 3. To adapt numerous dialects of the Turkish language to the simplified version of the Ottoman dialect. Gasprali in his newspaper “Terjuman” did his best to carry out these tasks. As a result of his efforts his newspaper was understood by all Turkic peoples. However, there were two obstacles in the way of the creation of a common literary language: 1. Illiteracy of the overwhelming majority of Turkic peoples; 2. The policy of russification conducted by the Tsarism in relation to non-Russian peoples.

Gasprali was sure that ignorance, a low level of the development of science and education were the main causes of the Muslim people’s socio-economic backwardness, their alienation from the social reality and their

being indifferent to it (Гаспринский 1991, 22-50). In his various articles and speeches Gasprali noted that the Muslim world being economically and culturally developed in the past presently is not able to compete with the Christian world in the socio-economic development. "In past times Islam was a dominant force, but now 75% of all Muslims are managed by other forces. The contemporary world is in the process of constant change and development. We are lagging behind this world" (Devlet 1988, 111) - Gasprali notes. To him, presently the Muslims do less in the field of production. They live mainly thanks to the nature. They are not aspiring to science, education, enlightenment. What are causes of such scornful relation to science, education and enlightenment? - Gasprali puts a question. It should be noted that he does not agree with the opinion according to which Islam is the main cause of the Muslim world's backwardness. This opinion was widely spread in the West and supported by some local westernists. Referring to some written sources of Islam Gasprali shows that the Muslim religion supports and promotes the development of science and education. As an empirical fact he treats to the Medieval history when great scientists, writers, poets, artists lived in the Muslim world. To discuss causes of the contemporary backwardness of the Muslim world and to find out real ways of its development he suggests to call for the World Islamic Congress (Kırimer 1934, 119-122).

As the first step in the liquidation of the illiteracy among Turkic peoples Gasprali suggested to conduct a reform of the primary school. He offered to introduce new method of the liquidation of the illiteracy ("Usul-u Jedid") which was considered by him as the basis of the reform. The given method was an integral part of the reformist movement, which was initiated by such prominent representatives of the Tatar intelligentsia as Shihabeddin Marjani (1815-1889), Abdulkayyum Nasiri (1824-1907) and Huseyn Feyizhani (1826-1866). That reformist movement was aimed to solve the problems of religion and language (Devlet 1988, 11).

In the beginning of the 1870's Gasprali founded in Bakhcisaray, the Crimea a primary school in which educational program was based on the application of new method. It should be noted that in old schools the teaching process was mainly oral. Therefore, it took a lot of time to teach pupils the alphabet. The new method of the liquidation of illiteracy was based on the application of sound (phonetic) method. It let to teach pupils to read and write in 40-45 days. Gasprali changed not only the form of the training, but also its content. Particularly, he included into the training program such new subjects as the Turkish language, the Grammar of Turkish, Foundations of

Mathematics, History of Islam, Geography, the World History and Foundations of Medical Knowledge (Saray 1987, 45). Except these advantages schools let pupils receive a secular education in national (Turkish) language. Before pupils did not have such opportunity because the national schools were in hand of ignorant and fanatic clergymen. The secular education was available only in the Russian schools. However, the majority of the Muslim population did not desire their children to study in the Russian schools. The Muslim children who studied in the Russian schools were not educated in national spirit. They were very vulnerable towards the policy of russification. The application of "Usul-u Jedid" method, its advantages were propagated by "Terjuman".

News about the new method reached different Turkic peoples of Russia. In some cities and villages populated by Turkic peoples new schools using this method were opened. To the beginning of the First World war there were about 5000 such schools in the territory of Russia. Mirza Ismail Gudsı, Mir Movsum Navvab, Molla Abdul Hasan, Haji Seyyid Azim, Molla Ibrahim Khalil founded such schools in Azerbaijan (Baykara 1992, 53). As it was above mentioned the second obstacle standing in the way of creation of the common literary language was the policy of russification pursued by the Tsarism in relation to the non-Russian peoples. Education was considered by the Tsarism as one of the most effective means of this policy. Nikolay Ilminskiy (1822-1891), a professor of Kazan University (Russia) contributed very much to the determination of concrete ways of the realization of the policy of russification in the second half of the XIX century. Ilminskiy was a specialist in the field of the Turkic dialects and theology. He considered that the forcible teaching the Turkic peoples the Russian language and their conversion into Christianity are the most effective ways of the russification of these peoples. He began his missionary activity among the Turkic peoples. As the first step in that direction on May 25, 1876 he offered to adapt each concrete Turkic dialect to the Russian alphabet. He also suggested to accept each concrete Turkic dialect as native language instead of the common Turkic-Tatar language (Saray 1987, 28). Suggesting such kinds of demands Ilminskiy intended to disseminate the Russian language and Christianity among the Turkic peoples on the one hand and to prevent their unification on the other hand.

Like other Turkic intellectuals Gasprali was afraid of the policy of russification and christianization of the Turkic peoples conducted by the method of Ilminskiy. In his numerous articles especially in his newspaper "Terjuman" Gasprali analyzed the urgent problems of the Turkic peoples. He

pointed out the necessity of their unification, and also modernisation by the acceptance of the achievements of the modern Western civilisation. His newspaper was written in such Turkic dialect which could be understood by different Turkic peoples. That is why Ilminskiy considered the activity of Gasprali and his newspaper as the main obstacle in the way of realization of his plans. He fought against Gasprali and his newspaper. In his letter addressed to Pobedonostsev K.P. who was at the head of Russian Orthodox church from 1880 to 1905 Ilminskiy wrote: "Gasprali has only one goal – to unite millions of Muslims living in Russia by the means of the modern education and European civilization, to strengthen their positions and receive the support of Istanbul. All he does contradicts to the interests of the Russian Orthodox church. Therefore, we must make him and his newspaper to stop. You personally must meet a State official and receive his approval" (Kreyndler 1969, 109-110).

Gasprali understood that the unity in language was necessary but not a sufficient condition for the real unification of the Turkic peoples. To him, in order to reach the real unification the unity in language should have been supplemented by the unity in thought and action of the Turkic peoples. Therefore, Gasprali was involved also in the political activity, which was based on his struggle for socio-political rights of all Muslims of Russia. Together with such outstanding Muslim intellectuals from Russia as Ali Merdan Topchibashov, Ahmed Aga oglu, Ali bey Huseynzadeh, Yusif Akchura, Alim Magsudi Gasprali took active part in founding the political party "İttifaki Muslimin" ("The unity of Muslims"). He also participated in the works of the First (August 15, 1905, Nizniy Novgorod), the Second (January 13-23, 1906, Petersburg), and the Third (August 16-21, 1906, Nizniy Novgorod) Congresses of that party. Among questions discussed in these Congresses were such questions as unification of the efforts of the Muslims of Russia for the solution of their urgent social problems; liquidation of the illiteracy among the Muslims of Russia; establishment of the universal, mandatory and free primary education in native language; reaching equal political, civil property and religious rights for the Muslims population of Russia; teaching of the Turkic literary language in the secondary schools; adoption of the common program in all Turkic schools; establishment of the pedagogical colleges in Baku, Kazan Bakhchisaray and in the other cities.

As it was above mentioned for the discussion of the urgent problems of the Muslim world Gasprali put forward the idea to organise the World Islamic Congress. He suggested to organise it in Cairo in 1907 or in 1908. He used different means for the propaganda of his idea. Particularly, he sent letters to

famous personalities from the Muslim world asking them to support the Congress. That idea was approved in many Muslim regions. However, due to some objective causes the proposed Congress did not take place. To Nadir Devlet, the main cause of its failure was that the Ottoman empire did not support that idea (Devlet 1988, 110). The idea of the World Islamic Congress did not leave Ismail Gasprali till the end of his life.

Ali bey Huseynzadeh

Ali bey Huseynzadeh (1864-1940) is considered to be the founder of the political Pan-Turkism. For the first time among all Pan-Turkists he began to defend the idea on the political unification of the Turkic peoples. In 1905 in the Baku paper "Hayat" Huseynzadeh put forward the motto "Turkification, Islamization, Modernization". By this motto he meant to be inspired by Turkish life, to worship God in accordance with the Muslim religion and to adapt present-day European civilisation (Heyd 1950, 149). This motto became the political slogan of Pan-Turkism. Later it was systemized by Ziya Gokalp.

Unlike Ottomanism and Pan-Islamism Pan-Turkism was a national movement. Its primary goal was to overcome the socio-economic backwardness of the Turkic peoples, to promote their development. It paid a special attention to the development of the national-ethnic values of the Turkic peoples. As a representative of Pan-Turkism Huseynzadeh introduced the notion "Turan" in 1892. This notion was regarded by him as a symbol of the cultural unity of all Turkic peoples. To Huseynzadeh, national culture which includes language and religion as its integral parts is the fundament on which all Turkic peoples should be united. However, there were some hostile external forces impeding this unification. In the past these forces succeeded in separating the Turkic peoples from each other, in dividing them into different ethnic groups- the Crimean Tatars, the Caucasian Tatars, the Caucasian Tatars, Uzbeks, Kirgizs etc. Therefore, Huseynzadeh believed that the first condition of the renaissance of the Turkic peoples was that they should have realized their belongness to the Turkic culture. The question on the ethnic history of the Turkic peoples was very complicated one. There were different opinions on this question among scholars. Huseynzadeh in his work "Who are Turks and which peoples are Turkic ones?" notes that even some turkists who are admiring with Turkism can not define who are Turks and which peoples are Turkic ones? They dont know that Uzbeks, Kirgizs, Bashkirds are Turkic peoples (Huseynzadeh 1997, 210). He criticizes the newspaper "Turk" that was issued in Cairo in the beginning of the XX century for its identifying the Crimean, Orenburg and Kazan tatars as non-Turkic

peoples. In this work Huseynzadeh treating to the investigations of the Western European and Russian turkologists proves that the Crimean, Kazan, Orenburg Tatars as well as Uzbeks, Kirgizs etc. belong to Turkic peoples.

It should be noted that in the end of the XIX and the beginning of the XX centuries the question on ethnic identity of Turkic peoples who were under alien domination was very urgent one. That question was also urgent for the Azerbaijani people. At that time they were under domination of two alien cultures – Russian and Persian ones. The publication of the above mentioned work in the newspaper “Hayat” on June 10, 1905 promoted spreading ideas of political Turkism among the Azerbaijani people.

Thus, according to Huseynzadeh, association by Turks of their ethnic identity with the Turkic culture is the first goal of the Pan-Turkism. The formation of the common literary language of the Turkic peoples who talked in different dialects is its second goal. Huseynzadeh suggested to create the common literary language on the base of the Ottoman dialect.

Islamization is the second integral part of the Huseynzadeh’s conception of the national revival. He believes that Islam is an essential element of the national culture of the Turkic peoples. However, Huseynzadeh like other prominent Muslim intellectuals is worried by the fact of the socio-economic, scientific-technological and political backwardness of the Muslim world. He also reject opinions which regard Islam as the main cause of the backwardness . He notes that different religious sects, separated the Turkic peoples from each other. But Islam united them and promoted their socio-economic, political and cultural development. He criticises the practice of division of Muslims into Sunnis and Shiis. He notes that modern science and Islam are compatible. He believes that Islam in the interpretation of the fanatic clergymen is presented as a dogma as contradicting to reason, science. Therefore he suggests to fight against such interpretators and to apply a rationalistic approach in studying Islam. To him, Islam being an integral part of the national culture can play an important role in the process of awakening of national consciousness and national revival. Islam in his interpretation is the national religion which can promote the revival of the Turkic peoples. As it was noted above Huseynzadeh with Gasprali, Topchibashov, Agaoglu, Akchura and others intellectuals took active part in the creation of the political party “The unity of Muslims” as well as in the organization of its Congresses.

Despite on the Muslim world’s being backward in the field of socio-economic development Huseynzadeh was an optimist concerning its future. He believed that the Muslim world will overcome its backwardness and will

leave behind the developed European states. He was sure that the future progress of the Muslim world is connected with the acceptance of achievements and values of the modern Western civilisation. Therefore, modernisation, i.e. acceptance of values the modern Western civilisation is the third integral part of its conception of the national revival.

Identifying modernisation with the acceptance of achievements and values of the modern Western civilisation Huseynzadeh takes the typical Pan-Turkist position. Particularly, unlike Ottomanists he notes the necessity to take into consideration peculiarities of the national culture in the process of the acceptance of all values and achievements of the modern Western civilisation. He warns about dangers of the blind imitation of the West. He considers, that when a Turk loses his national, cultural and literary “Self” and accepts values of the French culture, it is not a victory of the Turkic culture, but that of French culture (Qarayev 1996, 4). Considering culture as a basis of the national and religious identity Huseynzadeh notes the necessity to keep it from destructive influence of the Western civilisation. He notes: “We want to achieve a progress in the frameworks of Turkism and Islam. We want other peoples assessing our achievements to say: “Turks and Muslim succeeded very much in their socio-economic development, but not to say – Turks and Muslims are imitating the French people” (Qarayev 1996, 5).

What is the content of the conception of modernisation of Huseynzadeh? Which achievements and values of the Western civilisation should be accepted? Huseynzadeh in his “Kasablanka tragedy and the Ottoman–Iran comedy” notes: “We need to treat to the literature of Europeans, to their industry, science, enlightenment, scientific discoveries, but not to themselves. We want the Muslim world to take their brains, but not to be dissolved in their stomach”. Huseynzadeh believes that the Muslim peoples did not understand that truth. And it resulted in their being backward in the field of socio-economic development. As a case he treats to the Kasablanka tragedy that took place on June 30, 1907. During that tragedy the French crushed the revolt of the Muslims in Kasablanka and incorporated Morocco to the French protectorate. Analysing that tragedy Huseynzadeh concludes that it was a consequence of the historical events of the XVI century when the Arabs concentrated their attention exclusively on the theology and rejected scientific achievements of Europe. It led the Muslim peoples to fanaticism. However, the Christian states promoted the development of science and industry. Speaking about the significance of modernisation i.e. that of borrowing values of the modern Western civilisation Huseynzadeh does not show its concrete

ways. As a representative of political Pan-Turkism he pays much attention to the problems of the revival of the national cultural values.

Yusif Akchura

Yusif Akchura (1876-1935) as a representative of political Pan-Turkism presented his main political ideas in the work "Uc tarz-i siyaset" ("Three policies") (Akchura 1997). It was one of the most fundamental theoretical works of political Pan-Turkism. The work was published in the newspaper "Turk" in Cairo in 1904. Only in 1912 it was re-printed in Istanbul.

As it is seen from the title of the work Akchura makes a comparative analysis between three political doctrines – Ottomanism, Pan-Islamism and Pan-Turkism –with the aim to define the efficiency each of them for the revival of the Ottoman state. Analyzing the political doctrine of Ottomanism Akchura rejects its desire to create an Ottoman nation through assimilating and unifying the various nations subjected to Ottoman rule (Akchura 1997). He notes that around the beginning and the middle of the XIX century the given policy was considered to be a preferable and practicable for the Ottoman dominions. In the XIX century Europe because of the influence of the French revolution the idea of nationalism accepted as the basis of nationality the French model. The French model of nationality was based on principle of conscience rather than that of descent and ethnicity (Akchura 1997). Napoleon the Third, the apostle of creating nations according to the French principle of the plebiscite, was the most powerful supporter of the Ottomanist conception of nation. "However, when Napoleon and the French empire fell in 1870-1871 which symbolized the victory of the German interpretation of nationality, that of assuming ethnicity as the basis of nationality, which, I believe, is closer to reality, the policy of Ottoman unity lost its the only powerful supporter – Akchura notes. He believes that the formation of a nation is very long historical process in which cultural and ethnic factors play the most crucial role. Therefore, he calls the desire of Ottomanism to create a new nation via ignoring cultural and ethnic factors as utopian. It should be noted that the given idea was supported neither by Ottoman Turks , who did not want to lose the status of the dominant nation nor by Muslims, who opposed the principle of legal equality between Muslims and non-Muslims; nor by non-Muslims who did not desire to forget their cultural past and who fought for their national liberation. There were also some external obstacles in the way of the creation of the Ottoman unity from different national groups. Russia, the Balkan states and the majority of

the Western European states did everything to prevent the strengthening of the Ottoman empire.

Characterising the political doctrine of Pan-Islamism Akchura notes that although the bringing into being of the Muslim commonwealth will be stronger than that of the Ottoman nation, but the given policy will cause the enmity between Muslim and non-Muslim population of the Ottoman empire. As a result the Ottoman state will become weaker. Furthermore, there were some external forces creating obstacles in the way of the policy of Pan-Islamism. The overwhelming majority of the Muslim states are under the domination of the Christian states, on the one hand, and the overwhelming majority of the Christian states have as their dominions some Muslim regions, on the other hand. These Christian states will never let their Muslim subjects' rapprochement with a foreign force even such rapprochement will have cultural, non-political meaning. These states will not support the political doctrine of pan-Islamism.

At last, Akchura analyses the political doctrine of pan-Turkism (*tevhid-i-etrak*). To him, by such a policy all Turks living in the Ottoman empire would be perfectly united by both ethnic and religious bonds and the other non-Turkish Muslim groups who have been already Turkified to a certain extent would be further assimilated. But the main service of such a policy would be to unify all the Turks who, being spread over a great portion of Asia and over the Eastern parts of Europe, belong to the same language groups, the same ethnicity and mostly the same religion (Akchura 1997). Thus, Akchura notes that there would be created a greater national and political unity among the other great nations, in which the Ottomans as the most powerful, the most progressive and civilised of all Turkish societies, would naturally play an important role (Akchura 1997). However, this unity would lead to the division of the Muslims into Turks and non-Turks and thereby to the relinquishment of any serious relations between the Ottoman state and the non-Turkish Muslims.

Akchura, as an ideologist of the political Pan-Turkism gives his preference to the political doctrine of Pan-Turkism among available political doctrine. To him, nation is the main political force in the contemporary history, on the one hand, and religions are increasingly losing their political importance and force, on the other hand. Akchura notes that external obstacles towards the policy of Pan-Turkism are less strong in comparison with those working against Pan-Islamism. Of all Christian states only Russia opposes the policy of pan-Turkism. Concerning other Christian states they may even

encourage this policy because they will use it against the interests of Russia (Akchura 1997).

Thus, comparing Ottomanism, pan-Islamism, and pan-Turkism Akchura definitely rejects the policy of Ottomanism and considers it as an impracticable, utopian. Concerning the policies of Pan-Turkism-Islamism and Pan-Turkism he regards them as having equal weight. Although “Three policies” of Akchura does not give the definite answer on the question – Which of these policies is the most practicable and useful for the Ottoman state? – but analysing his scientific and political activity we can conclude that Akchura prefers the policy of Pan-Turkism.

“Three policies” was a valuable theoretical contribution to the development of the political Pan-Turkism. In this work the idea of the Turkic unity was presented as the most real and effective political way of development of Turkey. Western authors highly assessed the role of this work in the history of Turkism. According to Charles Hostler, “Three policies” of Akchura takes the role in the history of Turkism which is similar to the role of “Manifest of Communism party” of Karl Marx in the history of marxizm (Temir 1987, 33).

Conclusion

Some scholars agree with the opinion of Herminos Vambery (1837-1918), a Hungarian orientalist according to which the formation of Pan-Turkism was caused by external factors. These factors are divided by them into two groups: cultural and political factors. The first group of external factors, i.e. cultural factors is associated with the above mentioned scholarly works of the European orientalists of the XVIII- XIX centuries on the cultural and ethnic past of the ancient Turkic peoples. The second group of factors, i.e. political factors is associated with the ideological and political activity of the outstanding Turkic intellectuals such as Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzadeh, and Yusif Achura. They all came to Turkey from Russia. Their merit in the history of Pan-Turkism is that they played very important role in the process of transformation of Pan-Turkism into political movement. However, the activity of these intellectuals should not be regarded as an external factor of the formation of the political Pan-Turkism. Because they all were culturally Turks and also they spent the essential part of their ideological and political activity in Turkey.

Ismail Gasprali, Ali bey Huseynzadeh, and Yusif Akchura played very important role in the process of formation of the political Pan-Turkism. These intellectuals take a specific place in the history of political Pan-Turkism

because the political orientation of their Pan-Turkism is seen not only in their socio-political activity but also in their scholarly and literary activity. Their political ideas promoted for further development of ideas of the political Pan-Turkism not only in Turkey, but also in Azerbaijan, and Central Asia.

REFERENCES

- Akchura Yusif. (1997). "Uc tarsi siyaset", Listserver Turkistan, Dec.4.
- Chavan Royd. (1973). Nationalism in Asia, Sterling publishers, New Dehli.
- Qarayev Yashar. (1996). "Ali beyin varisleri", Qirmizi qaranliqlar icinde yashil ishiqlar, (Ali bey Huseynzade), Baki.
- Gokalp Ziya. (1959). "Historical materialism and sociological idealism", Turkish nationalism and western civilization, (Berkes N.) Columbia University Press, New York, (pp. 60-66).
- Гаспринский Исмаил (1991). Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения, Издательство «Таврия», Симферополь.
- Devlet Nadir. (1988). Ismail Bey Gasprali, Ankara.
- Heyd Uriel, Foundations of Turkism Nationalism, The Harvill Press, London, (p. 105).
- Huseynzadeh Ali bey. (1997). Turkler kimdir ve kimlerden ibaretdir? Baki.
- Kırimer C.S. (1934). Gasprali Ismail Bey, Istanbul.
- Kreyndler T. (1969). Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia. A study of Ilminskiy's System, Columbia University Press, New York.
- Saray Mehmet. (1987). Turk dunyasinda egitim reformu ve Gasprali Ismail Bey, Ankara.
- Temir A. (1987). Yusif Akchura, Ankara.

f.e.d., prof. Etibar Nəcəfov

**İSMAİL QASPRALI, ƏLİ BƏY HÜSEYNZADƏ
VƏ YUSUF AKÇURANIN SİYASİ PANTÜRKÇÜLÜYÜN
FORMALAŞMASINDA ROLU**

XÜLASƏ

İsmayıl Qaspralı, Əli bəy Hüseyinzadə və Yusuf Akçura siyasi pantürkçülüyün banilərindədir. Onların pantürkçü fəaliyyətlərinin siyasi istiqaməti türk xalqlarının siyasi hüquqlarının müdafiə etmələrində, xüsusilə bu xalqların ortaq ədəbi dilinin formalaşmasında, milli məktəblərin açılmasında, dünyəvi təhsilin inkişafında, savadsızlığa, sosial-iqtisadi və siyasi geriliyinə qarşı mübarizədə, cəmiyyətin siyasi həyatında fəal iştirak etməyə çağırışında, çar Rusiyasının yürütdüyü ruslaşdırma siyasətinin tənqidində, Qərb sivilizasiyasının elmi-texnoloji nailiyyətlərinin qəbul olunması ideyasının təbliğində özünü büruzə verirdi.

Açar sözlər: *pantürkçülük bir mədəni hərəkət olaraq, siyasi pantürkçülük, İsmayıl Qaspralı, Əli bəy Hüseyinzadə, Yusuf Akçura, Türkiyə, Azərbaycan, Rusiya.*

д.ф.н., проф. Этибар Наджафов

**РОЛЬ ИСМАИЛА ГАСПРАЛЫ, АЛИ БЕЯ ГУСЕЙНЗАДЕ И
ЮСУФА АКЧУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО
ПАНТЮРКИЗМА**

РЕЗЮМЕ

Исмаил Гаспралы, Али бек Гусейнзаде и Юсуф Акчуря являются основоположниками политического пантюркизма. Политическая направленность их пантюркистской деятельности проявлялась в защите политических прав тюркских народов, особенно в их борьбе за выработку общего литературного языка тюркских народов, открытие национальных школ, развитие светского образования, в борьбе с неграмотностью, социально-экономической и политической отсталостью тюркских народов, в

призывах к активному участию в политической жизни общества, в критике политики русификации, проводимой царской Россией, в пропаганде идеи заимствования научно-технических достижений западной цивилизации.

Ключевые слова: *пантюркизм как культурное движение, политический пантюркизм, Исмаил Гаспрали, Али бек Гусейнзаде, Юсиф Акчура, Турция, Азербайджан, Россия.*

Çara tövsiyə etdi: i.f.d., dos. N.G.Abuzərov

AUOT 18:001.12

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

*д.ф.ф., доц. Нармина Микаилова,
Бакинский государственный университет
доцент кафедры философии
narmin.mikailova @bk.ru*

РЕЗЮМЕ

Главной задачей современной философии науки является выработка адекватной модели структуры реальной науки и закономерностей её развития, построения рационально-теоретической формы мировоззрения людей. Концепция современной философии науки основана на идее взаимосвязи философии и науки и понимании противоречивости и сложности закономерностей развития и структуры науки.

Коренным вопросом философской гносеологии является вопрос о единстве теории и практики в процессе добывания истины. Практика имеет определяющее значение в развитии науки. Человек активно воздействует на окружающую среду, и в ходе изменения познаёт её. Практика и познание – две взаимосвязанные стороны единого исторического процесса, где решающую роль играет практика. Только развивающаяся практика может быть основой и критерием развивающегося объективного знания. Практическая направленность современной науки выражается в возрастании количества прикладных исследований и разработок, а также в применении науки в сфере гражданской экономики и удовлетворения растущих потребностей людей и общества.

Научное познание включает в себя четыре уровня: чувственный, эмпирический, теоретический и метатеоретический. Они внутренне взаимосвязаны в процессе функционирования и развития научного знания. Теоретический уровень научного познания представляет собой сложный психологический и творческий процесс. В наибольшей степени элементы творчества проявляются в механизмах научных открытий и научных революций.

Важной особенностью современной науки является социальный и коллективный характер научной деятельности. Об этом свидетельствует не только её социальная организация, но и проявление социальности

научного познания, такой как соперничество в любой из наук её различных научно-исследовательских программ, теорий, научных школ, финансирования и т.д.

Современная наука также играет роль в решении глобальных проблем человечества, в связи с этим ключевое место занимает принцип ответственности и этос учёного.

Усиление внешнего воздействия на современную науку со стороны общества, изменение условий функционирования науки и повышение её социального статуса делают современную науку объектом специального изучения.

Современная наука является профессиональной деятельностью, касающейся основных интересов общества и государства, её значение выходит за рамки гносеологии и претендует на определение особого дисциплинарного статуса.

***Ключевые слова:** философия науки, гносеология, когнитивное творчество, научные теории, интуиция, научные открытия, практика, научная истина.*

Введение

Перед современным человечеством стоят две основные проблемы: проблема выбора путей дальнейшего развития, и проблема необходимости решения глобальных проблем человечества, обострение которых может привести человечество к катастрофе и последующей гибели. Решение данных проблем возможно только в их синтезе и на основе взаимодействия технических, гуманитарных и естественных наук. Без синтеза научного знания сегодня невозможны ни социальный, ни научно-технический прогресс, ни решение каких-либо глобальных проблем человечества.

В данной ситуации повышается актуальность научного познания мира, возрастает роль методологии научного познания, интегрирующей роли философского знания, философии науки, которая является не только изучением процесса научного познания, но и исследованием науки также в других структурных объектах её бытия: как подсистему культуры; как социальный институт; как форму практики и т.д. С точки зрения философии, наука есть один из способов моделирования реальности.

Начиная со второй половины XX века, в связи с ускоряющимся научно-техническим прогрессом, наука постепенно становилась одним из основных социальных институтов и сферой производства знания.

Структура и закономерности развития современной науки

Современная философия науки изучает как структуру науки, так и закономерности её развития. Она имеет следующие отличия от сциентистски-позитивистских концепций философии науки: 1) научное познание не сводится к естественнонаучному знанию, а рассматривается более широко; 2) все основные виды научного знания являются равноправными (математическое, техническое, естественнонаучное, гуманитарное и т.д.); 3) в структуре любой фундаментальной теории признаётся её философское основание; 4) проблематика философии науки не сводится только к гносеологической и методологической проблематике науки. В то же время современная философия науки не сводится только к эпистемологии, главная её задача – выработка адекватной модели структуры реальной науки и закономерностей её развития, построение рационально-теоретической формы мировоззрения людей. Поскольку философское мировоззрение включает в себя онтологические, гносеологические, социальные, культурные, аксиологические, антропологические, исторические представления человека, проблематику философии науки нельзя сводить только к эпистемологии, так как вне поля зрения философского анализа науки при гносеологическом подходе остаются следующие проблемы: 1) влияние философской онтологии на содержание научной картины мира; 2) значение науки для практических и социальных потребностей общества; 3) особенности функционирования науки как социального института; 4) исторические и культурные основания функционирования науки; 5) человеческий фактор в научной деятельности. Поэтому более целесообразно рассматривать эпистемологию как только одну часть философии науки, наравне с онтологией, антропологией, культурологией, аксиологией и т.д. Современная философия науки отличается следующими основными положениями: 1) наука рассматривается в её историческом бытии и культурно-исторической обусловленности; 2) историческая деятельность рассматривается как исторически изменяющиеся и социально-обусловленные явления; 3) изучение философии науки связано со знанием как науки, так и философии; 4) философия науки понимается как прикладная философия и междисциплинарное исследование, занимающееся синтезом философ-

ского и конкретно-научного знания; 5) развитие знания не от философии к науке, а от науки к её философскому осмыслению.

Таким образом, концепция современной философии науки основана на идее взаимосвязи философии и науки и понимании противоречивости и сложности закономерностей развития и структуры науки.

Современное научное знание должно соответствовать следующим требованиям: системность, доказанность, проверяемость, определённая, методологичность, рефлексивность, объективность, изменяемость.

Проблема уровней научного знания является одной из основных проблем современной философии науки. Как правило, выделяют два основных уровня - эмпирический и теоретический. С точки зрения современной науки можно выделить четыре уровня: эмпирический, чувственный (как результат эксперимента и наблюдений), теоретический и метатеоретический. Научное знание понималось как результат деятельности мышления (Смирнов 1964, 32), существуют две когнитивные оппозиции: «эмпирическое - теоретическое». Чувственное познание научным не является до тех пор, пока оно не получило мысленную обработку и не выражено в понятийной языковой форме. Границы эмпирического знания определяются деятельностью рассудка в виде анализа, сравнения, индукции, абстрагирования и т.д.

А. Эйнштейн различал четыре типа объектов для эмпирического исследования: 1) «вещи сами по себе»; 2) их представление с помощью чувственных данных; 3) эмпирические абстрактные объекты; 4) теоретические (идеальные) объекты (Эйнштейн 1964, 67). Содержание чувственных объектов в результате контактов сознания с «вещами в себе» зависит от целевой установки исследователя, которая исполняет роль механизма отбора важной информации. Процесс отбора внешней информации имеет место и на уровне эмпирического рассудочного познания при мысленной обработке содержания чувственных объектов (Эйнштейн А. 1964, 89), но на более высоком уровне по сравнению с чувственным познанием. Это проявляется в следующих функциях сознания: 1) возможности рассудка; 2) практическая и познавательная установка исследователя; 3) запас эмпирического знания; 4) возможности языка; 5) возможности интерпретативного потенциала научных теорий. Только через цепь интерпретаций эмпирическое знание может быть представлено как познание реальности. Поэтому эмпирическое знание не является просто описанием реальности.

Между чувственным и эмпирическим познанием не существует отношения логической выводимости. Между ними существуют моделирование

и интерпретация, то есть эмпирическое знание является моделью чувственного знания, а чувственное – интерпретация эмпирического знания.

Можно говорить об отношениях логической выводимости внутри эмпирического знания. Элементами эмпирического знания являются: первичные высказывания, факты, эмпирические законы (структурные, динамические, статистические, функциональные, причинные и т.д.). Система эмпирических законов образуют **феноменологические теории**, которые являются гипотетическим знанием (например, небесная механика Кеплера). Как правило, эмпирическое знание отражает только определённую часть чувственного знания.

Если различия между элементами эмпирического знания имеют количественный характер, то различие между эмпирическим и теоретическим знанием является качественным.

Теоретическое познание является рациональным, или разумным, это свободное **когнитивное творчество**.

Научная теория – это множество высказываний о конкретном качестве идеальных объектов, их свойствах, отношениях, изменениях (Грязнов, Никитина, Дынина 1973, 167). Способом создания идеальных объектов являются эксперимент, математическая гипотеза, теоретическое моделирование, интуиция, идеализация, мысленное творчество, продуктивное воображение, аксиоматический и конструктивно-генетический метод, формализация. Р.Неванлина пишет: «идеальные объекты конструируются из эмпирических объектов с помощью конструктивного добавления к эмпирическим объектам таких свойств, которые делают идеальные объекты принципиально ненаблюдаемыми и потому имманентными элементами именно мышления» (Неванлина 1966, 117).

Идеальные объекты могут конструироваться также методом выведения по определению в случае решения теоретических или логических проблем (в математике).

А. Эйнштейн называл способы обоснования продукта разума внешним и внутренним оправданием научной теории (Эйнштейн 1964, 105). Внешнее оправдание состоит в практической полезности и опытным применении. В этом состоит прагматическая оценка их ценности и полезности. Внутреннее оправдание идеальных объектов составляет их способность быть средством внутреннего совершенствования и обеспечения развития теоретического знания, решения теоретических проблем и постановки новых.

Согласно эссенциалистскому пониманию, если эмпирическое знание даёт описание мира явлений, то идеальные объекты и научные теории

описывают сущность и содержание объективного мира. Если основными средствами эмпирического познания являются наблюдение и эксперимент, то основными средствами теоретического познания являются интеллектуальная интуиция и логика. Содержание теоретического уровня является продуктом сознания, мышления, а содержание эмпирического уровня познания определяется объективной реальностью. Оба уровня качественно отличаются друг от друга. Научные теории конструируются разумом в целях понимания, объяснения эмпирического знания. Теоретический уровень знания является сложной структурой, наиболее общий его уровень – это аксиомы, затем частные теоретические законы и единичные теоретические высказывания. В свою очередь частные законы, описывающие структуру, свойства и поведение идеальных объектов, не выводятся логически из общих, а конструируются в ходе осмысления результатов мысленного эксперимента над новыми идеальными объектами (Степин 2001, 93).

Взаимосвязь эмпирического и теоретического уровней происходит через эмпирическую интерпретацию теории, с помощью введения определений некоторых терминов теоретического языка в терминах эмпирического языка или наоборот. По определению Р.Карнапа, эти определения называются «интерпретационными», «редукционными предложениями» или «правилами соответствия» (Карнап 1971, 133), их цель – быть связующим звеном между теорией и эмпирией.

Всякая интерпретация не исчерпывает полностью содержание теории, что говорит о несводимости теории к эмпирии, самодостаточности теории и её относительной самостоятельности от эмпирии.

Метатеоретический уровень знания является более общим по сравнению с эмпирическим и теоретическим уровнями. Он состоит из общенаучного знания и философских оснований науки, а также методологических и логических императивов и правил.

Общенаучный уровень состоит из общенаучной картины мира, общенаучных методологических, логических и аксиологических принципов. В современной науке не существует единого для всех наук метатеоретического знания, оно конкретизировано и определяется содержанием научных теорий. Методологические и логические императивы и правила различны не только для разных наук, но и для одной и той же науки на разных стадиях её развития.

Аксиологические принципы науки делятся на внутренние и внешние аксиологические основания и включают в себя вопрос о целях и ценностях научного познания. К внутренним аксиологическим основаниям

науки относятся объективная истина, определённая, точность, доказательность, методологичность, системность научного знания (Степин 2000, 147). Внешние аксиологические ценности регулируют её отношения с обществом и культурой. К ним относятся полезность, практическая эффективность, содействие прогрессивному развитию общества, повышение его образовательного и интеллектуального потенциала, повышение адаптивной способности общества к окружающей среде. То есть внешние аксиологические ценности науки направлены вовне науки.

В целом аксиологическая сторона метатеоретического знания в науке играет большую роль в понимании смысла и задач научного исследования, определяет его перспективу и нужность результатов. Аксиология современной постнеклассической науки состоит в толерантности, плюрализме методов и концепций, социальной и когнитивной ответственности учёных. Аксиологический аспект является необходимым как для социально-гуманитарного, так и для математического и естественно-научного знания.

Таким образом, научное познание включает в себе четыре уровня: чувственный, эмпирический, теоретический и метатеоретический, которые внутренне взаимосвязаны в процессе функционирования и развития научного знания. Между ними отсутствует отношение логической выводимости. Каждый уровень относительно независим в процессе функционирования и развития. К структурным элементам эмпирического уровня относятся факты, феноменологические теории и эмпирические законы. К структурным элементам теоретического уровня относятся аксиомы, теоретические законы и принципы, идеальные объекты, правила систематизации теоретического знания. Связь между двумя уровнями осуществляется через эмпирическую интерпретацию теории и теоретическую интерпретацию эмпирии.

Метатеоретическое знание включает в себя обеспечение взаимосвязи науки с философией, искусством, религией, то есть с другими элементами культуры, а также обоснование научных знаний.

Роль творчества в познании

Представители эмпириокритицизма или второго позитивизма (Э.Мах, П.Дюгем и др.) пришли к выводу, что теоретический уровень научного познания представляет собой сложный психологический и творческий процесс, в котором основную роль играют интуиция и воображение учёного.

Одним из способов создания идеальных объектов являются мысленное творчество и продуктивное воображение. Для представителей неопозитивизма характерным было сведение задач философии науки к теории научного творчества и описанию механизмов функционирования и развития науки (Б.Рассел, Л.Витгенштейн, М.Шлик, Р.Карнап, Г.Рейхенбах и др.).

В наибольшей степени элементы творчества проявляются в механизмах научных открытий и научных революций. Источник способности человека к творчеству лежит в процессах антропосоциогенеза и в формировании рефлексивного мышления.

Творчество является одним из характерных проявлений человеческой свободы. Н.Бердяев определял творчество как абсолютно оригинальное создание человеком небывалого (Бердяев 1989, 54).

Академик А.Д.Александров отмечал, что именно способность к творчеству как созданию принципиально нового качества, делает человека создателем «второй природы». Творчество является самой основной из черт человека и определяет остальные его черты (Александров 1993, 102).

Академик А.Д.Александров отмечает, что творчество присуще любому виду человеческой деятельности, а не только духовной деятельности. Оно заключено в пластичности и подвижности человеческого мозга. В.В.Розанов относит творчество, прежде всего, к пониманию и к сути научного процесса (Розанов 1994, 68).

Творчество определяется, прежде всего, как качественная новизна конечного продукта. Любая творческая деятельность есть продукт интеллектуальных сил человека, содержит в себе интеллектуальный поиск, и, конечно, связана с научным открытием. Открытие понимается как создание нового, того, чего не было в системе познавательных достижений человека. Творчество как продукт человеческого созидания, начинается с созидания «идеальной модели» и заканчивается воплощением этой модели в действительность. В функционировании творческого мышления большую роль играют память и способность оперировать имеющейся в ней информацией. Возникновение нового качества как результата происходит в процессе взаимодействия двух систем в рамках новой системы. Принцип умозаключения по аналогии, так же как и соединение различного, является источником творческого мышления. Умозаключение по аналогии имеет место как в науке, так и в искусстве и философии.

В рамках современной философии науки сформировалась следующая классификация творческой деятельности:

1. Творчество понимается как деятельность по выдвиганию принципиально новых решений.
2. Творчество как деятельность по проработке нового с целью его практической реализации.
3. Творчество как деятельность по созданию новых идей и их объективации в материальных формах.

Определение практики

Определяющее значение в развитии науки, для выработки и развития научного знания имеет практика. Это подчёркивали философы разных направлений. В философии понятие «практика» выражается через широкий спектр терминов, таких как «действие», «деятельная жизнь», «опыт», «физическая жизнь», «опыт в целом» и т.п.

Практика – одна из основных категорий гегелевской диалектики. Чернышевский считал, что теория, возникшая на основе практики, имеет сильное влияние на неё. Практическим целям должна служить и философия.

Знание не должно оставаться в рамках чистой теории, оно должно практически осуществляться. Практическое и теоретическое существование предмета – это два способа существования и деятельности. Субъект философии должен быть не только познающим, но и активно действующим.

Роль практики в научном познании обсуждается в современной философии. К.Поппер указывает на недопустимость разрушения единства теории и практики.

Практика – не враг теоретического знания, а наиболее значимый стимул к нему. Кто недооценивает практику, тот неизбежно впадает в схоластику.

Категория практики как активной чувственно-предметной деятельности людей, направленной на изменение реальной действительности, стала центральной категорией гносеологии. Понятие практики делает ясным то, что человек познаёт окружающий мир не потому, что предметы и явления этого мира действуют на его органы чувств, а потому, что он сам активно и целенаправленно воздействует на окружающую его действительность и в ходе изменения познаёт её. Эта специфически человеческая форма деятельности осуществляется в определённом социально-историческом контексте.

В процессе практики человек создаёт «вторую культуру», новые условия своего существования, которые не даны ему в готовом виде. Практика и познание – две взаимосвязанные стороны единого исторического процесса, но решающую роль здесь играет практика. Это целостная система совокупной материальной деятельности человека в её общественно-историческом развитии. Её законами являются законы самого реального мира, который преобразуется в этом процессе.

Практика выполняет следующие функции в процессе познания:

1. Практика является **источником познания**, так как все знания вызваны к жизни её потребностями. Например, в основе математических знаний находится потребность в измерении земельных участков, площадей, объёмов и т.д. Астрономия была вызвана к жизни потребностями торговли, мореплавания и т.д.

2. Практика является **основой познания**, его движущей силой. Она пронизывает все стороны, моменты, формы, ступени познания от его начала и до конца. Весь процесс познания, от ощущений и абстрактных теорий, обуславливается задачами и потребностями практики. Она ставит перед наукой определённые требования и требует их разрешения. В процессе преобразования мира человек обнаруживает и исследует всё новые свойства и стороны мира и проникает в сущность явлений. Практика обеспечивает научное познание фактическим материалом, а также и техническими средствами, приборами, оборудованием и т.п.

3. Практика является целью научного познания, так как в конечном итоге направляет и регулирует деятельность людей.

4. Практика является критерием научного знания, позволяет отличить истину от заблуждений. Открытие практической и социальной обусловленности человеческого познания позволило выявить диалектику познавательного процесса и объяснить его важнейшие закономерности. Познание не является застывшим. Познание – это процесс, который развивается от незнания к знанию, от неполного знания к совершенному. Этот процесс носит исторический диалектический характер. Критерий практики относителен и абсолютен. Абсолютен в том смысле, что только развивающаяся практика во всей полноте её содержания может окончательно доказать теоретические положения. В то же время данный критерий относителен, так как сама практика развивается, совершенствуется, наполняется новым содержанием и потому она не может в каждый данный момент доказать те или иные выводы, полученные в процессе познания.

Практика существует в следующих видах:

1. Материальное производство, преобразование природы, естественного бытия людей;
2. Социальная деятельность – преобразование общества, изменение социальных отношений (революции, реформы, войны, преобразование социальных структур и т.п.);
3. Научный эксперимент – активная деятельность, в процессе которой человек искусственно создаёт условия, позволяющие ему исследовать определенные свойства мира.

Все наши знания возвращаются в практику и оказывают влияние на её развитие. Она является «руководством к действию» по преобразованию мира, для удовлетворения всех потребностей (материальных и духовных) человека, для улучшения жизни людей.

Диалектичность практики как критерия истины является объективной основой существования иных критериев для проверки истинности знания. Это такие критерии, как простота, совершенство и т.д. Большое значение имеют теоретические формы доказательства, логический критерий истины. Он дополняет критерий практики, а не отменяет или заменяет его.

Таким образом, существует единство теории и практики в процессе добывания и проверки истины. Это коренной принцип философской гносеологии. В этом диалектическом единстве практика важнее, чем познание, это исходный и конечный пункт, основа познания.

Практика – это неоднозначное и внутренне противоречивое явление. Её необходимо рассматривать во всей сложности, противоречивости и подвижности, с учётом объективных закономерностей её изменения, а также тенденций и направлений этих изменений. Только развивающаяся практика может быть основой и критерием развивающегося объективного знания.

Основные особенности современной науки

И.Кант писал, что мы познаём мир не таким, каков он есть, а таким, как он преобразован нашим сознанием. Ф.Ницше утверждал, что реальный смысл имеют не факты сами по себе, а способы и формы их интерпретации. М.Хайдеггер писал: «Истину надо всегда ещё только отвоёвывать у сущего» (Хайдеггер 1993, 222).

У.Джемс понятие научной истины преломляет через понятие опыта. Но опыт понимается не как эксперимент, а как жизненный опыт.

Поэтому «истинные идеи – те, которые мы можем усвоить, подтвердить, подкрепить и проверить. Ложные же идеи – те, с которыми мы не можем этого проделать» (Джемс 1997, 284). Критерием истины является полезность содержащейся в ней идеи, ибо «обладание истиной не есть некоторая самоцель, она лишь предварительное средство для других жизненных потребностей» (Джемс 1997, 285).

Основной особенностью современной науки является перенесение главного акцента научной деятельности с процесса получения и обоснования научного знания на его **практическое применение** в сфере гражданской экономики и удовлетворение растущих потребностей.

Второй особенностью современной науки является социальный и коллективный характер научной деятельности. Её субъектом является не отдельный ученый, а профессиональные научные коллективы и организации разной направленности и мощности. Субъект-объектные познавательные отношения в социальных системах опосредованы и детерминированы различного рода социальными, коммуникационными, экономическими или организационными требованиями и ограничениями. Адекватное понимание процесса научного познания невозможно без учёта социальной, коммуникационной, психологической и прагматической его составляющих.

Современная наука во всех развитых странах стала важнейшим инструментом их экономической, социальной и военной политики. Став одним из звеньев экономики, современная наука потеряла былую независимость от бизнеса и государства, но вместе с тем она получила от них мощную финансовую и материальную поддержку, без чего развитие современных научных исследований во всех областях науки невозможно в силу их возрастающей дороговизны. Особенно это относится к техническим и естественным наукам с их огромными затратами на материалы, оборудование, современную приборную базу, информационное обеспечение, подготовку высококвалифицированных кадров исследователей.

Современная наука является не только социально-структурированным и социально-регулируемым видом познания, но и экономически регулируемой областью инновационной деятельности. Эта деятельность имеет главной задачей производство новых потребительских стоимостей, новых товаров и услуг нового вида. В развитых странах она не просто ориентирована на инновационную экономику, а жестко встроена в неё в качестве одного из её важнейших звеньев. С конца XIX в. наука превратилась в неотъемлемую часть бизнеса. Особую роль в ускорении этого процесса сыграли две мировые войны, использование воюющими

сторонами науки для создания инноваций в военной сфере и получения преимуществ перед противником.

О социальном характере современной науки свидетельствует не только её социальная организация, но и проявления социальности научного познания, такой как соперничество в любой из наук её различных научно-исследовательских программ, теорий, научных школ, идущая между ними борьба за приоритеты, научное лидерство, профессиональное и общественное признание, финансирование и т.д.

Ориентированность науки на общественное практическое применение объясняет тот факт, что современная наука регулируется не только научными идеалами и нормами, но также и множеством правовых норм и этических правил. Это объясняется масштабом опасных последствий современных научных исследований и особенно их последующим внедрением в военные и гражданские технологии, такие, как лазерные, ядерные исследования, биологические и химические разработки, достижения современной генетики, биомедицины, компьютерные технологии и т.д. По этическим причинам в развитых странах было создано огромное количество этических и экологических комитетов по науке. Этим общественным комитетам нормативными правовыми актами предоставлено право вето на проведение и финансирование научных проектов, если они не соответствуют требованиям безопасности и гуманности своих исследований. Научные достижения должны быть использованы не во вред, а во благо человеку.

Социальные оценки научных открытий, оказывающих мировоззренческое влияние на общество, имели место в истории философии. Это неприятие атомистических идей Демокрита в Древней Греции, геометрии Евклида на Востоке, признание гелиоцентрической системы Коперника, идей атомизма в конце XIX-XX вв.; дискуссии вокруг теории эволюции Ч.Дарвина по сей день и т.д.

С применением в гносеологии категории практики стало ясно, что истина не является чем-то застывшим и неизменным. Фундаментальными положениями теории познания являются следующие: 1) объективный мир, отражаемый в знании, постоянно развивается и изменяется; 2) практика как основа познания развивается и изменяется; 3) знания, вырастающие на основе практики и проверяемые ею, постоянно изменяются и развиваются, поэтому в процессе изменения и развития находится также объективная истина.

Научная истина, будучи объективной по содержанию, является субъективной по форме: она выражается в понятиях, законах, теориях.

Являясь процессом, истина понимается единством абсолютного и относительного. Категории абсолютного и относительного выражают разные стороны познания человеком объективного мира. Если абсолютная истина понимается как полное знание о действительности, то относительная истина выражает изменчивость каждого истинного знания, его углубление, уточнение по мере развития практики и познания. Полное знание – это гносеологический идеал, который не будет достигнут, хотя познание всё более приближается к нему. Это та часть знания, которая в будущем никогда не будет опровергнута. Абсолютная истина – это всестороннее, исчерпывающее знание о явлении.

Развитие практики и познания показывает, что **полезное** знание вызывает куда больше доверия, чем бесполезные рассуждения. Познание – это одна из важных областей проявления активности человеческого интеллекта. Процесс познания понимается как сложное духовно-практическое взаимодействие сознания человека и объективного мира, переход от неполного субъективного представления и опыта к более полному и объективному знанию о мире, к познанию истины на основе практической деятельности людей.

Важнейшей характеристикой знания является его динамика, рост и развитие. Гегель сформулировал положение о том, что «истина есть процесс», а не «готовый результат». Развитие знания – сложный диалектический процесс, имеющий качественно различные этапы. Проблема роста, развития знания является центральной в современной философии. В процессе познания человек одновременно изменяет и преобразовывает окружающий его мир. Познание социально, поскольку развивается вместе с развитием общества, возрастанием науки и духовной жизни в целом, ростом масштабов общественно-исторической практики.

Практическая направленность современной науки

Практическая направленность современной науки выражается в возрастании количества прикладных исследований и разработок. В свою очередь прикладная направленность науки выражается в изменении соотношения науки и техники. Это выражается в следующем:

- 1) техника рассматривается как прикладная наука;
- 2) процессы развития науки и техники рассматриваются как автономные, но скоординированные процессы;
- 3) наука развивалась, ориентируясь на развитие технических аппаратов и инструментов;
- 4) техника науки во все времена обгоняла технику повседневной жизни;

5) до конца XIX в. регулярного применения научных знаний в технической практике не было, но оно характерно для современных технических наук.

Наибольшее различие между естественно-научной и технической теориями заключается в характере идеализации. Техническая теория является менее абстрактной и идеализированной, она более тесно связана с реальным миром.

В практической ориентации науки большая роль принадлежит её переформулировке и развитию. Джеймс Максвелл, создатель классической электродинамики, сделал вклад в технику. В этих целях британский инженер Хэвисайд преобразовал электромагнитные уравнения Максвелла в такую форму, которая могла быть использована инженерами. «Посредником» между теоретической наукой и практикой был и шотландский учёный Рэнкин, участвовавший в создании термодинамики и прикладной механики, которому удалось связать практику построения паровых двигателей высокого давления с научными законами. Рэнкин доказал необходимость развития промежуточной формы знания – между физикой и техникой.

Существуют различия между инженерной и технической деятельностью. Инженерная деятельность предполагает регулярное применение научных знаний для создания искусственных, технических систем-сооружений, устройств, механизмов, машин и т.д.

Техническая деятельность больше основывается на опыте, практических навыках, догадках. Поэтому не следует отождествлять инженерную деятельность лишь с деятельностью инженеров, которые часто вынуждены выполнять техническую, а иногда и научную деятельность (если имеющихся знаний недостаточно для создания какой-либо конкретной технической системы). В то же время есть многочисленные примеры, когда крупные учёные обращались к изобретательству, конструированию, то есть осуществляли наряду с научной, инженерную деятельность. Единство научной, инженерной и технической деятельности было связано с периодом зарождения всех этих областей человеческого труда. Так, Галилей использовал изобретённые им гидростатические весы для быстрого определения состава металлических сплавов. Наблюдения, произведённые Галилеем с помощью изобретённого и изготовленного им телескопа, разрушили «идеальные сферы» Аристотеля и догмат о совершенстве небесных тел: поверхность Луны оказалась покрытой горами и изрытой кратерами, звёзды потеряли свои кажущиеся размеры, и впервые была постигнута их колоссальная удалён-

ность. У Юпитера обнаружилось 4 спутника, на небе стало видно громадное количество новых звёзд. Млечный Путь распался на отдельные звёзды. Свои наблюдения Галилей описал в сочинении «Звёздный вестник» (1610-1611).

Изобретатель микроскопа Антон Левенгук занимался шлифованием оптических стёкол. Изготовленные им линзы, которые он вставлял в металлические держатели с прикреплённой к ним иглой для насаживания объекта наблюдения, давали 150-300-кратное увеличение. Так он наблюдал микроорганизмы, а также клетки, яйца, зародыши, мышечную ткань и многие другие части, и органы более чем 200 видов растений и животных.

Сегодня инженерные исследования, в отличие от теоретических исследований в технических науках, непосредственно вплетены в инженерную деятельность, осуществляются в сравнительно короткие сроки и включают в себя предпроектное обследование, научное обоснование разработки, анализ возможности использования уже полученных научных данных для конкретных инженерных расчётов, характеристику эффективности разработки, анализ необходимости проведения недостающих научных исследований и т.д.

Инженерные исследования проводятся в сфере инженерной практики и направлены на конкретизацию имеющихся научных знаний применительно к определённой инженерной задаче. Результаты этих исследований находят своё применение прежде всего в сфере инженерного проектирования.

Проектирование связано с научно-техническими расчётами на чертеже основных параметров будущей технической системы. Проектирование необходимо отличать от конструирования. Продукт проекторочной деятельности в отличие от конструкторской выражается в особой знаковой форме – в виде текстов, чертежей, графиков, расчётов и т.д. Результат конструкторской деятельности должен быть обязательно материализован в виде опытного образца, с помощью которого уточняются расчёты, приводимые в проекте, и конструктивно-технические характеристики проектируемой технической системы (Степин В., Кузнецова Л. 1994, 248).

Организационная структура управления научными организациями - это целостная совокупность соединённых между собой информационными связями элементов объекта и органа управления. Она отражает строение системы управления, содержанием которой являются функции управления, вертикальное и горизонтальное соотношение уровней

управления, а также количество и взаимосвязь структурных подразделений в пределах каждого уровня. В зависимости от соотношения уровней и структурных подразделений различают линейную, функциональную, линейно-функциональную, матричную и матрично-штабную типы организационных структур.

Методика исследования и проектирования структур управления организациями должна, с одной стороны, основываться на научных принципах управления, с другой – учитывать личные качества и опыт руководителей, хорошо знающих возможности организации и те требования, которые регламентируют деятельность каждого из подразделений. В распространении этого общего принципа на управление научно-исследовательской и проектной деятельностью ярко проявляется качественно иная рациональность постнеклассической науки.

Организационное проектирование создаёт широкие возможности для исследования и проектирования структуры управления. В основе этого метода находится кибернетическая модель, позволяющая распределить полномочия и ответственность работников для каждого уровня управления.

Современная наука также играет роль в решении глобальных проблем человечества, которые сложились в силу неравномерности социально-экономического и научно-технического прогресса, а также возрастающего процесса интернационализации всей общественной деятельности. Возникновение глобальных проблем объясняется также стихийностью общественного развития и анархией производства, наследием колониализма и продолжающейся эксплуатацией развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки многонациональными корпорациями, а также другими антагонистическими противоречиями, погоней за прибылью и текущими выгодами в ущерб долговременным, коренным интересам общества в целом. Глобальные проблемы затрагивают человечество полностью и не могут быть решены полностью в рамках отдельного государства или географического региона, или изолированно одна от другой. Все глобальные проблемы взаимосвязаны.

Сторонники концепции «технологического детерминизма» и теорий «постиндустриального» или «информационного» общества считают, что глобальные проблемы могут быть решены на основе научно-технического прогресса. Однако этого недостаточно. Решение глобальных проблем возможно лишь после разрешения социальных антагонизмов и установления гармоничных отношений между обществом и природой в общемировом масштабе. Комплексность и взаимообусловленность глобальных проблем предполагают необходимость сотрудничества учёных разных

специальностей на основе философской методологии. А.Эйнштейн предлагал «ноосферное» решение глобальных проблем, то есть на основе власти **разума**, так как переход человечества к ноосферной жизнедеятельности является революцией в сфере сознания.

Этос науки

Конец XX века характеризуется повышением интереса учёных к этике ответственности, в соответствии с которой учёный обязан обеспечить всему человечеству лучшее будущее. Это объясняется практической направленностью всей современной науки. Учёного призывают сначала к ответственности, а потом уже к свободе и справедливости. Ф.Ницше писал, что для того чтобы реализовать цепь воли, соединяющей «я хочу» и «я сделаю», нужна ответственность. «Что, однако, всё это предполагает? То именно, насколько должен был человек, дабы в такой мере распоряжаться будущим, научиться сперва отделять необходимое от случайного, развить каузальное мышление, видеть и предупредить далёкое как настоящее, с уверенностью устанавливая, что есть цель и что средство к ней, уметь вообще считать и подсчитывать – насколько должен был сам человек стать для этого прежде всего исчислимым, регулярным, необходимым, даже в собственном своём представлении, чтобы смочь, наконец, как это делает обещающий, ручаться за себя как за будущность!» (Ницше 1990, 440). «Гордая осведомлённость об исключительной привилегии ответственности ... стала инстинктом, доминирующим инстинктом ... человек называет его своей совестью ...» (Ницше 1990, 441). Ответственность понималась как необходимое качество учёного.

М.Вебер писал: «Мы должны уяснить себе, что всякое этически ориентированное действие может подчиниться двум фундаментально различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на «этику убеждения», либо на «этику ответственности» (Вебер М. 1990, 696). Только во втором случае этика становится практической и «надо расплачиваться за последствия своих действий» (Вебер 1990, 697).

В 1979 г. Ганс Йонас пришёл к выводу, что принцип ответственности занимает ключевое место в этике техногенной цивилизации.

Ленк Х. писал, что ответственность – это нормативный интерпретационный конструкт. Он различает четыре типа ответственности: 1) за действия, их последствия и результат; 2) компетентную и ролевую; 3) универсально-моральную; 4) правовую (Ленк 1996, 150-156).

В неклассической концепции ответственности XX в. особое место занимает вопрос о согласовании интересов людей, личности и общества в условиях демократического общества.

В связи с вышесказанным следует сказать о внутринаучном этосе, необходимом для научного сообщества. Р.Мертону принадлежит концепция нормативного этоса науки (Merton 1979, 68). В основе нормативного этоса науки находятся четыре императива: универсализм, всеобщность, незаинтересованность, организованный скептицизм. А.Коронэнд переформулировал эти основы, дополнив их понятиями честности, объективности, толерантности и готовности к самопожертвованию учёного (Konrand 1977, 699-705). Г.Моор отмечает, что необходимо отличать основополагающие предпосылки науки (свободу мысли и признание познания высшей ценностью науки) от конкретных требований (быть интеллектуально честным и добросовестным, точным в работе, лаконичным в формулировках) (Mohr 1991, 76-94). Часть его последователей предлагают тезис об этической нейтральности науки (Комарова 1990, 136-151), в то время как нормативный этос науки призван обеспечить каждому учёному его ответственность в рамках того научного сообщества, к которому он принадлежит.

Немецкий физик и философ Карл фон Вайцзеккер пришёл к выводу: «Наука ответственна за свои последствия» (Weizsecker 2005, 95-97). Необходимо отметить, «что ответственность за научные последствия несёт не только отдельный учёный, но и сообщество учёных в целом в моральном плане» (Weizsecker 2005, 95-97).

Согласно разработкам учёных в рамках Немецкого союза инженеров, при разработке вопросов оценки техники были выделены базовые ценности: развитие личности и общественное качество, благосостояние людей, их здоровье и безопасность, экономичность, функциональная пригодность и экологическое качество технических устройств.

Неклассическая концепция ответственности не признаёт этические догмы, а только те ценности, которые актуальны, ищет базу для формирования новых ценностей. Творчество, компетентность, отсутствие догматизма – главные черты современной неклассической этики и концепции ответственности. Главные ориентиры – лучшее будущее для человека, социальных общностей и общества в целом.

В последнее время развиваются прикладные этики: биоэтика, медицинская этика, экологическая этика, этика техники, этика бизнеса, что является свидетельством благотворных изменений, происходящих в этике, которая обогащается детально разработанными научными программами (Конавалова 1990, 78).

По причине социальной структуры научного познания для принятия обоснованных решений имеют значение два главных ресурса развития науки – научный консенсус среди членов дисциплинарного научного сообщества и критика существующих научных гипотез, теорий и программ.

В условиях современной глобализации особая роль также принадлежит диалогу науки с культурой, с такими её подсистемами, как экономика, государство, политика, право, искусство, мораль, философия, религия и др. Возможно, именно социокультурные факторы развития науки (такие, как потребности техники, технологий, необходимость экономических, социальных и культурных инноваций) являются главными детерминантами, определяющими развитие науки. В то же время, не стоит переоценивать влияние социокультурных факторов, поскольку развитие науки обусловлено взаимодействием внутринаучных и социокультурных факторов, и это является одной из важнейших закономерностей развития современной науки.

В целом, этос учёного – это ещё не сформировавшееся понятие. Это реальность научного мира, создаваемая пересечением сферы науки, философского мировоззрения и проблемных ситуаций. Особую роль в разрешении проблемных ситуаций играют интеллектуальная культура научного сообщества, культура философского мышления учёного и философская рациональность, направленная на диалоговое измерение бытия и закладывающая основу нового способа мышления и действия современного учёного.

Заключение

Таким образом, важной характерной особенностью современной науки является её ярко выраженный социальный характер, а также практическая направленность. Современная наука является важной составной частью экономической жизни общества, является центральным звеном инновационных систем, обеспечивает новый тип общественного развития посредством реализации новейших научных достижений и применения их во всех сферах материальной деятельности.

Современная наука также направлена на удовлетворение всех потребностей общества. В данной ситуации необходимым условием дальнейшего успешного развития науки является её взаимодействие с такими подсистемами культуры, как политика, экономика, философия, религия, мораль, государство и т.д. Необходимо осознание характера взаимосвязи между наукой и культурой.

Глобализация современной науки ставит перед обществом задачу необходимости усиления интеграционных связей между различными странами и регионами мира. Резкое усиление интернационализации науки приводит к тому, что ведущим субъектом науки становится международное научное сообщество. Дальнейшее развитие науки делает необходимым диалог с внешней, социальной и культурной инфраструктурой, а также диалог между различными подсистемами знания и видами научной деятельности.

Усиление внешнего воздействия на современную науку со стороны общества, изменение условий функционирования науки и повышение её социального статуса делают современную науку объектом специального изучения.

Современная наука является уникальной исторически развивающейся системой, необходимым компонентом которой является человек, осуществляющий познавательную деятельность в форме науки. Философия науки рассматривает условия, смысл и формы человеческой свободы в сфере научного познания. Ею исследуются структура научного знания, механизмы его изменения, методы, язык науки, научные институты, нравственность, социальная роль учёного, отношения людей в научных коллективах, организация науки, методы управления и т.д. Главной характеристикой научного исследования является особенность метода познавательной деятельности. Занятия наукой требуют особой подготовки познающего субъекта, в ходе которой он осваивает исторически сложившиеся средства научного исследования, обучается методам владения этими средствами.

Этос современной науки можно рассматривать в контексте связи с новыми формами философской рациональности, что предполагает философское обоснование научного этоса. Ответственность сообщества учёных перед обществом начинает выходить за границы науки, её институализированной формы. Наука с её стратегическими расчётами, прогнозами, программированием будущего человечества определяет широкий мир человеческого бытия.

Сегодня наука стала профессиональной деятельностью, касающейся основных интересов общества и государства, её значение выходит за рамки гносеологии и претендует на определение особого дисциплинарного статуса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Александров А.Д. (1993). Творческая сущность человека. //Человек в зеркале наук. СПб., (С.102).
- Бердяев Н.А. (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Наука, (С.54).
- Вебер М. (1990). Избранные произведения. М.: Прогресс, (С. 696-697).
- Weizsacker C.F. von Moralische Veran thwarting in der Wissenschaft. //Wissenschaft und Ethic. (P. 95-97).
- Грязнов Б.С., Никитина Е.Н., Дынина Б.С. (1973). Теория и её объект. М.: Наука, (С. 167).
- Джеймс У. (1997). Воля в вере. М.: Наука, (С. 285-285).
- Каркап Р. (1971). Философские основания физики. М.: Прогресс, (С. 133).
- Комарова Е.К. (1990). Социокультурные проблемы научной деятельности / по материалам западных публикаций //Ценностные аспекты развития науки. – М.: Мысль, (С. 136-151).
- Коновалова Л.Л. (1998). Прикладная этика (по материалам западной литературы) – Вып. 1: Биоэтика и экоэтика. М.: ИФРАН, (С. 78).
- Conrand A. (1977). The Code of the Scientist and its Relationship to Ethics //Scince. –Vol. 198. (P.699-705).
- Merton R.K. (1979). The Sociology of Scince. Chicago, (С. 68).
- Ленк Х. (1996). Размышления о современной технике. М.: Аспект Пресс, (С. 150-156).
- Mohr H. (1991). Homo investiqans und die Ethik der Wissenschaft. // Vissenschaft und Ethik. Stuttgart, (P. 76-94).
- Неванлина Р. (1966). Пространство, время и относительность. М.: Мысль, (С. 117).
- Розанов В.В. (1994). О понимании. М.: Наука, (С. 68).
- Ницше Ф. (1990). Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, Т.2. (С. 440-441).
- Смирнов В.А. (1964). Уровни знания и результаты процесса познания. //Проблемы логики научного познания. М.: Наука, (с. 32).
- Степин В.С. (2000). Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, (С. 93-147).
- Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. (1994). Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: Прогресс-Традиция, (С. 245-248).
- Хайдеггер М. (1993). Время и бытие. М.: Республика, (С. 222).
- Швырёв В.С. (1978). Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М.
- Эйнштейн А. (1967). Собрание научных трудов. В 4-х т.т. М.: Наука, Т. 4. (С. 67-105).

f.f.d., dos. Nərminə Mikayılova

MÜASİR ELMIN XÜSUSİYYƏTLƏRİ SUALINA DAİR

XÜLASƏ

Müasir elm fəlsəfəsinin əsas məsələsi real elmin strukturunun adekvat modelini və onun inkişafının qanunlarını, insanların dünyagörüşünün rasio-nal-nəzəri formasını yaratmasıdır. Müasir elmin fəlsəfəsinin konsepsiyası fəlsəfə və elmin qarşılıqlı əlaqəsi ideyasının, elmin strukturunun və inkişafı-nın mürəkkəbliyinin qanunlarını anlamasına əsaslanır.

Fəlsəfi qnoseologiyanın əsas məsələsi həqiqəti əldə etməyin prosesində nəzəriyyənin və təcrübənin vəhdəti məsələsidir. Təcrübə elmin inkişafında müəyyənləşdirilmə mənasını daşıyır. İnsan ətraf mühitə fəal təsir edir və onu dəyişmək prosesini dərk edir. Təcrübə və dərk etmə – bir tarixi prosesin iki qarşılıqlı tərəfidir, hansı ki təcrübə həlledici rol daşıyır. İnkişafa olan təcrübə obyektiv biliyin əsas meyarı hesab edilir. Müasir elmin təcrübəyə yönəlməsi tətbiqi elmlərin və işləmələrin kəmiyyətinin artırılmasında, eyni zamanda, elmin mülki iqtisadiyyat sahəsində tətbiq edilməsində, insanların və cəmiyyə-tin artan tələbatlarının təmin edilməsində özünü göstərir.

Elmi bilik dörd səviyyədən ibarətdir: hissi, empirik, nəzəri, metanəzəri.

Bu sadaladıqlarımız elmi biliyin inkişafında və tərəqqisində daxili qarşı-lıqlı əlaqədədirlər. Elmi biliyin nəzəri səviyyəsi mürəkkəb psixoloji və yaradı-cı prosesdir. Yaradıcılığın ünsürləri daha çox elmi kəşflərdə və elmi inqilab-larda özünü ifadə edir.

Müasir elmin mühüm xüsusiyyəti onun elmi fəaliyyətinin sosial və kol-lektiv xarakteridir. Bunu onun sosial təşkili deyil, eyni zamanda, elmi biliyin ictimai ifadəsi sübut edir. Belə ki, hər hansı elmdə müxtəlif elmi-tədqiqat pro-qramları, nəzəriyyələr, elmi məktəblər, maliyyələşdirmə və s. mövcuddur.

Müasir elm, habelə global problemlərin həll edilməsində mühüm rol oynayır, bunun ilə əlaqədər alimlərin məsuliyyəti və etosu əsas yer tutur.

Müasir elmdə cəmiyyət tərəfindən xarici təsirlərin artırılması, elmi işlə-mənin şəraiti dəyişməsi və onun sosial statusunu artırması müasir elmi xüsusi araşdırmanın obyektinə çevirir.

Müasir elm cəmiyyətin və dövlətin əsas maraqlarını ifadə edən profession-al fəaliyyətdir, onun əhəmiyyəti qnoseologiya elmindən kənara çıxır və xüsusi statusa iddia edir.

Açar sözlər: elmin fəlsəfəsi, qnoseologiya, koqnitiv yaradıcılıq, elmi nəzəriyyələr, duyğu, elmi kəşflər, elmi təcrübə, elmi həqiqət.

Assoc. Prof. Narmina Mikailova

THE PROBLEM OF THE FEATURES OF MODERN SCIENCE

ABSTRACT

The main task of modern philosophy of science is to develop an adequate model of the structure of real science and the laws of its development, to build a rational and theoretical form of people's worldview. The concept of modern philosophy of science is based on the idea of the relationship between philosophy and science and the understanding of the inconsistency and complexity of the laws of development and structure of science.

The fundamental question of philosophical epistemology is the question of the unity of theory and practice in the process of obtaining truth. Practice is of decisive importance in the development of science. A person actively influences the environment, and in the course of change learns it. Practice and cognition are two interrelated aspects of a single historical process where practice plays a decisive role.

Only developing practice can be the basis and criterion of developing objective knowledge. The practical orientation of modern science is expressed in an increase in the number of applied research and development, as well as in the application of science in the field of civil economy and in meeting the growing needs of people and society.

Scientific knowledge includes four levels: sensory, empirical, theoretical and metatheoretical. They are internally interconnected in the process of functioning and development of scientific knowledge. The theoretical level of scientific knowledge is a complex psychological and creative process. The elements of creativity are manifested to the greatest extent in the mechanisms of scientific discoveries and scientific revolutions.

An important feature of modern science is the social and collective nature of scientific activity. This is evidenced not only by its social organization, but also by the manifestation of the sociality of scientific knowledge, such as rivalry in any of the sciences of its various research programs, theories, scientific schools, funding, etc.

Modern science also plays a role in solving global problems of mankind; in this regard, the principle of responsibility and the ethos of a scientist occupies a key place.

Strengthening external influences on modern status makes modern science an object of social study.

Modern science is a professional activity related to the basic interests of society and the state, its significance goes beyond the framework of epistemology and claims to determine a special disciplinary status.

Keywords: *philosophy of science, epistemology, cognitive creativity, scientific theory, intuition, scientific discovery, practice, scientific truth*

Çара tövsiyə etdi: *f.f.d. Ə.S.Niyazov*

**SEYİD MƏHƏMMƏDHÜSEYN TƏBATƏBAYİNİN
“BİDAYƏTÜL HİKMƏT” ƏSƏRİNDƏ VARLIQ
FƏSLİNİN TƏRCÜMƏ VƏ ŞƏRHİ**

*f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdin.malikov@mail.ru
orcid.org/0000-0001-5830-6764*

*Hilal Ağamoğlanov,
AMEA akad. Z.Bünyadov adına
Şərqsünəslıq İnstitutunun kiçik elmi işçisi
hilal_ali@mail.ru*

XÜLASƏ

S.M.Təbatəbayi (16.02.1904-15.11.1981) yazdığı əsərlərə əsasən, şəxsiz, Şərq dünyasının görkəmli filosofudur. Onun İslam fəlsəfəsinin kütləviləşməsində də rolu böyükdür. İslam dünyasında fəlsəfənin həm kəmiyyət, həm də keyfiyyət baxımından genişlənməsi üçün fəlsəfi dərslilər yazmağa başlamışdır. Bu məqsədlə üç əsas dərslik kitabı yazaraq, İslam fəlsəfəsinin ümumiləşməsi, eləcə də pedaqoji fəaliyyətdə formalaşması üçün böyük əmək sərf etmiş və bu kitablarda ənənəvi üslubdan ayrılaraq, daha çox fəlsəfi məsələlərin metodoloji və epistemoloji tərəflərinə diqqət yetirmişdir. Bu üç kitab hazırda İslam fəlsəfəsi tədrisində fundamental dərslik hesab edilir. Həmin kitablər “Bidayətül hikmət”, “Nihayətül-hikmət”, “Fəlsəfənin prinsipləri və realizm metodu”ndan ibarətdir. Aydındır ki, S.M.Təbatəbayi Sədrəddin Şirəzinin “Transsendental fəlsəfə” cərəyanına mənsubdur. Həmin kitablər son əsrlərdə qeyd edilən cərəyanın ən qiymətli və dəyərli kitablərindən hesab edilir. Məqalədə ilk öncə S.M.Təbatəbayinin yaradıcılığı, elmi üslubu və düşüncələri haqqında qısa arayışdan sonra, onun ontologiyasına nəzər salmışıq. Bunun üçün ən yaxşı mənbə olaraq, onun “Bidayətül hikmət” əsərinin ilkin mərhələsini seçmiş və Ana dilimizə tərcümə etmişik. Kitabın ilkin mərhələsi on iki fəsildən ibarətdir. Bütün fəsillər tərcümə edilmiş, qeyd və şərhərlə verilmişdir. Sözügedən fəsillərdə mütləq mövcud anlayışı, varlığın əsliyi, kəsrətdə vəhdət

prinsipi, təzahürün qeyri-həqiqiliyi, varlığın mərtəbəli olması, yoxluq anlayışı və onun varlığa olan nisbəti kimi mövzular yer almışdır. Məqalədə İslam fəlsəfəsinin ontologiya haqqında düşüncələrini öyrənmək istəyənlər üçün ehtiyac duyulan bütün mövzulara toxunulmuşdur.

Açar sözlər: Seyid Məhəmmədhüseyn Təbatəbayi, ontologiya, varlıq, İslam fəlsəfəsi, Bidayətül hikmət, Nihayətül hikmət, fəlsəfənin prinsipləri və realizm metodu, transsendental fəlsəfə, Sədrəddin Şirazi.

Seyid Məhəmmədhüseyn Təbatəbayinin həyat və yaradıcılığı

Seyid Məhəmmədhüseyn Təbatəbayi XX əsrin görkəmli və məşhur azərbaycanlı filosoflarından və ilahiyyatçılarından biridir. O, 1892-ci ildə Təbrizdə tanınmış bir ailədə dünyaya göz açmışdır. Onun ardıcıl olaraq on dörd nəslə Təbriz şəhərinin məşhur seyid və alim sülaləsindəndir.

S.M.Təbatəbayi ilk təhsilini Təbrizdə almışdır. O, burada ibtidai və orta təhsilini başa vurduqdan sonra, 1925-ci ildə təhsilini davam etdirmək üçün İraqa, Nəcəf Əşrəf şəhərinə yollanmışdır. O zamanlar Nəcəf şəhəri bölgədə elm və təhsil mərkəzi hesab edilirdi. Bu yüksək elm və təhsil mərkəzində öz biliklərini on il müddətində təkmilləşdirərək, müxtəlif İslam elmlərinə yiyələnir. İslam elmləri ilə yanaşı o, fəlsəfə sahəsinə daha ciddi maraq göstərir və rəşadət elmləri əslən Azərbaycan Respublikasının Xırdalan şəhərindən olan Seyid Hüseyn Badkubeyidən mənimsəyir.

S.M.Təbatəbayi ərəb dilinin qrammatikasına çox dərindən yiyələnmiş, qədim və müasir riyaziyyat sahəsində müvəffəqiyyətlər qazanmışdır. Onun fəlsəfə, kəlam, irfan və təfsir elmlərində qazandığı uğurlar hamını heyretləndirmiş və bu sahələrdə ictimaiyyətə çatmışdır. O, 1935-ci ildə gənc alim kimi ana vətəni Təbrizə qayıdır.

Özü təhsil illərini belə təsvir edir:

“Təhsilimin ilk dövrlərində morfolojiya və sintaksis elmlərini öyrəndiyim vaxtlarda, oxuduqlarım mövzuları başa düşmədiyim üçün təhsilimi davam etdirməyə həvəsim yox idi. Beləcə, dörd il ötdü. Sonra ilahi ilham mənə nəsib oldu və mənə öz təsirini qoydu. Sanki özümdə elm və hikmət öyrənməyə, bir növ, heyranlıq və vurğunluq hiss etdim. Belə ki, o gündən təhsil dövrümün sonuna qədər, təqribən, on yeddi il sürən bu dövrdə elm öyrənmək və mütləq etməkdə heç zaman yorğunluq və soyuqqanlılıq hiss etmədim. Dünyanın çirkin və gözəllikləri, zamanın acı və şirin hadisələri mənə üçün bərabər oldu. Elm əhli olmayanlarla oturub-durmağa birdəfəlik son qoydum. Həyatın yemək-içmək kimi zəruri işlərində ən aza qənaət edərək, qalan vaxtımı mütləq ilə keçirirdim. Yazda və yayda çox vaxt gün çıxandan gün batana qədər mütləq edirdim. Həmişə sabahın dərslərini onun axşamı hazırlayırdım. İstənilən

bir çətinliklə üzləşdikdə nə yolla olur-olsun, onu həll etməyə çalışırdım. Dərsdə olduğum zaman müəllimin dedikləri əvvəlcədən tamamilə mənim üçün aydın idi. Heç zaman dərsə aid çətinlik və səhvlə bağlı müəllimə müraciət etməzdim..." (Seyid Məhəmmədhüseyn Hüseyni Tehrani, 36)

İkinci Dünya müharibəsi illərində rus qoşunlarının İrana daxil olması ilə İran Azərbaycanında vəziyyətin gərginləşməsi, eləcə də yerli kommunistlərin dinə və din alimlərinə qarşı başladığı amansız təqiblər nəticəsində S.M.Təbatəbayı məcburiyyət qarşısında doğma Təbrizi tərk edərək, Qum elmi mərkəzinə köçür. Bu illər ərzində bir çox elmi-tədqiqat işləri və pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olur (Seyid Məhəmmədhüseyn Hüseyni Tehrani, 103)

S.M.Təbatəbayı öz dərin bilikləri və elmi təcrübəsi ilə uzun illər boyu yorulmaq bilmədən din və fəlsəfəyə qarşı yönəlmiş tənqid və iradlara sinə gərmiş, opponentləri ilə elmi müzakirələr təşkil etmiş, İslam mədəniyyətinin fəlsəfi irsinə, mənəvi dəyərlərinə, zəngin mənəviyyətinə qarşı ideoloji mübarizə apararaq emissarlarla elmi mübarizə apararaq mənəvi dəyərlərin keşiyində dayanmışdır. İslam fəlsəfəsi ilə yanaşı, Qərb fəlsəfəsinə də dərinləndirən vəqif olması onun bu diskussiyalarda uğur qazanmasında xüsusi rol oynamışdır. Ağıl və məntiqi metod əsasında aparılan bu misilsiz dialoqlar əcnəbi təsirinə qapılmış bir çox alim və ziyalıların həqiqətə çatması və yönəlməsində müstəsna rol oynamış, həqiqət axtarışında olanları elmi və dini həqiqətlərlə yaxından tanış etmişdir.

Əsərləri

Qeyd etmək yerinə düşər ki, mütəfəkkir filosofun ərsəyə gətirdiyi ən mühüm əsəri müasir dövrdə ən böyük və nəfis təfsirlərdən sayılan iyirmi cildə yazdığı "əl-Mizan" təfsiridir. Qədim dövrlərdə yazılan təfsirlərin əksəriyyəti müasir tələblərə cavab vermədiyi üçün o, belə bir əsər yazaraq, XX əsrdə İslam dünyasına misilsiz xidmət göstərmiş, onu hal-hazırkı və gələcək nəsillər üçün yadigar qoyub-getmişdir. S.M.Təbatəbayı həmin təfsirdə yeni metoddan, yəni bir ayənin sair müvafiq ayələr kontekstində təfsir olunma üslubundan istifadə etmişdir.

Digər mühüm əsəri isə "Fəlsəfənin prinsipləri və realizm metodu" adlanır. Bu kitab 14 fəlsəfi məqalədən ibarətdir. 1941-1951-ci illərdə yazılmış bu əsər Mürtəza Mütəhhəri tərəfindən geniş şərh edilmiş və kitabın mövzuları fonunda İslam fəlsəfəsi Qərb fəlsəfi cərəyanları ilə müqayisə edilmişdir. Nəticədə, sistemlərarası ortaq və fərqli cəhətlər tam şəkildə göstərilmişdir (Foruge Hekmat 1998, 20-21)

Onun digər elmi xüsusiyyətlərindən biri elmi mərkəzdə dərsliklərin yeni üslubda hazırlanması olmuşdur. Belə ki, elmi hövzələrdə fəlsəfənin asan

şəkildə öyrənilməsi, hamı üçün əlçatan olması və həmçinin uzun illər sərf etmək əvəzinə, tez bir zamanda tələbələrin nəticəyə varması üçün İslam fəlsəfəsi sahəsində ciddi elmi əsər yazmışdır. Bunlar “Bidayətül hikmət” və “Niha-yətül hikmət” kitablarıdır. Bu kitablarda İslam fəlsəfəsinin əsas və zəruri mövzularını elmi ardıcılıqla vermiş və sonradan İslam dünyasında bu kitablara əllidən artıq şərh və traktat yazılmışdır.

Pedaqoji fəaliyyəti

Bütün bunlarla yanaşı, S.M.Təbatəbaya pedaqoji fəaliyyətlə də məşğul olmuş və çoxlu sayda tələbə tərbiyə edib yetişdirmişdir. XX əsrin görkəmli filosofu prof. Henri Korbin, prof. Seyid Hüseyn Nəsr və prof. Daryuş Şayqan S.M.Təbatəbayinin dərslərindən faydalanmışlar. Belə ki, ardıcıl olaraq bir neçə il, payız fəslində S.M.Təbatəbaya ilə prof. Henri Korbin arasında bir çox alim və tələbələrin iştirakı ilə elmi diskussiyalar və fikir mübadiləsi görüşləri keçirilmişdir. Bu elmi müzakirələr elə yüksək müstəvidə keçirilirdi ki, bəlkə də İslamla Xristianlıq arasında mənəvi-ideoloji əlaqələrin kəsildiyi Orta əsrlərdən bu vaxta qədər müsəlman alimlər ilə xristian mütəfəkkirləri arasında ilkin sayılacaq elmi dialoqlardan hesab edilmişdir (Şiə 2008, 19).

S.M.Təbatəbaya tələbə və alim hazırlamaqda tək-cə elmi-nəzəri inkişafı kifayətlənməmiş, bu işdə mənəvi saflığa və daxili inkişafa da mühüm əhəmiyyət vermişdir. O, elm və mənəviyyəti, irfan və ülvi əxlaqı özündə birləşdirən yeni bir məktəbin əsasını qoymuş, cəmiyyətə qiymətli və dəyərli insanlar təqdim etmişdir. Filosof elmlə-əxlaqı bir-birindən ayırmağı böyük faciə hesab etmiş, elm ocaqlarında mənəviyyət atmosferinin yaradılması zəminində əlindən gələni əsirgəməmişdir.

S.M.Təbatəbayinin yüksək elmi, bariz şəxsiyyəti, gözəl əxlaqi səciyyələri və tələbələrlə münasibətdə hədsiz mülayimliyi qısa zamanda onun məşhurlaşmasına səbəb olmuş, elm xadimləri, ilahiyyətçilər, ruhanilər və sırası dindarlar arasında saysız-hesabsız müridlər qazanması ilə nəticələnmişdir. Əllamənin dərslərində yüzlərlə tələbə iştirak edir, tanınmış alimlər də onun məhsuldar elmindən faydalanmışlar. Elmi tədqiqatları, pedaqoji fəaliyyəti, xarici alimlərlə görüşü, yeni fikirləri və səciyyəvi xüsusiyyətləri nəzərə alınaraq, ona “Əllamə” ləqəbi verilmişdir. Hal-hazırda dünyada azərbaycanlı mütəfəkkirin zəngin irsinin öyrənilməsi və yaxud ondan mənimsənilməsi istiqamətində İslam araşdırmaları ilə məşğul olan elə bir ciddi mərkəz və elm ocağı tapmaq mümkün deyildir.

Yorulmaz fəaliyyəti ilə zəngin fəlsəfi-teoloji məktəb ərsəyə gətirmiş filosof 1981-ci ildə Haqq dünyasına qovuşmuşdur. Qətiyyətlə demək olar ki, Əllamə Təbatəbayinin İslam fəlsəfəsi üzrə hazırladığı kadrları, yetişdirdiyi alimləri,

yazdığı dəyərli əsərləri və göstərdiyi digər mühüm xidmətləri dünya elminə öz bəhrəsini verməkdədir (The History of Islamic Philosophy 2006, 309-329).

Giriş

Ontologiya dedikdə, öncə varlıq və kainat anlayışları başa düşülür. “Varlıq” sözü isə olmaq, mövcud olmaq mənasındadır. Bu səbəbdən, varlıq anlayışı fəlsəfədə xüsusi məna daşıyır. Fəlsəfə tarixinə nəzər saldıqda, “Varlıq nədir?” sualına fərqli cavablar verilmiş və müxtəlif yanaşmalar olmuşdur. Ümumilikdə isə varlıq fəlsəfi kateqoriyadır. O, subyektiv şüurdan asılı olmayaraq, obyektiv reallığın inikasıdır. Bu məzmunu tam olaraq mənimsəmək üçün bu anlayışın fəlsəfi probleminin tarixinə müraciət etmək lazımdır. Tarixən bu ifadəni fəlsəfədə ilk dəfə Antik dövrün məşhur filosofu Parmined (m.ə. V-IV əsrlər) istifadə etmişdir.

Sonralar bu anlayış geniş vüsət alaraq, Şərq dünyasına yunan dilindən tərcümə olunaraq, işlədilməyə başlandı. İslam fəlsəfi fikrində həm peripatetiklər, həm işraq fəlsəfəsinin ardıcılıları, həm də Sədrəddin Şirazinin transsendental fəlsəfə adlı məktəbinin görkəmli filosofları bütün fəlsəfi anlayışları bu fikrin əsasında qurdular və varlığı fəlsəfənin fundamental anlayışı hesab etdilər.

Burada isə İslam fəlsəfəsində əsaslı və fundamental fikir hesab edilən varlıq anlayışını XX əsr Azərbaycanlı alim və filosofu, Əllamə Təbatəbayinin fəlsəfəsində göstərməyə çalışmışıq. Bunun üçün onun ən dolğun üç əsas fəlsəfi əsərindən biri olan “Bidayətül hikmət” kitabına müraciət etmişik və onu olduğu kimi tərcümə edərək, əziz oxuculara təqdim edirik.

“Hikmətin başlanğıcı” və ya “Hikmətə giriş”¹

Birinci fəsil

*Varlıq anlayışının bədihiliyi*²

Varlıq anlayışı bədihidir, yəni özü-özlüyündə anlaşılındır. Onu anlamaq üçün vasitəyə ehtiyac yoxdur. Onu tərif edən hədd və rəsm yoxdur. Tərif edən tərif olunduqdan daha uca və daha aşkardır. Varlığın tərifində “Varlıq, yaxud mövcud öz varlığı ilə mövcuddur, öz-özlüyündə varlığı sübuta yetir”³ və ya

¹ “Bidayətül-hikmət”

² Bilik təsəvvür və təsdiqə bölünür, bunların hər biri də bədihisi və nəzəriyyə ayrılır. Varlığın təsəvvür və təsdiqi bədihidir, bədihisi olan isə təsəvvür və ya təsdiq üçün vasitəyə ehtiyac duymur. Bədihisi sadə, nəzəri isə mürəkkəbdir.

³ Bu, mütəköllimlərin verdiyi tərifdir. Daha ətraflı məlumat əldə etmək üçün “Kəşful-murad” kitabının 22-ci səhifəsinə müraciət edə bilərsiniz. (Mütəköllim hərfən “danışan” deməkdir. Terminologiyada kəlam elmi ilə məşğul olan alimlərə deyilir.)

“Varlıq – barəsində xəbər verilməsi mümkün olandır”¹ kimi verilən təriflər nominal tərifdir, həqiqi tərif və izah deyildir. Belə ki, qarşıda beş ümumi anlayışdan biri kimi varlığın cinsinin, fəslinin və xüsusiləşdirən aksidensiyasının olmadığı qeyd ediləcək, halbuki tərif edən bunlardan formalaşır.² Varlığın belə bir tərif edəni yoxdur.

İkinci fəsil

*Varlıq anlayışı müştərək mənalıdır*³

Varlıq işlədildiyi mövzularına⁴ əsasən, məna müştərəkliyi olsa da, birmənalı qəbul edilir.

Bunun dəlillərindən. Biz varlığı müxtəlif qisimlərə bölürük. Məsələn, vacib varlıq (vacibül-vücut), mümkün varlıq (mümkünl-vücut). Mümkün varlıq da öz növbəsində, substansiya və aksidensiya varlığına bölünür. Eləcə də substansiyanın öz, aksidensiyanın da öz bölgüləri vardır. Məlumdur ki, bölgünün düzgün olması üçün bölünənin bir həqiqət olduğuna və qisimlərindeki varlığın həqiqətinə əsaslanır.

Başqa bir dəlil. Biz bir şeyin varlığını isbat edib, sonra varlığın xüsusiyyətlərini müzakirə edirik. Məsələn, aləmin Xaliqinin varlığını isbat etdikdən sonra, onun vacib və ya mümkün varlıq olduğunu, mahiyyətə sahib olub-olmadığını müzakirə edirik. Həmçinin insanın nəfsə malik olduğunu sübuta yetirdikdən sonra, onun mücərrəd, yoxsa maddi, substansiya və ya aksidensiya olduğuna şəkk edirik. Hər halda, onun bir varlıq olduğu barədə elimiz sabit olaraq qalır. Əgər varlıq birmənalı olmasaydı, öz mövzuları üzrə müxtəlifmənalı müştərək sözlərdən formalaşsaydı, o zaman zəruri anlayış düşüncəsinə əsasən, mövzuların dəyişməsi ilə onun da mənası dəyişərdi.⁵

¹ Bu, filosofların verdikləri tərifdir. Daha ətraflı məlumat əldə etmək üçün “Kəşful-murad” kitabının 22-ci səhifəsinə müraciət edə bilərsiniz. Belə olan təqdirdə bitməyən bir dövrü silsilə yaranır ki, bu da nəticədə bir bədihi zəruri anlayış ortaya çıxarmadığı üçün yanlışdır.

² Məsələn “Natiq canlı” ifadəsi ilə özünün daşdığı natiqlik və canlılıq məfhumlarının tərifindən insan anlayışı başa düşülür. Başqa bir nümunə ilə isə, məsələn “aslan” məfhumunun tərfi üçün “şir” deyilir. Bunlar məntiq elminə əsasən, hədd və rəsm formasında verilən təriflərdir.

³ “İnsan varlıqdır”, “Ağac varlıqdır”, “Səma varlıqdır” dedikdə, buradakı “varlıq” kəlməsinin bir, yaxud müxtəlif mənalarda istifadə olunmasıdır. Onlar cins və növlərinin fərqliliklərinə rəğmən, hər birinin həqiqətini ifadə edir.

⁴ Məsələn: “Vacib olan varlıqdır”, “Mümkün olan varlıqdır”, “Substansiya mövcuddur” və s.

⁵ Yəni, bir şəxs ruhun maddi olmasını düşündüyü halda, sonra onun mücərrəd varlıq olması qənaətinə gəlir. Lakin bu düşüncə dəyişikliyi onun ruhun mövcudluğu barədə düşüncəsini dəyişmir. Məndə qeyd edilən cümlədəki məna isə “maddi” və “mücərrəd” kəlmələri kimi dəyişikliklərdir ki, onların dəyişməsi varlıq haqqındakı təsəvvürü tamamilə dəyişir.

Digər bir dəlil. Yoxluq varlığın ziddidir. Yoxluğun bir mənası vardır. Yoxluq barədə fərqli seçimlər yoxdur. Yoxluğun ziddi olan varlığın da bir mənası olmalıdır, əks təqdirdə, ziddiyyət aradan qalxmış olacaq. Bunun olması isə mümkünsüzdür.

Varlıqlar arasında, yaxud vaciblə mümkün arasında söz müştərəkliyini iddia edənlər səbəb və nəticə, yaxud vacib və mümkün arasında ümumi kök vahidliyi nəticəsinin ortaya çıxmasından yayınmaq üçün bu qənaətə gəlmişlər.

Ona ağıl tanımaqdan məhrum qoyacağı fikri ilə etiraz edilmişdir. Əgər “Vacib olan varlıqdır” desək və burada anlaşılan mümkünün varlığından başadüşülən məna olsa, o zaman məna müştərəkliyinin olması lazımdır.¹ Məna bunun əks-qarşılığı olarsa, belə ki, ziddiyyətin də meyarı məhz budur, bu zaman onun varlığının inkarı baş verər. Allah bundan daha ucadır! Əgər Ondən bir şey anlaşılmasa, bu, ağıl tanımaqdan məhrumluğu deməkdir. Bu, zərurət olaraq, insanın anlayışına ziddir.

Üçüncü fəsil

Varlıq mahiyyətə əlavə və ona aksidensiyadır

Onlardan birinin məhfumu digərindən fərqlidir. Ağıl mahiyyəti (mahiyyyət - varlıq barədə “O nədir?” sualına verilən cavabdır) varlıqdan ayırmalı, onu ayrıca (müstəqil) saymalı və elə dərk etməli, sonra isə onu varlıqla vəsf etməlidir.² Bu vəsf isə aksidensiyanın mənasıdır. Varlıq mahiyyətin özü və ya onun (formalaşdığı) bir hissəsi deyildir.

Bunun dəlili. Varlığı mahiyyətdən kənarlaşdırmaq mümkündür. Əgər varlıq onun özü və ya (formalaşdığı) hissəsi olsaydı, bir şeyin özünü və ya (onu formalaşdıran) hissəsini kənarlaşdırmaq mümkünsüz olduğu üçün bu da mümkünsüz olardı.

Eləcə də varlığın mahiyyətlə eyni olması iddiasının dəlilə ehtiyacı vardır. Hərçənd, varlıq onun özü və ya hissəsi deyildir. Bir şeyin subyektivi və subyektivliyi onun varlığının isbatıdır və bunun sübutu üçün bir dəlilə möhtac deyildir.

¹ Çünki varlıq bədihi anlayış olduğu üçün onun insan, ağac və s. hər hansı bir mövcudla birlikdə istifadə edilməsi həmin mövcudun zəruri olaraq anlaşılmasını tələb edər.

² Mahiyyətlə varlığın nisbəti iki cür ola bilər. Birincisi, bu nisbət xaricedədir. Məsələn, taxtanın üzərindəki rəng kimi bir aksidensiyanın varlığı. Varlıqla mahiyyətin belə bir əlaqəsi inkar olunan məsələdir.

Burada yalnız ikinci nisbətdən söhbət gedə bilər ki, bu da zehni əlavə və aksidensiya mənasıdır. Ancaq bu məna da burada düzgün sayılmır. Məsələn, insanın məxluq olması zehni düşüncə olsa da, onun məxluqluğu insan varlığının özü və ya varlığının bir hissəsi deyildir. Bu misalə əsasən, “İnsan varlıqdır” sözündə də “varlıq” kəlməsi ona bir aksidensiya mənası ifadə edir.

Həmçinin, mahiyyət özlüyündə varlıqla-yoxluğa bərabər nisbətdədir. Əgər varlıq mahiyyətin özü və ya hissəsi olsaydı, öz ziddi olan yoxluğa nisbət verilməsi mümkünsüz olardı.

Dördüncü fəsil

Varlıq əsl mənşə, mahiyyət isə ona nisbət veriləndir

Biz burada faktiki təsirlərə sahib olan real məsələlərin varlığına şübhə etmirik. Həmin məsələlər heç də xəyal deyildir. Xaricdə bir olaraq görünərsə də, bu məsələlərdən iki məfhum ayıra bilirik ki, onların predmeti bir olsa da, hər biri digərindən fərqli məfhumu sahibdir. Bunlar varlıq və mahiyyətdir. Məsələn, xaricdə vücuda sahib olan insan kimi; ondan həm insan olması, həm də varlıq olması məfhumu ayrılır.

Din filosofları bu ikisindən hansının əsl mənşə təşkil etdiyi barədə müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Məşşailər varlığın əsl mənşə olduğunu söyləmiş, işraqilərin isə mahiyyəti əsl mənşə hesab etdikləri deyilmişdir.

Heç bir din filosofu hər ikisinin əsl mənşə olduğunu iddia etməmişdir. Bu iddia varlıq və mahiyyətin hər birinin ikiliyini tələb edir. Bu isə zərurətə ziddir.

Doğru olan varlığın əsl mənşə təşkil etdiyinə dair məşşailərin gəldikləri qənaətdir.

Bunun dəlili. Heç bir şeyə nisbət verilmədən (özündə heç bir sifət daşımadan) mahiyyət varlıq və yoxluğa bərabər nisbətdədir.¹ Əgər bərabərlik həddindən varlıq vasitəsilə (varlığın onda qoyduğu təsirlər nəticəsində) vücut müstəvisinə çıxarılmısaydı, bu, mahiyyətin həqiqətinin dəyişməsi olardı.² Bu isə (əqli) zərurət baxımından mümkünsüzdür.³ Beləliklə, onu bərabərlik səviyyəsinə çıxaran məhz varlıqdır ki, əsl mənşə də odur.

Bu barədə irəli sürülən fikrə gəldikdə. “Mahiyyət onu formalaşdıran (Allah) tərəfindən ona qazandırılan nisbətlə bərabərlik həddindən əsl mənşə mərhələsinə qədəm qoyur⁴ və özünəxas xüsusiyyətlərə sahib

¹ Yəni, 50% varlıq, 50% yoxluğa nisbətdədir, varlıq və yoxluğa qabiliyyəti bərabərdir.

² Onun varlıq və yoxluğa olan bərabər nisbəti artıq dəyişməli olardı.

³ Əgər bərabərlik, eləcə də varlıq və yoxluğa bərabər nisbət fərz olunmasa, bu dəyişiklik ağıl zərurətilə mümkünsüz olar. Başqa sözlə, mahiyyət öz-özlüyündə varlığa və yoxluğa layiq deyildir. Bəzi mahiyyətlər xaricdə varlıqları ilə sübuta yetirlər. Varlığı özlərinə birləşdirmədən bu mahiyyətlərin mövcudluğu bir dəyişiklikdir. Dəyişiklik isə mümkünsüzdür. Beləliklə, mahiyyət varlığı özünə birləşdirməklə var olur, bununla da varlıq əsil mənşə, mahiyyət isə nisbidir.

⁴ Mahiyyət özlüyündə varlıqla vəsf olunmur və başqa bir şeyi birləşməklə də mövcud olmur. Onun varlığı yarıdanadır. O, xaliqinə nisbət verilməklə varlığa çevrilir. Məsələn, insan Allaha nisbət verilmədikcə mövcud deyildi, Ona nisbət verildikdən sonra varlıqla vəsf olundu. Bununla da mahiyyət varlıqla yoxluq arasındakı bərabərlikdən öz əsli mənşəyinə çıxır və özünə xas xüsusiyyətlərə malik olur.

olur”.¹ Buna belə cavab vermək mümkündür ki, əgər nisbət verildikdən sonra vəziyyəti (əvvəlkindən) fərqlənsə, hətta formalaşdırana nisbətdə adlandırılrsa da, dəyişməyən vücut varlığın əsl mənşəyidir.² Əgər fərqlilik olmasa, mövcud (vücud gətirilmiş, formalaşdırılmış) olduğuna hökm edilir və nəticələr də onun üzərində gerçəkləşir. Bu isə, əvvəldə də qeyd edildiyi kimi, dəyişilmədir.³

Başqa bir dəlil. Mahiyyətlər – özlüyündə çoxluq (kəsrət) və ixtilafın (dəyişikliyin) əsl mənşəyidir. Əgər varlıq əsl mənşə olmasaydı, o zaman həqiqətinin vəhdəti və iki mahiyyətin birgəliyi baş verməz,⁴ varlıq birgəliyi olan nisbət də gerçəkləşməzdi. Halbuki zərurət bunun əksinə hökm edir. Beləliklə, varlıq özlüyündə mövcudun əsl mənşəyidir, mahiyyət də ona nisbətdə var olur.

Digər bir dəlil. Mahiyyət xarici varlıqla mövcuddur⁵ və xüsusiyyətlərini özündə daşıyır. Eyni ilə (qarşıda deyiləcəyi kimi), zehni varlığı ilə də mövcuddur, ancaq xüsusiyyətlərdən heç biri ona şamil olunmur. Əgər əsl mənşə varlıq deyil, mahiyyət olsaydı (hansı ki, bu da iki varlıqda ehtiva olunacaqdı), o zaman bunların arasında bir fərq olmayacaqdı. Şərt hökmünün ikinci müqəddiməsi⁶ kimi, ilkin müqəddiməsi⁷ də yanlış olur.

Başqa bir dəlil. Mahiyyət inkişaf və geriləmə, möhkəmlik və zəiflik, qüdrət və feil cəhətdən bərabər nisbətdədir. Xaricdə mövcud olan məsələlər bu vəsflərdə fərqlidir. Onlardan bəzisi, məsələn, səbəb kimi, öndə gəlir və qüdrətlidir, bəzisi isə məsələn, nəticə kimi, bunun əksinədir. Bəzisi qüdrət olaraq, bəzisi isə feli olaraq fərqlənir. Əgər varlıq əsl mənşə olmasa, o zaman vəsflərdəki bu fərqlilik mahiyyətə nisbət verilməlidir. Bu isə bütünlüklə bərbər

¹ Bu iddia təhqiqatçı Dəvaniyə məxsusdur. “Mənzumə” kitabının şərhinə bax.

² İrad olaraq soruşulur: “İnsan mahiyyəti xalığına nisbət verildikdən sonra ona bir şey əlavə olunurmu, yaxud onda bir dəyişiklik baş verirmi? Əgər bu nisbətdən sonra onda bir dəyişiklik baş verdiyini söyləseniz, cavabımız bu olacaq: “Özündə fərqlilik baş verən əsil mənşə varlıqdır. Bu bizim həmin sözümdür ki, Allah mahiyyətə varlıq verməklə onu yoxluqdan çıxarmış və ona varlıq libası geyindirmişdir.

Əgər mahiyyətdə hər hansı bir dəyişikliyin olmadığını desələr, buna rəğmən varlığı ona nisbət versələr və varlığın xüsusiyyətlərini ona şamil etsələr, məsələn insana onda hər hansı bir dəyişikliyə səbəb yaratmayacaq insanlıq xüsusiyyətlərini nisbət versələr, bu dəyişiklik (nisbət vermək) əqli zərurət olaraq mümkünsüz sayılar.

³ Sədrəddin Şirazi “Əsfar”da belə cavab vermişdir.

⁴ Məsələn, “Od istidir” məfhumunda od bir, isti isə digər bir məfhumdur.

⁵ Hər bir mahiyyətin bir xarici, bir də zehni varlığı mövcuddur. Məsələn, od xarici, istilik və yandırıcı olması isə zehni varlıqdır. Zehni varlığın heç bir təsir xüsusiyyəti yoxdur. Odu zehində düşünməklə heç bir şeyi yandırmır. Əgər mahiyyət əsil mənşə olsaydı, o zaman zehindəki varlığı eynilə xaricdəki varlığı olardı.

⁶ Tali.

⁷ Müqəddəm.

nisbətın verilməsidir və absurddur. Müfəssəl kitablarda məsələ ilə bağlı digər dəlillər də qeyd olunub.¹

Mahiyyətin əsl mənşə, varlığın isə nisbi olduğunu söyləyənlərin bəzi anormal dəlilləri də vardır. Məsələn, deyirlər: “Əgər varlıq əsl mənşə olsaydı, o zaman xaricdə mövcud olar, vücuda sahib olar və vücudunun da (mənşə tapdığı) varlığı olardı. Beləliklə, varlıq və vücud arasında sonsuz dövrü silsilə baş verərdi. Bu isə mümkünsüzdür”.

Buna belə cavab verirəm:² varlıq mövcuddur, lakin bu mövcudluq başqasının varlığına deyil, öz varlığına söykənir. Beləliklə, məsələ sonsuz dövrü silsiləyə yetişmir.

Təqdim olunanlardan aydınlaşır ki, məsələ ilə bağlı fərqli fikir (bu, Vacib varlıqda (Allahda) əsl mənşəyin varlıq, mümkün varlıqlarda isə mahiyyət olmasıdır) Cəlaləddin Dəvaniyə məxsusdur.³ Buna əsasən, “südçü” və “üzümçü” kəlmələri⁴ süd və üzümə nisbət verildiyi kimi, varlığın özü olması etibarilə varlıq Vacibə, varlığa istinad edilməsi etibarilə isə varlıq mahiyyətə nisbət verilir. Şiə məzhəbinin nəzərinə əsasən, (vacib) vücud öz varlığı ilə mövcuddur, mahiyyət isə ona aksidensiya olaraq vardır.

Beşinci fəsil

Varlıq müştərək dərəcələrə sahib olan vahid bir həqiqətdir

Varlığın əsl mənşə olduğunu söyləyənlər bu barədə fərqli fikirlər irəli sürmüşlər. Onlardan bir qismi varlığın müştərək dərəcələrə sahib olan vahid bir həqiqət olduğu qənaətinə gəlmişlər. Bu fikir fars fəlsəfəçiləri (hikmət sahibləri) olan Pəhləvilərə məxsusdur. Onların nəzərində varlıq zati etibarilə aşkar və digər mahiyyətləri aşkar edəndir, məsələn, hiss olunan nur kimi. O, zati etibarilə aşkardır və eyni zamanda, cisimləri göz üçün aşkar edəndir.

Hiss olunan nur vahid bir növə sahib olduğu kimi, özlüyündə zahirdir və başqasını aşkar edən həqiqətə malikdir. Bu, nurun bütün işıq və kölgə dərəcələrinin çoxluğu və fərqliliyi ilə gerçəkləşir. Güclü nur zəif nurun iştirakı ilə güclü işıq saçır. Həmçinin zəif nur güclü nurun iştirakı ilə zəif işıq saçır.

¹ “Hikmətul-ışraq” və “ət-Təlvihat” kitablarına müraciət edə bilərsiniz.

² Bu cavab Sədrəddin Şiraziyə məxsusdur. Bunu “Hikmətul-ışraq” kitabının şərhində (səh.184-185) və “Əsfar” kitabında (c.1, səh.40-41) qeyd edir.

³ Əllamə Dəvani hicri 830-903-cü (908) illərdə yaşamış İraqi fəlsəfəsinin görkəmli şəxsiyyətlərindən Əllamə Cəlaləddin Məhəmməd ibn Əsəduddin Dəvanidir. Onun fikrinə görə, varlıq təkdir, o da Uca Allahdır. Mahiyyət isə mümkün varlıqdır, öz xaliqinə nisbət verilməklə xaricdə vücud tapır. Mahiyyətin öz-özlüyündə nə həqiqəti, nə də əsil mənşəyi vardır.

⁴ “Südçü” və “üzümçü” kəlmələri insana nisbət verilməklə onun həqiqəti süddən və ya üzüm-dən təsirlənmir, südün və üzümün bir hissəsinə çevrilir. Mahiyyətin də vacib vücuda nisbət verilməsilə onun zatında heç bir dəyişiklik baş vermir.

Güclünün gücü onun işıqlılığının bir hissəsi və ya təmali deyildir ki, ondan da zəif meydana çıxsın. Eləcə də onun həqiqətindən xarici aksidensiya deyildir. Zəifin zəifliyi onun işıqlılığından doğmur, yaxud yoxluq olan zülmət və nurdan formalaşmır. Güclünün gücü işıqlılığın mənşəyindədir. Həmçinin zəifin zəifliyi də belədir. Hər bir dərəcənin maddi cisimlərdə müxtəlif əksolunma qabiliyyətli baxımından geniş bir hökmü vardır. Eləcə də varlıq vahid bir həqiqət olmaqla güc və zəiflik, öncəlik və sonralıq kimi müxtəlif təfəvüt dərəcələrinə sahibdir. Ondakı təfəvütlər müştərəkliyə, fərqliliklər isə vəhdətə əsaslanır. Bu dərəcələrin heç bir xüsusiyyəti varlıq bəsit olduğu üçün onun bir hissəsi və əsas elementi, yaxud ondan kənarında olan bir məsələ deyildir. Varlığın əsl mənşə olması özündən kənarında bir varlığın olmasını puç edir. Hər bir dərəcədəki xüsusiyyət¹ ondan kənarında olmamaq mənası ilə həmin dərəcənin elementidir.

Varlıq həqiqətinin ən zəif dərəcədən başlayaraq, müxtəlif, zati² etibarilə çoxsaylı dərəcələri vardır. Bu, yoxluğundan savayı faktikliyinə olmamasıdır. Bu isə yoxluq üfqiündə vaxt olan ilk maddədir. Sonra dərəcələr yüksələrək zati üçün vacib olan dərəcəyə yetişir. Bu onun (son bir) həddinin yoxluğundan başqa bir həddinin olmamasıdır. Həmçinin çoxluğun mənşəyi olan müxtəlif mahiyyətlərə aid edilmə etibarilə varlıq həqiqəti aksidensiya³ çoxluğuna da malikdir.

Məşşailərdən bir qismi varlığın özünün bütün subyektləri ilə ayrı-ayrı həqiqətlərinin olduğunu düşünmüşlər.⁴ Varlığın ayrı-ayrı həqiqətlər olduğu məsələsinə gəldikdə, bu onun təsirlər (nəticə) fərqliliklərinə,⁵ bütün subyektləri ilə ayrı-ayrı olduğuna gəldikdə isə⁶ bəsitliyinə⁷ görədir. Buna

¹ Yəni, həmin xüsusiyyət aksidensiya deyildir.

² Məsələn, çırağın zəif və güclülük cəhətindən özünəməxsus, günəşin isə özünəxas şüası mövcuddur. Bu onların varlığından qaynaqlanan fərqi qədir.

³ Aksidensiyalı çoxluq nurun üzərinə işıq saçdığı və nəticədə işıqlandırdığı əşyaların çoxluğu ilə izah olunur. Belə ki, nurun işıq saçması cisimlərin üzərinə düşüb onları işıqlandırmaqda fərqlilik göstərir.

⁴ Bu vücut və mövcudun çoxluğu fikridir. Bu fikrə əsasən, hər bir şeyin xarici varlığı digər varlıqlardan fərqlidir. Xaricdə olan hər bir əşyanın sayı qədər varlıq həqiqəti mövcuddur. Onların varlıq məfhumundan savayı heç bir müştərəkliyi mövcud deyildir. Beləliklə, xaricdə olan varlıqlar öz zəifliyi ilə ayrı-ayrı həqiqətlərdir.

⁵ Bu, varlığın ayrı-ayrı həqiqətlər olmasının səbəbidir. Onların müxtəlif varlıqlardakı fərqli təsirləri də bu ayrılığın dəlilidir. Məsələn dəmir daşdan, onlar oddan, o da sudan fərqli təsirlərə malikdirlər. Onların hər birinin özünəməxsus təsiri vardır. Bu təsirlərin mənşəyi isə onların çoxsaylı həqiqətlərə sahib olmasıdır.

⁶ Bu, bütünlüklə zatında təfəvütün olmasıdır. Məsələn, substansiya ilə aksidensiyanın nisbəti kimi.

⁷ Yəni, səbəb varlıqların bəsitliyi və hissələrdən formalaşmamasıdır ki, nəticədə, məsələn, zati hissələri arasında təfəvüt olmur.

əsasən (bu, ayrı-ayrı həqiqətlərə malik), varlıq məfhumu özündən xarici aksidensiyaya¹ (həmin həqiqətlərə) bağlı olur.

Həqiqət budur ki, varlıq müştərək dərəcələrə sahib olan vahid bir həqiqətdir. Onun vahid bir həqiqət olduğuna gəldikdə, əgər o, belə olmasaydı, bütün subyektləri ilə ayrı-ayrı müxtəlif həqiqətlər olardı. Onun² varlıq məfhumu olması (əvvəldə də qeyd edildiyi kimi, bu, eyni məfhumdur) ayrı-ayrı mənşələrdən doğmasını labüd edər. Bu isə mümkünsüzdür. Bu mümkünsüzlüyün izahı belədir: anlayış və predmeti zat etibarilə birdir. Fərqləndirən cəhət onun rasiona və ya xarici olmasıdır. Əgər tək olan öz təkliyi ilə çox olan çoxluqdan törəmiş olsaydı, o zaman tək öz təkliyi ilə çox təklik formalaşdırardı. Bu isə mümkünsüzdür.

Həmçinin tək məfhumu öz təkliyi ilə çox olan çoxsaylı predmetlərdən törəşəydi və öz həqiqətində bu predmetin bir xüsusiyyətlərinə əsaslanmasaydı, o predmetə (bütünlüklə) uyğun olmaz, birinə əsaslandıqda isə digərinə uyğun gəlməzdi. Əgər onda (həmin predmetdən) iki xüsusiyyət birgə olsaydı, o, ikisindən birinin xüsusiyyətinə eyni ilə uyğun gəlməzdi. Əgər o, iki xüsusiyyətdən heç birinə əsaslanmasa (onların arasındakı müştərəklikdən törəşə), o zaman çox olan çoxluqdan deyil, əksinə, birdən törəşərdi. Fərdlər arasındakı müştərək cəhətlərdən doğan ümumi məfhum onların hamısına uyğun olmalıdır. Bu isə əksinədir.

Müştərəklik həqiqətinə gəldikdə, bir həqiqətdən kənar olmayan, bir-birinə üstünlük təşkil edən sifətlərdən ibarət (məsələn güc və zəiflik, öncəlik və sonralıq, teorik və praktiklik və s. kimi) müxtəlif həqiqi kamallardan zahir olduğu üçün, varlıq özlüyündə (zatında) çoxluq olan vahid bir həqiqətdir.³ Onlardan hər biri müştərək olan təfavütlərə əsaslanır, həmçinin əksinə. Müştərəklik də budur.

¹ Yəni, bu ayrı-ayrı həqiqətlərin zatlarına kənar aksidensiya olur ki, bu da həmin həqiqət üçün labüdlüyə çevrilir.

² Yəni, varlığın ayrı-ayrı həqiqətlər olması.

³ Məsələn, nur özündəki bütün təfavütlərlə vahid bir həqiqətə əsaslanır. Bu təfavütlər zəiflik və güclülük, öncəlik və sonralıq və s.dir.

Altıncı fəsil

Varlığın xassələri

Varlığın (xarici həqiqətin) üç xassəsi vardır:

1. Əsl vahid mənşəyinin həqiqətinin öz zətü ilə var olan zatına xas olması.¹
2. Dərəcələrdən xaricdə olmayan dərəcə xüsusiyyətlərinə uyğun xassəsi.²
3. Varlıq həqiqətinin müxtəlif zət və aksidensiyalara malik mahiyyətlərə izafə olunma xassəsi; bu da aksidensiyaların müxtəlifliyi ilə fərqlənir.³

Mahiyyətin varlığa əlavə olması və onun üçün təsdiqi aksidensiya edilmişin təsdiqindən öncəyə dayanan aksidensiyanın təsdiqi olan kriteriya aksidensiya qəbilindən deyildir.⁴ Mahiyyət üçün varlığın isbatının həqiqəti mahiyyətin onun vasitəsilə varlığının isbatıdır. Bu, varlığın əsl mənşə, mahiyyətin isə ona nisbətə olmasının tələbidir. Ağıl mahiyyətlə olan əlaqəsinə görə, mahiyyətin subyekt olmasını vacib edir, predikatı isə ona nisbət verir. Həqiqətdə bunun əksi də düzgün olur.⁵

Bununla da varlığın mahiyyətə istinadı kimi irad (“törəmə” qaydasına əsasən, bu, “sabit olanın isbatından öncə onu isbat edən varlığını isbatlayır” iddiasıdır ki, bu da “bir şeyin digər bir şeyi isbatlaması isbatlanmışın sübutunun törəməsidir” iradı) aradan qalxır. Mahiyyət üçün varlığın isbatı varlıqdan öncə mahiyyətin isbatına dayanır. Əgər mahiyyətin isbatı varlığın onun üçün isbatı olarsa, bir şeyin varlığının özündən əvvəl olmasını labüd edər. Əgər onun isbatı başqa bir şeyin isbatına əsaslanarsa, onun sabitliyini labüd edər. Bununla da bitməyən dövrü silsilə baş verər.

¹ Bu, yoxluq müqabilində var olan vüuddur. Vüud ələmi özünün bütün dərəcələri ilə vahid bir əslə sahibdir ki, onun varlığının təməli də öz zətünə əsaslanır.

² Bunların ən üstün dərəcəsi vacibul-vüud, ən aşağısı isə maddənin ilkin halı olan zərrədir. Onların arasında da güc və zəiflik baxımından müxtəlif vüudlar vardır.

³ Məsələn, dəmir mahiyyətinə izafi olan vüud taxta mahiyyətinə izafə olunan vüuddan fərqlənir.

⁴ Yəni, mahiyyətin varlığa olan aksidensiyası gülməyin insana, ağılın cismə nisbəti kimi substansiya nisbət verilən aksidensiyadır? Xeyr, bu qəbildən olan aksidensiya deyildir. Belə ki, ilkin mərhələdə aksidensiya substansiya və mahiyyətə nisbət verilə bilməz. Çünki aksidensiya öz varlığında aksidensiya edilmişə əsaslanır.

⁵ Belə ki, mahiyyət idrak və məfhumlarla əlaqəli olduğuna görə xaricdəki maddi həqiqətlərlə rəbitəli deyildir. Məsələn, “Bu varlıq insandır” cümləsində subyektlə predikatın yerlərini dəyişməklə eyni mənanı ifadə edən “Bu insan varlıqdır” hökmünü almaq olur.

Bu fikir bəzilərini həmin qaydanın mahiyyət üçün varlığın isbatını xüsusiləşdirdiyi qənaətinə vadar etmişdir.¹ Bəziləri isə² “törəmə” sözünü “labüdlük” sözü ilə əvəzləyərək demişlər: “Həqiqət budur ki, bir şeyin digər şey üçün isbatı özü ilə birincinin isbatını da gətirir. Beləliklə, mahiyyətin varlıqla isbatı həmin varlıqla mahiyyətin isbatını da labüd edir. Buna bir müşkül yoxdur”.

Bəzilərinin³ fikrinə görə isə varlığın nə idrakda, nə də xaricdə⁴ heç bir gerçəkliyi yoxdur. Varlıq bəsit mənaya sahibdir ki, “dır, dir, dur, dür” xəbər şəkildələri ilə ifadə edilir,⁵ mahiyyətin isbatı gerçəkləşmədikcə o da sübuta yetmir.

Bəziləri⁶ varlığın yalnız mütləq mənə daşdığını söyləməyə vadar olmuşlar. Bu varlığın (idrakda) ümumi və hissələr mənəsi daşdığı fikridir.⁷ Mahiy-

¹ Bu fikir Fəxr Raziyə məxsusdur. Onun fikrinə görə, “törəmə” qaydası olan “bir şeyin digər bir şeyi isbatlaması isbatlanmışın sübutunun törəməsidir” fikri “mövcud” kəlməsinin predikat olduğu hökmlərə aiddir. (Məsələn, “İnsan varlıqdır”).

Ancaq “əl-Bidayə” kitabının müəllifinin nəzəri heç bir xüsusiləşdirmə və istisna qəbul etməyən varlıq anlayışıdır. Belə ki, buna cavab olaraq deyilir: “Bu, rəsonal bir qaydadır ki, xüsusiləşdirmə qəbul etmir. Əks təqdirdə, ümumi rəsonal qayda sayılmaz. Həmçinin bu, qanun, qrammatika və s. kimi subyektiv və təcrübi qaydalar qəbilindən də deyildir. Dəlil yalnız predikatın subyektin zatına yaxın həqiqi aksidensiya olduğu halda gerçəkləşir. Belə halda predikat subyektədən əsla ayrılır, subyektin mövcudluğu ilə predikat da gerçəkləşir. Hər vaxt predikatın subyektə nisbət qəbul etmədiyini görsək, onun subyektin zatından olmadığını anlayırıq.

² Həmin fikir Dəvaniyə məxsusdur. Fikir budur ki, “bir şeyin digər bir şeyi isbatlaması isbatlanmışın sübutunun labüdlüyüdür”. Bu fikrə əsasən, aksidensiya qəbul edən varlığı zaman və dərəcə öncəlikləri olmadan aksidensiyanın varlığı ilə bərabərdir. Belə olduqda, aksidensiya öz-özlüyündə mövcudluğu ilə varlığa nisbət verilir ki, bu da puç bir iddiadır.

³ Bu fikrin sahibi Seyid Sənəd Əlauddin Əli ibn Məhəmməd Səmərqəndidir.

⁴ Belə olduqda varlığın əsil mənşə olduğu inkar edilir.

⁵ Bu fikrə əsasən, varlıq mahiyyətə nisbət verilmədikcə onun xaricdə heç bir predmeti yoxdur. Həmçinin predikat nisbət verilmədiyi müddətdə idrakda predmetə malik deyildir. Bu fikrin yanlışlığı da aşkardır. Çünki bədihi olaraq isbatlananın (yəni idraki məfhumun varlığını), eləcə də varlığın xarici həqiqi mövcudluğunu inkar etmiş olur.

⁶ Bu, doqmatiklərə (mütəkəllimlərə) məxsus fikirdir.

⁷ Ümumi mənə daşıyan varlıq bütün mövcudata şamil olur. Bu ümumi məfhumu müxtəlif mahiyyətlərə nisbət verdikdə müxtəlif sayda hissələr ortaya çıxır. Beləliklə, insan, at, su, dəmir və s. kimi məfhumlar varlığın ümumi məfhumunun bir cəhətidir, bu hissələrdən hər biri varlığın ümumi məfhumunun hissələrindən formalaşır, “məhdud” (müqəyyəd) varlıq adlanır. Bu məfhumun mahiyyətə izafə edilməsi isə “məhdudlaşdırma” (təqəyyüd) adlanır. Nisbətin digər tərəfi isə “qeyd” adlanır. Lakin o, bu hissəyə daxil deyildir. Sadəcə onu “məhdudlaşdırmanı” qeyd etmək üçün vurğulayırıq. Fərdlə hissə arasındakı fərq budur ki, fərd– “ümumi”, “müqəyyəd” və “qeyd” anlayışlarının məcmusudur. Hissə isə “müqəyyəd”ə nisbətə ümumi məfhumdan ibarətdir.

Bu düşüncə sahiblərinin fikrinə görə, mahiyyətin üç yönü vardır: məfhum, hissə və fərd. Xaricdə bunlardan yalnız üçüncüsü gerçəkləşir. Onlar mahiyyəti əsil mənşə hesab etdiklərinə görə, varlıq onların nəzərində subyektivdir. Subyektivin isə kənarında həqiqəti yoxdur. Onların fikirlərinin yanlışlığı mahiyyəti əsil mənşə hesab etmələrindən yaranır.

yətlərə bir-bir izafə olunmaqla yanaşı, ümumi mənadır ki, məhdud (müqəyyəd) daxildə, qeyd isə xaricdədir. Fərd isə müqəyyəd, təqyid və qeydin məcmusundan ibarətdir ki, onun da sabit varlığı yoxdur.

Bu sözlərin yanlışlığının isbatı uzun zaman aparar. Həqiqət budur ki, “törəmə” qaydası “bir şeyin digər şey üçün isbatlanmasıdır”,¹ “bir şeyin digər şeyi isbatlaması”² deyildir. Başqa sözlə, “törəmə” qaydasına əsasən, “Bu nədir?” sualının cavabı mürəkkəb tərkibdir,³ bəsit tərkib⁴ deyildir. Bizim fikrimiz isə bəsit tərkib olmasıdır.

Yeddinci fəsil

İnkari varlığın hökmləri

Varlığın inkari hökmlərindən:

- varlıqla bərabər başqa bir şey yoxdur,⁵ çünki mənşəyi yalnız öz həqiqəti ilə məhdudlaşması özünə əcnəbi olan hər bir şeyin zat etibarilə puçluğunu labüd edir;

- varlığın ikincisi yoxdur,⁶ çünki onun həqiqətinin mənşəyi təkdir, ondan savayı fərz olunan hər bir şey puçdur, ona qarışan və ya birləşən hər şey inkar olunur. Varlıq təkə özü ilə mövcuddur. Tək olan bir şeyin təkəliyi isə ikilənmir və təkrarlanmır, ikincisinin fərz olduğu hər bir şey birinciyə qayıdır. Əks təqdirdə varlığa daxil olan və ya ondan xaricdə olan şeydən fərqlənmiş və seçilmiş olacaq;

- varlıq nə substansiya, nə də aksidensiyadır. Substansiya olmadığına gəldikdə, çünki substansiya mahiyyətdir, əgər o kənarında olsa, subyektdə mövcud olmayacaq.⁷ Vücut mahiyyətinin təməlindən (kökündən) deyildir.⁸ Aksidensiya

¹ Yəni subyektdən deyildir və xaricdə ondan fərqlidir.

² Yəni subyektdən deyildir və predikat idrak və məfhumda fərqli olsalar da, xaricdə eynidir.

³ Burada “varlıq” predikatdır, yaxud predikat mürəkkəb və xaricdə subyektdən fərqli bir varlıqdır. Məsələn, “Əli ayaq üstədir” cümləsi kimi. “Ayaq üstə olmaq” varlıqdır, lakin mütləq varlıq deyildir, ayaq üstə durmaq xüsusiyyətilə tərkib tapır (mürəkkəb olur).

⁴ Belə tərkibdə predikat “varlıq” kəlməsilə ifadə olunur. Məsələn, “İnsan varlıqdır”, “Səma varlıqdır”, “Heyvan varlıqdır” və s.

⁵ Yəni, kənarında varlığın həqiqətini dəyişəcək heç bir şey mövcud deyildir. Mənşə etibarilə varlıqdan başqasının yoxluğu sübuta yetdiyi üçün bu, ona zidd olan hər bir şeyin varlığını inkar etmiş olur.

⁶ Yəni, varlıq həqiqətində ona müttəfiq olan heç bir bənzəri yoxdur ki, hər hansı bir cəhətdə ondan fərqlənsin və bununla da bir-birilərindən seçilmiş olsunlar.

⁷ Məsələn, daş, insan, ağac və s. substansiyalar kimi. Onlar müstəqil şəkildə mövcuddurlar, təcəssüm olunacağı və ərz ediləcəyi bir subyektdə ehtiyac duymur.

⁸ Vücut mahiyyətinin qarşılığıdır. Ona görə də vücutun əsil mənşə (obyekt), mahiyyətin isə subyektiv olduğunu söyləyirik. Varlıqla mahiyyətin fərqi onların substansiyalarındadır, əsla bir yerə cəmlənə bilməzlər.

olmadığına gəldikdə, çünki aksidensiya varlığın subyekt ilə bağlılığına dayanır,¹ varlıq isə öz zati ilə mövcuddur, hər bir şey də ona əsaslanır;

- o, bir şeyin hissəsi deyil, çünki fərz olunan bir hissə varlıqdan başqasıdır. Vücuddan başqası isə yoxdur.²

Əgər deyilsə ki, “Hər bir mümkün olan varlıq mahiyyət və vücuddan tərkib tapan cütlükdür”,³ əqli subyektivlik mümkün vücudla mahiyyət arasındakı bağlılığa bənzəyir, o iki hissədən ibarət mənşədən tərkib tapmamışdır. Cavab: “Onun hissəsi yoxdur, çünki hissə ya cins, fəsil kimi rasionaldır, ya maddə və forma kimi xaricidir, yaxud xətt, sahə və həcm kimi miqdardır”.⁴ Varlığın isə belə bir hissəsi yoxdur.

İdarki hissəyə gəldikdə, əgər varlığın cins və fəslə olsaydı, o zaman cinsi ya vücud olmalı idi ki, burada da bölən fəslə təməl təşkil etməli olacaq,⁵ çünki cinsə nisbətdə fəsil zati formalaşdığını ifadə edir, zati mənşəyini deyil. Varlığın formalaşdığı isə zatiyədir. Bu, ziddiyyətdir. Yaxud da varlıqdan başqasıdır, halbuki varlıqdan başqası yoxdur.

Maddə və forma olan xarici hissəyə gəldikdə, maddə və forma mücərrəd götürülmüş cins və fəsildir, cins və ya fəslin inkarı o ikisinin birlikdə inkarını vacib edir.⁶

¹ Yəni xaricdə olan subyektə də olacaqdır. Məsələn, rənglər, razılıq, qəzəb, sevinc, kədər kimi öz-özlüyündə müstəqil olan mahiyyətlər kimi. Bunlar yalnız subyekt ilə birlikdə yaranır.

² Varlıq universal deyil ki, onun hissəsi də olsun və bununla da kullini formalaşdırdığı fərz edilsin. Fəslin əvvəlində varlıqdan başqasının olmadığı qeyd edildi.

³ Bu iddia yanlışdır. Çünki varlıq özü mümkün bir, mahiyyət isə digər hissəsidir. Ağıl bu tərkib və hissələri təsəvvür edir, mümkün varlığın həqiqətindən ayırır. Subyektiv idraki mahiyyətin xaricdə olan üçüncü bir şeyin hissəsini formalaşdırması mümkünsüzdür. Bu cür əqli subyektivlik mümkün varlığa bənzəyir. Hər bir mümkün mahiyyət olması fərz edilə bilər.

⁴ Yəni, varlıq hissələrdən tərkib tapan mürəkkəb universal deyildir, o, bəsit həqiqətdir. Cizgi, səth və həcm miqdardır və ya fəlsəfi terminlə - kəmiyyətdir. Hər bir xətt bölgüyə tabe olur. Bəzən xaricdə olan xətt o qədər kiçik olur ki, zahirən bölünmür, ancaq onun zehində bölünməsi mümkündür. Lakin nöqtə xətt kimi deyil, o, bölgü qəbul etmir. Müəllifin buradakı məqsədi də həqiqi xarici bölgüdür. Sahə və həcm də belədir. Xülasə budur ki, vücudun nə cins və fəsil kimi idraki, nə maddə və forma kimi xarici və nə də miqdar və kəmiyyət kimi hissələri yoxdur.

⁵ Cins və fəsil kimi idraki hissələr vücudun bir hissəsi deyildir. Çünki cins mübhəm külli bir anlayışdır ki, xaricdə yalnız fəsilə təzahür edir. Fəsil isə cinsin həqiqətindən kənar, ona birləşmiş bir anlayışdır. Cins fəsilə həqiqət tapır. Məsələn cins olan “heyvan” fəsil olan “nitq”lə birlikdə qeyd edildikdə ondan insan anlayışı doğur. Ancaq burada natiqlik heyvanlığın təməli olan hissə deyildir, insan həqiqətini ifadə edən növün təməlidir.

⁶ Əgər vücudun maddə və forması olsaydı, zehində təsəvvürü mümkün olardı. O zaman onun maddə və forması idraki surətə sahib olardı. Belə ki, cins və fəsil zat etibarlı ilə vahid bir həqiqətdir, subyektivlik cəhətindən fərqlənirlər. Əgər iki şey xaricdə müştərək və spesifik hissələrdən tərkib tapsaydı, o zaman ağıl onları bir-birilərinə nisbət verilməsi mümkün olmayan iki həqiqət kimi təsəvvür edərdi, müştərək hissə maddə, spesifik hissəsi isə forma adlanır, subyektivlik isə mücərrəd adlanardı. Həmçinin onları bir-birinə nisbət verməklə də təsəvvür

Miqdari hissəyə gəldikdə, miqdar cismin aksidensiyalarındandır, cisim maddə və formadan tərkib tapır.¹ Halbuki varlığın nə maddəsi, nə forması vardır, demək, nə cismi, nə də miqdarı olacaq.

Təqdim edilənlərdən aydın olur ki, varlıq növ də deyildir,² çünki növün formalaşması fərdlərin varlığı ilə hasil olur. Halbuki varlıq öz zəti ilə mövcuddur.

Səkkizinci fəsil

“Məsələnin özü”nün mənası³

Dördüncü fəsildə təqdim edilənlərdən aydın oldu ki, vücudun həqiqəti özü-özü ilə sabit (gerçək) və öz varlığı ilə həqiqətdir, nəinki vücud sübutun və gerçəkliyin özüdür. “O nədir?” sualına cavab xarakteri daşıyan, bəzən xarici varlığı və öz zahiri təsirləri ilə mövcud olan, bəzən də təsirlərə malik olmayan idraki vücuda sahib mahiyyət isə özü-özü ilə deyil, vücudun sayəsində sübut və gerçəklik tapır. Baxmayaraq ki, bunların ikisi də xaricdə birdir.

Rasional subyektiv anlayışlar⁴ xarici varlığından kənarlaşdırmır. Onların subyektivi bu zəruriliyə (subyekt və düşüncəyə aqlın) vadar (hökm) etdiyi, bir növ, düşünən və diqqət yetirən ağıldır. Məsələn, vücud, vəhdət, səbəb və s. kimi anlayışlardır. Həmçinin onların özlərini ifadə edən predmet və obyektlərinin həqiqiliyi (gerçəkliyi və sübutu) ilə də bir növ, sübut və gerçəkliyi də vardır. Bu subyektiv anlayışlar onların predmetindən və fərdlərindən başlanğıc götürməyə də, mahiyyət onların predmeti çərçivəsində⁵ fərdlərindən götürülmüşdür.⁶

Bu ümumi sübut vücudun, mahiyyətin və rasional subyektiv anlayışların hamısına şamil olur, hökmün uyğunluğunun düzgünlüyünü ifadə edən “məsələnin özü” adlanır. Məsələn, belə deyilir: “Filan şey məsələnin özündədir”.

etmək doğru olardı, bu zaman subyektivlik mütləq adlanardı ki, burada da minlərlə şərt toplaşardı. Cins və fəslə olmayanın maddə və forması da olmur. Ancaq varlığın idraki hissəsinin olmadığını əvvəldə qeyd etdik, demək onun nə cinsi, nə də fəslə var. Beləliklə də maddə və forma olan xarici hissəsi yoxdur.

¹ Miqdari hissə varlığın məkan və zaman nisbəti olduqda təzahür edir və yalnız bu təsəvvür olunduqda onun potensial hissəsi təsəvvür edilə bilər. Məkan üçölçülü substansiyası olan cismə, zaman isə hərəkətə aiddir. Bunlar cismin aksidensiyalarıdır. Halbuki (vacib) varlığın cismi yoxdur.

² Varlığın növünün olmadığı mövzusu substansiya və aksidensiyanın izahı verilərkən qeyd olundu.

³ Bəzən xəbərin (hökmün) doğru və düzgünlüyünü ifadə etmək üçün “Məsələnin özünə uyğundur”, yanlışlığını ifadə etmək üçün isə “Məsələnin özünə uyğun deyil” və ya “Məsələnin özünə müxalifdir” sözlərindən istifadə olunur.

⁴ Məsələn: səbəb və nəticə, vacib və mümkün, nəzəri və praktik və s. kimi anlayışlar.

⁵ Onun təriflərinə uyğun olmaqla.

⁶ Belə ki, mahiyyət fərdlərin zəti bəyan edir. Fərdlərin zatiliyi isə subyektiv anlayışlara ziddir.

Bunun izahı: bəzi hökmlər vardır ki, onların subyektı də, predikatı da xarici hökmündə olan xarici subyekt və ya predikatdır. Məsələn, “vacib, Allah, mövcud”, “Şəhərdə olan şəxs oradan çıxdı”,¹ “İnsan potensial olaraq gülən varlıqdır”² hökmləri kimi. Burada hökmün doğruluğu gerçək varlığa uyğundur.

Həmçinin subyektı idraki (zehni) hökmü ilə idrakda, yaxud idraki hökmü ilə xaricdə olan hökmlər vardır. Məsələn, “Ümumi, ya zatidir, ya da aksidentativdir”,³ “İnsan bir növdür”⁴ sözlərimiz kimi. Burada hökmün doğruluğu idraka uyğunluğudur, çünki onun varlığının yeri idrakdır. Hər iki qisim “məsələnin özünə” uyğun olduğu üçün doğrudur. “Məsələnin özünün sübutu” “idraki sübut”dan və “xarici sübut”dan mütləq şəkildə daha ümumidir.

Deyilib ki, “Məsələnin özü” mücərrəd idrakdır, onda ümumi idraki formalar vardır. İdraki və xarici təsdiqlər özündə olan idraki formalara uyğun olur”.⁵

Həmçinin,⁶ “Biz sözü (idrakin) özündə olan elmi formaya uyğun nəql edirik. Bu isə öz təsdiqində ona uyğun olan özündən xaricdəki anlayışların sübutuna ehtiyac duyan təsdiqlərdir”.⁷

Doqquzuncu fəsil

Obyektivlik vücudla müşayiət olunur

Obyektivlik vücudla müşayiət olunur, yoxluğun isə obyektı yoxdur.⁸ Belə ki, o, heç bir sübutu olmayan xalis puçluqdur. Sübut (gerçəklik) və inkar varlıq və yoxluq mənasındadır.

Mötəzilədən nəql olunur: “Sübut (gerçəklik) vücuddan mütləq şəkildə ümumidir”.⁹ Onların nəzərinə görə, bəzi yoxluqlar da sabitdir (gerçəklikdir).

¹ Bu hökmdə subyekt də (Şəhərdə olan şəxs), predikat da (çıxdı) xaricidir.

² Bu hökmdə subyekt də, predikat da xaricidir.

³ Bu hökmdə subyekt də, predikat da idrakidir (zehnidir).

⁴ Bu hökmdə subyekt xarici, predikat isə idrakidir (zehnidir).

⁵ Bu söz “Kəşful-murad” kitabında müəllifi Nəsirəddin Tusiyə məxsusdur. Onun fikrinə əsasən, bizim maddi aləmimizdən fərqli aləmdir. Bu aləm ağıl və mücərrəd anlayışlar aləmidir. Bizim maddi aləmdə olan hər bir şeyin həmin aləmdə uyğun bir surəti vardır. Həmin aləmdə surəti olan hər bir şey doğru, olmayan isə yalandır.

⁶ Yəni, mövzuya dair bildirilən iradlardan biri.

⁷ Yəni, hər bir xarici subyektin təsdiqi üçün idraki təsəvvürü olmalıdır, hər bir idraki təsəvvürün də özünün idraki təsəvvürə ehtiyacı olacaq. Beləliklə, “məsələnin özünün” ikinci, üçüncü və s. “məsələnin özünə” ehtiyacı olacaq və bu, sonsuz silsilə yaradacağı üçün yanlışdır.

⁸ Bu, hikmət sahiblərinin və əksər kəlam alimlərinin görüşüdür.

⁹ Bu, Əbu Yaqub, Əbu Əli, Əbul-Həsən Xəyyat, Bəlxı, İbn Əyyaş və Əbdülcabbar kimi əksər mötəzilə alimlərinin nəzəriyyələridir.

Bu, mümkün yoxluqdur. Bu zaman inkar yoxluqdan daha xüsusi olur və inkar yalnız mümkünsüz yoxluqlara aid olur.

Bəziləri deyir: “Varlıqla yoxluq arasında bir vasitə vardır”.¹ Onlar bunu hal adlandırırlar. Bu da nə mövcud, nə də yoxluq olan varlığın sifətidir. Məsələn, alimlik, qadirlik, valideynlik kimi bir vücuda bağlılığı olmayan abstrakt sifətlər. Bu kimi sifətlərə “O mövcuddur” deyilə bilməz, mövcudun özü onunla vəsf edilir. Həmçinin “O yoxdur” da deyilməz. Sübutla inkar isə bir-birinə ziddir və onların arasında bir vasitə yoxdur. Bütün bunlar boş illuziyalardır ki, yanlışlığına, sadəcə, yoxluğun puçluq olduğunu və obyektinin olmadığını dəlil göstərmək kifayət edir.

Onuncu fəsil

Yoxluğun fərqliliyi və səbəbiliyi yoxdur

Yoxluğun fərqliliyinin olmadığına gəldikdə, fərqlilik gerçəkliyin və əşyalılığın bir şaxəsidir. Yoxluğun isə nə gerçəkliyi, nə də əşyalılığı vardır.² Bəli, bəzən yoxluğun vərdişlər və xarici varlıq növlərinə nisbətə xəyali bir fərqliliyi ola bilər,³ ancaq bu, yoxluğun yoxluqdan fərqlənməsi olur, məsələn, karlıq, korluq kimi, Zeydin, Əmirin olmaması kimi. Mütləq mənada olan yoxluğunun heç bir fərqliliyi yoxdur.

Yoxluğun səbəbiliyinin olmamasına gəldikdə, onun yoxluğunun isbatı varlığının inkarıdır. Bəzlilərinin “Səbəbin olmaması, nəticənin olmamasının səbəbidir” sözü məzəc mənası ifadə edir. Məsələn, “Bulud olmadığı üçün yağış da yağmır” sözünün mənası həqiqidir,⁴ çünki buludla yağış arasındakı səbəbilik gerçəkləşməmişdir. Bu, (deyildi ki) iqrari hökmün hökmlərini inkari hökmlərə tətbiq etməyə bənzəyir. Bu baxımdan onlara “İnkari sadə hökmlər” və “İnkari şərt hökmləri” və s. deyilir. Halbuki burada xəbərin və şərtin inkarı nəzərdə tutulur.

¹ Bu fikir mötəzilədən Əbu Haşim, əşərilərdən isə Qazi Cüveyni kimi alimlərə məxsusdur.

² Yoxluğun xaricdə bir varlığı olmadı halda, onun fərqliliyi də ola bilməz. Həmçinin fərqliliyin olması üçün ən az sayda olsa da, fərdlərinin olması lazımdır ki, onların arasında fərqlilik seçimi aparılsın.

³ Lakin bu onun zatından doğan fərqlilik deyildir, idrakdakı yoxluğundan doğan fərqliliktir.

⁴ Yəni buludla yağış arasında olan əlaqənin hazırda olmadığına həqiqi inkarıdır.

On birinci fəsil

Mütləq yoxluq barədə xəbər verilməz

Bunun (yoxluğun varlığı iddiasının) qəti şəkildə yanlış və puç olmasını, heç bir cəhətdən mövcud olmamasını əvvəldə bəyan etdik. Həqiqətən də, yalnız var olan bir şey vasitəsilə varlıq barədə xəbər verilməlidir.¹

“Mütləq yoxluq barədə xəbər verilməz” sözünün özündə ziddiyyət olması, belə ki, onun yoxluğunun xəbər verilməsinin özünün də onun barəsində bir xəbər olduğu haqda ortaya atılan şübhəyə gəldikdə, bu şübhələr vəhdət və kəsərət bəhslərində aradan qaldırılacaq. Belə ki, ilkin zəti varlıq özündə məfhum olaraq subyekt və predikatı daşısa da,² subyektiv cəhətdən³ (subyekt və predikat) fərqlidirlər. Məsələn, “İnsan insandır” sözü kimi.⁴ Həmçinin yaradılış etibarilə bir olsa da, məfhum olaraq fərqlidirlər. Məsələn, “İnsan gülən varlıqdır”. Mütləq yoxluq ilkin zəti (yəni məfhum olaraq) etibarilə (həm zehində, həm də xaricdə) mütləq şəkildə yoxluqdur və (bu cəhətdən) onun barəsində xəbər verilmir, ancaq yaradılış cəhətdən o, mütləq mənada yox deyildir (onda predmet olaraq həm subyekt, həm də predikat vardır), sadəcə, zehni varlıqlar kimi vücuda malikdir.⁵ Ona görə də onun yoxluğu barədə xəbər verilməsi mümkün olur, burada heç bir ziddiyyət də olmur.

Bu yanaşma ilə ziddiyyətin olduğuna dair yaranan şübhə də aradan qalxır. Necə ki, deyirik: “Cüzi olan cüzidir”. Halbuki o, eyni vaxtda bir çoxlarına nisbətdə küllidir.⁶ Həmçinin deyirik: “Yaradanın şərikinin olması qeyri-mümkündür”.⁷ Hərçənd onun zehində canlanması, bu zaman mümkün varlıq olması da mümkündür. Eləcə də “Əşya ya zehində sabitdir, ya da sabit deyildir”. Belə ki, sabit olmayan da zehində sabit olur, çünki o da düşünlə bilinir.

¹ Bu mövzu barədə doqquzuncu fəsildə məlumat verilmişdir. Oraya müraciət edə bilərsiniz.

² Xarici predmet olaraq deyil, külli olaraq ilkin zəti məfhumdur.

³ Həqiqi deyil, əqli cəhətdən subyektivlik nəzərdə tutulur.

⁴ Belə ki, insan bəşərdir, həmçinin insan nitqə malik canlıdır. Burada məqsəd subyekt olaraq insanın vəhdəti, predikat olaraq isə məfhumda bəşər və nitqə malik canlı olması baxımından fərqliliyidir. Burada onun predmeti ilə heç bir əlaqəmiz yoxdur.

⁵ Belə ki, subyekt olan insan məfhumu predikat olan gülən məfhumundan fərqlidir. Halbuki onların xaricdəki predmetləri eynidir. Çünki gülmək insanın xüsusi (xas) aksidensiyasıdır. Ona görə də müəllif “o, mütləq mənada yox deyildir” deyir. Yəni xarici zehni olaraq, yoxluq deyildir, “zehni varlıqlar kimi vücuda malikdir”. Ona görə də onun ilkin zatılığının yoxluğu barədə xəbər verilir. Belə ki, burada yoxluq predmetin yoxluğu, məfhumunun deyil. Onun predmeti zehni varlıq məsələsidir və beləcə, onun barəsində xəbər verilir, burada heç bir ziddiyyət də yaranmır.

⁶ Çünki özündə hissi surət, varlıq, zehni məfhum və s. kimi bir çox predmetləri daşıyır. Bunların hamısı cüzi məsələlərdir.

⁷ Yaradanın şərikinin olmasının qeyri-mümkünlüyü iddia edildiyi halda, zehində onun şərikinin varlığı təsəvvür oluna bilər və onda mümkün varlıq kimi canlanır. Lakin bu zaman yenə də Xalığın məxluqu sayılır. Yaradanın şəriki predmet olaraq mövcud olmadığı üçün predmetin hökmləri ona şamil edilmir.

İnkar cəhəti. İlkin nisbətə əsasən, cüzi cüzidir, ancaq həm də küllidir. Yarıdana şərik nisbət verilməsi ilkin nisbətdə Onun şərikidir, yarıdanın mümkün məxluqdur. Həmçinin sabit olmayan bir şey də zehində mövcud ola bilər.

On ikinci fəsil

Yoxluğun eyni ilə geri qayıtmasının mümkünsüzlüyünə dair¹

Hikmət sahibləri (və filosoflar) demişlər: “Yoxluğun eyni ilə geri qayıtması qeyri-mümkündür”. Onların bu fikrini kəlamçıların bir qismi də qəbul etmişdir, lakin əksər kəlam alimləri bunun mümkün olduğu qənaətindədir.

Şeyx² “yoxluğun geri qayıtması mümkünsüzdür” fikrinin zəruri məsələ olduğunu bildirmişdir. Bu, fitri məsələlərdəndir, çünki fitrətin hökmü yoxluğun varlığını puç sayır. Bununla da, yoxluq geri dönməklə vəsf oluna bilməz.

Bu məsələ ilə bağlı nəzər irəli sürənlər bir neçə cəhətdən dəlil göstərməyə çalışmışlar.

Əgər bir zaman yox olanın başqa bir zamanda eyni ilə geri qayıtması mümkündürsə, o zaman yoxluqla varlığın özü arasında bir çarpazlaşma labüd olur.³ Bu isə mümkünsüzdür, çünki bu halda yoxluq iki zamanda eyni ilə var olmalı və çarpazlaşma yaranmamalıdır.

Başqa bir dəlil. Əgər bir şeyin yox olduqdan sonra geri qayıtması mümkündürsə, o zaman həmin varlığın bütün cəhətləri üzrə bir bənzərinin varlığı da mümkün olmalıdır. Bu isə qeyri-mümkündür. Onlar arasındakı bağlılığa gəldikdə, varlıqda mümkün olan və olmayan hər bir cəhətdən bənzərin hökmü eyni olmalıdır. Necə ki, öncə olan, sonra yox olan varlıq geri qayıtdıqda birinci halı ilə arasında heç bir fərq olmamalıdır, çünki onlar hər bir cəhətdən bənzərlər. Mümkünsüzlüyünə gəldikdə, bunun səbəbi aralarında seçim fərqliliyi olmayan iki eyni varlığın cəm olmasının mümkünsüzlüyüdür. Bu, çoxluğun çoxluq baxımından vəhdətidir. Bu isə mümkünsüzdür.

Başqa bir dəlil. Yoxluğun geri qayıtması qayıtdığı yerin başlanğıc olmasını labüd edir. Bu isə qeyri-mümkündür. Bu, çevrilmə və arxa-arxaya gəlməni labüd edir.

¹ Yoxluğun geri qayıtmasının mümkünlüyü fikri yalnız kəlam alimləri tərəfindən mümkün hesab edilib. Yoxluğun geri qayıtması dedikdə, yox olan bir şeyin vəcud tapmasıdır. Məsələn, lövhədə bir rəsm çəkildikdən sonra onu silirik. Bu zaman həmin rəsm yoxluğa məhkumdur. Lakin həmin həcmdə, eyni forma rəsmi yenidən çəkə bilərik. Bu zaman yox olan rəsm geri qayıtmış olur. Kəlam alimləri bu qayıdışı yoxluğun geri dönüşü hesab edirlər. Halbuki ikinci dəfə çəkilən rəsm birincinin özü deyildir. Hər nə qədər rəng, həcm, forma baxımından birinci ilə eynilik təşkil etsə də, ikinci halda o, birincinin təkrarı və eynilə oxşarı sayılır, yeni bir rəsm hesab edilir və zaman baxımından birincinin varlığından fərqlənir.

² İbn Sina özünün “İlahiyyatü-şifa” kitabında bu fikri qeyd edib.

³ Yəni, yoxluğun qayıtdığı zamandan öncə var olması lazım gəlir. Belə ki, ikinci dəfə var olduğu zamandan öncə həm yox, həm də var olmalıdır. Bu isə mümkünsüzdür.

Bunların arasındakı bağlılığın izahı. Yoxolmuşun eyni ilə geri qayıtması qayıdış yerinin bütün fərdi xüsusiyyətlərində, hətta zamanda belə zətən başlanğıc olmasını tələb edir.¹ Beləcə, başlanğıc qayıdış yerinin eyni olur.² Bu isə çevrilmə və arxa-arxaya gəlmədir.

Digər bir dəlil. Əgər (bir dəfə) geri qayıtmaq mümkün olsa, bunun əsaslandığı müəyyən bir sayı olmayacaqdır. Belə ki, birinci və ya ikinci qayıdış arasında fərq qalmayacaq və bu, sonsuz olaraq təkrar ediləcək. Beləcə, başlanğıc qayıdış yerinin arasında da fərq olmayacaq.³ Halbuki bir şeyin varlığının sayı onun müəyyən edici⁴ xüsusiyyətlərindəndir.

Qayıdışı mümkün sayanların dəlillərindən biri də budur ki, əgər geri qayıdış mümkün olsaydı, bu (mümkünsüzlük), varlığın ya mahiyyəti,⁵ ya mahiyyətin bağlı olduğuna (mülaziminə) şamil olacaq.⁶ Əgər (qayıdışın mümkünsüzlüyünün mənşəyi) bunlar olsa, o zaman başlanğıc mümkün olacaq.⁷ Bu, aydın məsələdir, eləcə də ayrıla bilən bir aksidensiyaya görə belə olacaq. Bu zaman aksidensiyanın aradan getməsi ilə mümkünsüzlük də aradan qalxacaq.

Buna irad olaraq deyilir ki, mümkünsüzlük (bu üç səbəbə görə deyil) bağlı olduğu (mülazim) bir məsələyə görədir, lakin (bu məsələ qayıdış yerinin) varlığına və əslinə görədir,⁸ mahiyyətinə görə deyildir.⁹ Necə ki bu, əvvəl təqdim edilən dəlillərdən də aydın olurdu.

Onları qayıdışın mümkün olduğunu iddia etməyə vadar edən səbəb qayıdış yerinin haqq şəriətlərinin bəyanlarına uyğun olmasıdır ki, bu da yoxolmuşun qayıdışı qəbilindəndir.

İrad: Ölüm kamala yetişməyin bir növüdür, yoxluq və zaval deyildir.¹⁰

¹ Zaman cəhətdən eyniliyin olması yoxluğun yoxluğunun inkarıdır. Çünki geri qayıdan yoxluq zamana etibarən həm də var olmalıdır. Yoxluq üçün bu cür iddia irəli sürülə bilməz.

² Varlıq özündə başlanğıcının bütün xüsusiyyətlərini, vəsflərini və bağlılıqlarını daşdığı üçün onun qayıdış yeri başlanğıc yerinin eyni olmalıdır. Bu isə qayıdışı puç edir.

³ Birinci, ikinci, üçüncü... qayıdış yerlərinin fərqi olmayacaq. Belə olduqda, onların hər biri başlanğıc sayılmalıdır.

⁴ Mübhəm olan bir şeyin isə varlığı yoxdur.

⁵ Yəni, zati və mahiyyəti cəhətdən mümkünsüzlüyü qəbul etməlidir.

⁶ Yəni, yoxluğun mahiyyətinə bağlı olan bir səbəbə görədir.

⁷ Yəni, əvvəl olmadığı üçün geri qayıdışdan da söhbət gedə bilməyəcək.

⁸ Belə ki, bir şeyin yoxluqdan qayıdaraq fərqli xüsusiyyətlərə malik varlıq tapması onun ikinci deyil, birinci vücudu olur. Burada isə ikinci qayıdışdan söhbət gedə bilməz.

⁹ Belə ki, mahiyyətinə görə olsaydı, “əgər belə olsaydı, o zaman başlanğıcdan mövcud olmazdı” və ya “mahiyətdən ayrıla bilən aksidensiya ayrılması ilə aradan getdi” deyilə bilərdi.

¹⁰ Burada deyilə bilər ki, ölüm bədən üçün deyil, ruh üçün kamal sayıla bilər. Halbuki bədən yox olur. Lakin insanın həqiqəti mücərrədir və maddi ölümdən sonra cəsədlə əlaqəsini itirsə də, aradan getmir, Allahın dilədiyində halda varlığını sürdürür. Necə ki, yuxuda ikən ruhun cəsədlə əlaqəsi də azalır. Ancaq bədən daim dəyişir, haldan hala düşür. Axirət dünya kimi deyildir ki, onun bədənini də eynilə qayıtmış olsun. Əgər bədən bütün xüsusiyyətlərlə eynilə geri qayıtmış olsa, o zaman dünyanın da bütün xüsusiyyətləri geri qayıtmalıdır. Bunu isə kimsə iddia etməyib.

ƏDƏBİYYAT

- Qurani-Kərim, (2008). Tərcümə: Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı.
- Mehr-e-Taban, (2000). Seyid Məhəmmədhüseyn Hüseyni Tehrani, dördüncü nəşr, Məşhəd şəhəri. 1421 hicri qəməri.
- The History of Islamic Philosophy. (2006). A group of writers, 1st edition.
- Şiə [Prof Henri Korbin ilə dialoqlar toplusu]. (2008). Seyid Hadi Xosrovşahinin dəstəyi ilə.
- Foruge Hekmat (1998). Mohsen Dehqani, enteşarat persia, çape avval, Vol 1.
- Yadnameye Allamah Tabataba'i. (1984). The Second Commemoration Volume, Cultural Studies and research Institute.
- Əl-əsfar. (1967). Sədrəddin Şirazi, Darul ehya ut-turasul ərəbi, Beyrut.
- Hikmətul-işraq. (2005). Şeyx Şihabəddin Söhrəvərdi, Tehran Universiteti nəşriyyatı, səkkizinci çap.

*д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов
Хилал Агамогланов*

ПЕРЕВОД И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГЛАВЫ СУЩЕСТВОВАНИЕ В ПРОИЗВЕДЕНИИ СЕЙИДА МУХАММАДА ХУСЕЙНА ТАБАТАБАИ «БИДАЯТ АЛЬ-ХИКМА»

РЕЗЮМЕ

Судя по трудам С.М.Табатабаи (16.02.1904-15.11.1981), он, несомненно, является выдающимся философом Восточного мира. Также велика его роль в популяризации исламской философии. Для того чтобы развить философию в исламском мире, как в количественном, так и в качественном отношении, он начал писать учебники по философии. С этой целью он написал три основных учебника, которые способствовали обобщению исламской философии и формированию педагогической деятельности. В этих книгах он отклонился от традиционного стиля и сосредоточился больше на методологических и эпистемологических аспектах философских проблем. В настоящее время эти три книги

являются фундаментальными учебниками в преподавании исламской философии. Эти книги включают «Бидаят аль-Хикма», «Нихаят аль-Хикма» и «Принципы философии и метод реализма». Очевидно, что С.М. Табатабаи принадлежит к течению «Трансцендентальной философии» Садраддина Ширази. Эти книги считаются одними из самых ценных книг упомянутого течения в последние века. В статье сначала рассмотрена онтология С.М. Табатабаи после краткого упоминания его работы, научного стиля и мыслей. В качестве лучшего источника для этого мы выбрали первую часть его произведения «Бидаят аль-Хикма» и перевели его на наш родной язык. Первая часть книги состоит из двенадцати глав. Все главы переведены и даны с примечаниями и комментариями. Эти главы касаются концепции абсолютного бытия, реальности бытия, принципа единства в многообразии, неточности проявления, иерархии существования и концепции «несуществования», а также ее отношения к существованию. Статья затрагивает все темы, необходимые тем, кто хочет изучить мысли исламской философии об онтологии.

Ключевые слова: Сейид Мухаммад Хусейн Табатабаи, онтология, бытие, Исламская философия, Бидаят аль-Хикма, Нихаят аль-Хикма, принципы философии и метод реализма, трансцендентальная философия, Садраддин Ширази.

*Assoc. Prof. Aladdin Malikov
Hilal Agamoglanov*

**TRANSLATION AND INTERPRETATION OF THE CHAPTER OF
BEING IN THE WORK OF SEYED MOHAMMAD HOSSEIN
TABATABAI "BIDAYAT AL-HIKMAH"**

ABSTRACT

S.M.Tabatabai (16.02.1904-15.11.1981) is a prominent philosopher of the Eastern world. His role in the popularization of Islamic philosophy is outstanding. He wrote philosophical textbooks for the expansion of philosophy in the Islamic world, both quantitatively and qualitatively. For this purpose, he wrote three main textbooks, worked hard for the generalization of Islamic philosophy and the formation of pedagogical activity and in these books he deviated from the traditional style and focused more on the methodological and epistemological aspects of philosophical issues.

These three books are now considered fundamental textbooks in the teaching of Islamic philosophy. These books include *Bidayat al-Hikmah*, *Nihayat al-Hikmah* and *The Principles of Philosophy* and *the Method of Realism*. It is clear that S.M.Tabatabai belongs to Sadr Al-Din Shirazi's philosophical school of thought of "Transcendental philosophy". These books are considered to be one of the most valuable books of the current philosophical school of thought in recent centuries. The article highlights the ontology of S.M.Tabatabai, as well as a brief reference to his work, scientific style and thoughts.

As the best source for this, we have selected the first stage of his work "Bidayat al Hikmah" and translated it into our native language. The first phase of the book consists of twelve chapters. All chapters have been translated and annotated. These chapters deal with the concept of absolute existence, the authenticity of existence, the principle of unity in diversity, the unreality of manifestation, the hierarchy of existence and the concept of non-existence, and its relation to existence.

The article touches on all the topics that are needed for those who want to learn about views of Islamic philosophy on ontology.

Keywords: *Seyed Mohammad Hossein Tabatabai, ontology, existence, Islamic philosophy, Bidayat al-Hikmah, Nihayat al-Hikmah, The Principles of Philosophy and the Method of Realism, Transcendental philosophy, Sadr Al-Din Shirazi*

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

NIETZSCHE'NİN DECCAL İSİMLİ ESERİNDE YABANCILAŞMA SORUNU VE AŞILMA TEŞEBBÜSÜ

(Deccal'ın ilk bölümünün hermenötik okuması)¹

*Hayyam Celilzade,
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Felsefe bölümü doktora öğrencisi
hayyamcelilzade@gmail.com*

ORCID Kodu: 0000-0001-7739-9388

ÖZET

Tüm amacının putları kırmak olduğunu söyleyen Nietzsche'nin, kırmak istediği esas put Hıristiyanlıktır. Zira ona göre Hıristiyanlık yaşama ve bedene “hayır” der, insanı köle ruhlu yapar. Nietzsche, insanın ister kendisine isterse de başkasına köle olması durumuna yabancılaşma der. Ve ona göre Batı insanını kendisine, başkasına ve doğaya yabancılaştıran esas unsur Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlığın beslendiği ve Hıristiyanlıktan beslenen ne varsa hepsine topyekûn savaş açan Nietzsche'nin eleştirilerinden Sokrates ve Platon da “kaçamaz.” Nitekim ona göre her iki isim de Hıristiyanlığın beslendiği kişilerdendir. Ancak Batı medeniyetinin esas dayanağı olduğunu söylediği Hıristiyanlık, onun açısından Sokrates ve Platon'dan daha büyük tehlikedir. Hıristiyanlığın insanı Tanrı'ya değil Kilise'ye dolayısıyla insana köle yaptığı üzerinde duran “put kırıcı filozof”, Hıristiyanlıkla savaş için felsefi yöntem sunar. Nedir bu felsefi yöntem? “Çekiçle felsefe yapmaktır”. Toplumun, “kalabalığın” yücelttiği her şey Nietzsche'ye göre birer puttur. Ve söz konusu “putlara” yaklaşırken elimizde hep “çekicin” olması gerekir. Burada “çekiç” felsefi düşünüşün sembolüdür. Bedene, yaşama evet diyerek duygularla düşünmenin adıdır “çekiç”. Puta yaklaşırken çekiçle puta vurmamız gerekir. Sağlam olmayan ve temelden yoksun olan putlar çekiç darbesiyle “çürüklüğünü” dışa vuracaktır. Nietzsche bu felsefi yöntemini her kitabında farklı putlara karşı

¹ Metnin hazırlanmasında takip ettiğimiz yöntem, hermenötik olup, *Deccal'*ın ilgili kısmının yakından okunmasından ibarettir. Başka bir ifadeyle çalışmamız, hermenötik yöntemin uygulanma denemesidir.

kullanır ama *Deccal* isimli eserinde çekicinin “vurduđu put” açık bir şekilde Hıristiyanlıktır.

Yazımızda Nietzsche'nin söz konusu *Deccal* isimli eserine müracaat ettik. Özellikle Hıristiyanlık eleřtirilerinin yoğun bir şekilde yer aldığı mevzu bahis eserin ilk bölümü üzerinde durduk. Çalışmamız hermenötik yöntemi uygulama denemesi olduđu için çekicinin vurulduđu nokta'nın dışına çıkmamaya çalıştık. Ve bu şekilde hermenötik yöntemin nasıl çalıştığını göstermeye gayret ettik. Dolayısıyla çalışmamızın amacı Nietzsche'nin felsefesini kuşatmak olmadığı gibi Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleřtirisini de tüm boyutlarıyla ele almak değildir.

Anahtar kelimeler: Nietzsche, Hıristiyanlık, yabancılaşma, hermenötik, ahlak

Giriş

Batı dünyası Rönesans'la sanatta, Reformasyonla dinde ve Aydınlanma'yla bilimde ciddi bir deęişim geçirdi. Söz konusu deęişimin en somut görünen tarafı insanların maddi refah seviyelerinin artmasıydı. Ancak maddi refah, toplumun az bir kesiminde görüldü. Büyük çoğunluk, maddi açıdan zor koşullar altında yaşamaya devam etmekteydi. Toplumun iki zıt kutba bölünmesine eşzamanlı olarak her grubun da kendi içinde yeni sorunları ortaya çıktı. Maddi refah seviyesi yüksek olan kesim sanatı, dini ve bilimi “üstünlüğünü muhafaza etmede alet” olarak kullanma yolunu tercih etmeleri, işbu üç alanın ortaya koyduđu ürünlerin yoksullaşan kesimin sorunlarına çözüm üretmez hale düşürdü. Sanatın, reform geçirmiş dinin ve bilimin arka plana attığı felsefe böyle bir buhranlı durumda yeniden söz sahibi konumuna geldi. Sanat, reform geçirmiş din ve bilim, yaşanan olayları topyekûn deęerlendirilmekte ve çözüm önerileri sunmakta etkisizdi. Zira işbu üç alan sorunların bir anlamda da “mimarlarıydı.” Dolayısıyla söz söyleme hakkı felsefenin eline geçmişti. Dönemin filozofları toplumun kutuplaşması başta olmak üzere yaşanan olayları tasvir edebilmek için “yabancılaşma” kavramını geliřtirdiler. Bu kavrama felsefî anlam kazandıran her ne kadar Hegel olduysa da, ilk defa Marks'la birlikte yabancılaşma kavramı dünya tarihini anlama/anlamlandırma teorisinin kilit taşına dönüřtü. “Marks tarihsel süreçte, toplumun sahip olduđu gücün, insanın kendi iradesinin ve kontrolünün dışına çıkıp bağımsızlaştığını ve bu gücün paradoksal bir biçimde insanın iradesini ve eylemlerini kontrol eder hale geldiğini düşünür. Marks yabancılaşmayı, toplumun temelini oluşturan bazı ilişkilerin belirli bir gelişiminin ürünü olarak ele alır. Açıkçası Marks kavramı, felsefî bir zeminde deęil, tarihsel ve toplumsal bir zeminde tartışma-

yı tercih eder.” (Göymen 2007, 153). Marks neredeyse tüm ekonomi-politik yaklaşımı bu kavram üzerine bina etti.

İyi birer Hegel ve Marks okuru olan Nietzsche ise yabancılaşma kavramına başka bir boyut daha kazandırdı. Hegel ve Marks'tan farklı olarak Nietzsche yabancılaşma'nın felsefi izini süreçlerden daha çok belli başlı kişilerin fiillerinde, yaşamlarında aramaya başladı. Nitekim Nietzsche'nin tüm kitaplarının “gizli” (bazen aşikâr) muhatabı, yabancılaşmaya sebebiyet verdiğini söylediği kişilerdi: Sokrates, Platon, İsa, Roma Kilisesi...

Ve Nietzsche'nin yabancılaşma sorununu çok somut bir şekilde ele aldığı eserlerinden biri olan *Deccal*'in menfi kahramanı İsa ve Roma Kilise'sidir.

Biz kimiz?

Nietzsche *Deccal* isimli kitabının ilk bölümünde Hiperborlular olduklarını söylüyor (Nietzsche 1986, 11). Hiperbor, dünyanın üstünde dolaşan anlamına gelmektedir. Kanaatimizce Hiperbor'dan kasıt üst dünyadır, “üst insanların” yaşadıkları dünyadır. Çünkü Nietzsche'ye göre üst insan, ideolojilerin ve *aydınların* oluşturduğu, şekil verdiği dünyada yaşayamaz. Dolayısıyla üst insan tabiatı itibariyle Hiperborlu'dur. Hiperbor, Platoncu anlamda idea(l) dünya değil bilakis bu dünyadır. Gerçek olan dünya, duyular dünyasıdır. Gerçek olmayan dünyaysa duyuyuüstü dünyadır. Duyuyuüstü dünyayı dinler ve çeşitli ideolojiler şekillendirir. Bu anlamda sadece bir tek dünya; duyular dünyası mevcuttur. Gerçek dünyaysa -ki Nietzsche bunu Hiperbor adlandırır- hiçbir ideoloji tarafından şekillenmemiştir. Nasıl varsa öyledir. Mutluluğumuzun asıl mekânı da Hiperbor'dadır. Mutluluğun keşfedilmiş olduğundan söz ediyor Nietzsche. Kullanılan zaman, geçmiş zamandır. Dolayısıyla mutluluk keşfedilmiş ama sonra kaybedilmiştir.

Nietzsche ait olduğumuz dünyada yaşamadığımızı ve bu sebeple hayattan kopuk yaşadığımızı söylemektedir. Mutsuzluk labirent gibidir doğru, fakat biz bu labirentten çıkış yolunu bulmuştuk. Şairin Pindaros'a atıfta bulunması ve “*ne karadan ne de denizden bulabilirsin Hiperborlulara giden yolu*” (Nietzsche 1986, 11) tabirini kullanması bize *Deccal*'in bu bölümünün problematiğini sunuyor. Olmamız gereken yerde ol(a)mamamızın sebebi nedir? Dolayısıyla burada bir sorun var. Mutluluğu bulmuşken, ölümün ötesinde, kuzeyin ötesinde yaşarken nasıl oldu da o dünyayı terk ettik? Olmamız gereken yerde niçin değiliz?

1. Modern insan eleştirisi

Kesin olan şu ki, olmamız gereken yerde değiliz. Ve şimdi olmamız gereken dünya için tekrar labirentten çıkış yolu bulunmalıdır. Burada Nietzsche bize yol haritası sunuyor. Yani bu iş yapılacaksa labirentten çıkış

yolu bulunarak yapılacaktır. Kanaatimizce putlara bu sebeple Nietzsche karřı çıkıyor. Zira putlar labirentten çıkmada bize zaman kaybettiriyor.

Putlar ilave zaman israfıdır. Yapmamız gereken labirentten bir an önce kurtulmaktır. Sabit zeminler üzerinde inşa edilen ahlak öğretilerini, çeřitli ideolojileri Nietzsche bu sebepten dolayı yıkmak istemektedir.

Nietzsche labirentten çıkıř yolunu modern insan bulabilir mi diye soruyor ve cevap vermeyi bize bırakıyor. Ama okuyucuya cevap vermesi için de yönlendirmelerde bulunuyor. Bu yönlendirmeleri, “modernlik eleřtirisini” adı altında toplayabiliriz:

1. Ben eleřtirisini; Ben her řeydir. Ama ne ettiđini bilmeyen, her řey olan ben'dir. Zira “ben” gramatik bir hatadır -bunu Nietzsche özellikle *Ecco Homo*'da iřliyor-.

2. Ben, üzüntü içinde olduđunun bilincindedir.

3. Modernlik bir hastalıktır. Çünkü modernlik tembel barıřlara ve korkak tavizlere imkân tanımaktadır. Yara ve hastalıđı ayırmamız gerektiđi kanaatindeyim. Nietzsche'nin *yara* kavramsallařtırmasında her halükârda aktiflik var. Hastalıktaysa ona göre aktiflik yoktur. Hastalık insanı pasifleřtirir. Hastalık insanı tembelleřtirir. İnsan hastayken bir řey yapamaz olur. Kuvvetler çatıřmasına girmeye korkar ve barıř yapma eđiliminde olur. Bundan dolayı korkak tavizlerde bulunur.¹

4. Modern *Evet* ve *Hayır* birer kirli fenomendir. Bu Nietzsche'nin modern ahlak eleřtirisinden bir cüzdür. Nietzsche, ahlakın ileri sürdüđü önermelerin - bu yapılabilir mi? Evet; bu yapılabilir mi? Hayır- mutlaklařtırıldıđına vurgu yapıyor.

5. Beřinci eleřtiri aslında diđer bölüme geçiř mahiyetindedir. Nietzsche modern insanın her řeyi kavradıđını (aslında her řeyi kavradıđını zannettiđi) ve bundan dolayı her řeyi bađıřladıđını söylüyor. Bu ařırı hoř görünün sadece bir scirocco olduđunu ifade ediyor. Scirocco, güneyden gelen rüzgârdir.² Bazı yerlerdeyse scirocco'nun Akdeniz'den gelen sıcak rüzgâr olduđu belirtilmektedir. Yorumumuz řu yöndedir: a. Akdeniz havzası Hıristiyanlıđın çıktığı yerdir. b. Nietzsche'nin hedefinde dini bir ritüel olabilir: “günah

¹ Sevincin ilk aracı savařtır. Savař, güc gösterisidir, neřenin ifade edilmesidir. Burada amaç rakibi yenmek deđil. Daima kendi sınırlarını ařmaktır. Buradaki savař, tutkular arası savařtır. Savař, sevinç için ilk araçtır, diđer araç, yaradır. Savař řiddeti dıřa vurma yönüdür. Gerçekliđin özü mücadeledir, güçler arası mücadeledir. Bunun dile getirilmesi de savařtır. Bu řiddet insanın içinde zaten var. Ancak Hıristiyanlıkla birlikte řiddet kontrol edilmeye bařlandı. Hıristiyanlık řiddetin dıřa vurulmamasını istiyor. Üstün insan da řiddetten korkmayan insandır. Dolayısıyla modern insan savařtan korkan, barıřsever bir korkaktır. Çünkü mayasında Hıristiyanlık vardır.

² Bazı kaynaklarda Büyük Sahra'dan gelen rüzgâr olduđu belirtilmektedir.

çıkarma ayini”; yani birisi geliyor bir şeyler anlatıyor papaza. Papaz da sanki her şeyi kavriyormuş gibi konuşanı bağıslıyor. İşte bu her şeyi “kavrama” ve bundan dolayı her şeyi “affetme” hastalığı modern insana bulaşmıştır.

1.1. Orta yol anlayışının reddi

(“Çağdaş erdemler ile öteki güney yelleri arasında yaşamaktansa, buzlar içinde yaşamak yeğdir!...(Nietzsche 1986, 11).

Modern insanın beş maddede özetlediğimiz özelliklerinin birinin kaynağı coğrafi olarak Batı değil. Söz konusu özellik *erdem*dir ki, scirocco kelimesi bağlamında açıklamaya çalıştığımız fenomendir. Bu erdemın kaynağı coğrafi olarak Batı değil ama batıcı olan çağdaş erdeme yol açmasıyla bilinir. Ve Nietzsche çağdaş erdeme de karşıdır. İşin ilginç tarafı şu ki bu iki erdem anlayışının ortasında yaşamaya da karşıdır.

2. Neydik? Ne olduk?

Bu kısımda tekrar bu bölümün başına geliyor. Nietzsche bize tabiatımız itibarıyla yürekli olduğumuzu hatırlatıyor. Ama bu yüreklilik kendimize ve başkalarına acımaya engel oldu. Dolayısıyla bizdeki yüreklilik, bilinçli yüreklilik değil. Bu sebeple yürekliliğimizi nereye yönlendireceğimizi bil(e)mez olduk. Bu bize Hegel'i hatırlatmaktadır. Hegel'in Mutlak Ruh için yaptığının aynısı Nietzsche insan için yapmaktadır. Mutlak Ruh başlangıçta *kendinde*'ydi. Ama bilinçsizdi. Bilgilenmek istedi. Bu sebeple tabiat/madde ortaya çıktı. Daha sonra devlet aşamasında Mutlak Ruh bilinç kazanmada son aşamasına geldi ve *kendisi için* oldu. Kanaatimizce Nietzsche'nin Hiperborlu dünyasında yaşayan insan için de -yani Nietzsche'nin biz dediği kesim için de- bu durum söz konusudur. Bunlar üst insanlardır. Fakat eksik var. Bu eksiklik aslında bilgisizliğimizden kaynaklanmaktadır. Bu eksikliğin tamamlanması için sanki biz bu süreçten geçmeli olduk. Daha sonra bize kaderci dediler. Fakat Nietzsche diyor ki “*bizim kaderimiz gerilimdi, güçlerin birikimiydi. O zamanlar şimşeğe açıldık. Zayıfların boyun eğişinden uzaktık*” (Nietzsche 1986, 11). Tabiatla içli dışlı olduklarının altını çizen Nietzsche daha sonra dekadansa dikkat çekiyor. “*Hiçbir çıkış yolumuz yoktu: Mutluluğumuzun formülü: Bir Evet, bir Hayır, düz bir çizgi, bir hedef...*” (Nietzsche 1986, 12). Burada dekadansla diyalektik mantıkla çalışmak arasında irtibatın olduğunu görüyoruz. Bir Evet bir Hayır'ı diyalektik süreç içinde ele almamın nedeni düz bir çizginin ve bir hedefin olduğunu söylemesinden kaynaklanmaktadır. Diyalektikte bir tek hedef var o da sentez. Ve diyalektik süreç düz çizgi üzerinde devam etmektedir. En azından diyalektiğin en büyük temsilcisi olan Hegel'de, diyalektik düz bir çizgi üzerinde devam etmektedir. Bu kısmı

özetlemiş olursak řunu söyleyebiliriz: Biz, sürecin içindeyiz. Aslında bu süreç bir oluşumdur. Bu oluşum bizi deęiřtirdi. Çünkü bařlangıçta olduęumuz halde sabit kalmadık. Deęişim bizi bu günkü halimize ulařtırdı. Özel olarak bu kısmın genel olarak bu bölümün sonuyla bölümün bařı arasında doęrudan irtibat vardır. Bölümün bařını hatırlarsak Nietzsche bizim Hiperborlu olduęumuzu belirtiyordu ve kendimizi aldatmamamızı söylüyordu. Hatta hayattan kopuk yařadığımızın farkında olduęumuza dikkat çekiyordu. Dolayısıyla nereden nereye geldiğimizizin farkındayız. En azından Nietzsche farkındadır. Ama řurası açık deęil. Neden biz bu labirente girdik? Aslında bu kısmın paradoksu da budur. Nietzsche'nin de buna cevabı yoktur.

3. Hayatı tayin eden unsurların muęlâklıktan kurtarıma çabası

Deęişim süreci bizi öyle bir noktaya getirmiş ki kaotik durum ortaya çıkmış, her şeyin tanımı birbirine karışmış. Aslında bu bölümün sonunda deęişim sürecinin en büyük etkenin Hıristiyanlık olduęunu görüyoruz. Dolayısıyla Hıristiyanlığın hayatın temel unsurlarının tanımı muęlâklařtırmış. Hayatın temel unsurları nelerdir? Ahlak, özellikle de iyi ve kötünün ne olduęudur. Ve tabi ki de mutluluęun ne olduęu. Bu unsurların tanımlarını muęlâklıktan kurtarma girişiminin amacı nedir? Bu sorunun cevabı çok basittir. Nietzsche olmamız gereken yere veya konuma tekrar gidebilmemiz için bu unsurların gerçekten ne olduklarını bilmemiz gerektięi kanaatindeyiz. Bu unsurların tanımları üzerinde pek fazla durmayacaęız -ki zaten bu tanımlar üzerinde fazla durmamızı Nietzsche de hoş karřılamazdı-. Bu bölümün ilk kısmında Nietzsche'nin dile getirdięi temel mesele, dekadandan kurtulmak ve yükselmek için gereken işlerin neler olduęudur.

3.1. "Güç" Etięi

"İyi olan nedir? İnsanda güç duygusunu, güç istemini yükselden her şeydir" (Nietzsche 1986, 11). Güç duygusu insanı her zaman aktif tutar. Aktiflik insanı sabitlikten korur. *Kötü olan nedir? Zayıflıktan doęan her şeydir* (Nietzsche 1986, 11). Hatırlarsak modern insanın özelliklerini açıkladığımızda korkak tavizler ve tembel barışlar tabirini kullanmıştık. İşte bu bir zayıflıktır dolayısıyla kötülüęün ta kendisidir Nietzsche'ye göre. Dolayısıyla modern insan kötülük içindedir. Çünkü zayıftır. *Mutluluk nedir? Gücün büyüdüęü duygusudur, bir engelin ařıldıęı duygusudur* (Nietzsche 1986, 11). Aslında gücün büyümesi duygusu bize Spinoza'yı hatırlatmaktadır. Spinoza'da mutluluk, *conatus*'un artmasıydı. Fakat Nietzsche ve Spinoza arasındaki fark mutluluktan deęil mutluluęun vuku bulmasında tayin edici olan unsurların konumundan kaynaklanmaktadır. Spinoza'da tayin edici unsur

her halükarda ben'dir. Nietzsche'de işte bu ben yoktur. Nietzsche'de ben'in yerini güç almaktadır.

Mutluluk aslında doyumluk değil Nietzsche'ye göre. Çünkü doyumluk insanda mücadele ruhunu söndürür. Zira doyumlukta bir nihailik vardır. “*Mutluluk daha fazla güçtür*” (Nietzsche 1986, 11). Mutluluk barış değil savaştır. Sevincin ilk aracı savaştır. Savaş, güç gösterisidir, neşenin ifade edilmesidir. Burada amaç rakibi yenmek değil. Amaç, daima kendi sınırlarını aşmaktır. Buradaki savaş insanda tutkular arası savaştır. Savaş, sevinç için ilk araçtır, diğer araç, yaradır. Mutluluk erdem değil, yetenektir. Nietzsche, bu yeteneğin de Rönesans tarzı erdem olduğunu belirtiyor. Aslında Rönesans'a atıfta bulunması metin yorumlayıcısı açısından önemlidir. Çünkü Rönesans eskiyle buluşmadır, yeniden doğuştur. Dolayısıyla Rönesans'ın Nietzsche için nev-i şahsına münhasırlığı var. Ele aldığımız üç bölümün konusunun süreç, sorununun bu sürecin başlangıç noktasına tekrar nasıl geri dönebiliriz olmasını görmemiz için Rönesans burada çok önemlidir. Nietzsche ayrıca Rönesans erdeminin dikeyliği¹ içermediğini de vurguluyor.

4. Geri dönüş sürecinde yaşamayı hak eden ve etmeyenler

Nietzsche'ye göre zayıflar yok olup gitmeliler. Çünkü ona göre bu süreç, boyun eğmekle, korkak tavizlerle, tembel barışlarla gidilmez bir süreçtir. Bu süreç savaşı gerektirir. Bu süreç, yarayı gerektirir. *Putların Alacakaranlığı* Önsöz'de, Nietzsche yaralanmada olan sağaltıcı güçten bahseder. Fakat zayıflar savaştan korkar. Aslında putların kırılma “operasyonuna” da bu gözle bakabiliriz. Yani Nietzsche'nin dediği labirentten çıkma sürecinde bu putların kırılması gerekir. Bunun için savaşı göz önüne almamız lazım. Zayıflar savaşı göze almaktansa putlar oluşturmayı kabul eder. Dolayısıyla bu süreçte onların yaşama hakları yoktur. Nietzsche'ye göre zayıfların yıkılıp gitmeleri için onlara yardım edilmelidir.

4.1. Geri dönüş sürecinde en tehlikeli unsur

Nietzsche dünyada olan en zararlı olan şeyin Hıristiyanlık olduğu kanaatinde. Ona göre Hıristiyanlık: “*zayıflara ve nasibi kılara duyulan acımadan doğan eylemdir*” (Nietzsche 1986, 11). Aslında Nietzsche'nin mesajı açıktır. Zayıflara acımak değil, zayıfların ortadan kaldırılması gerekir. O, Hıristiyanlığın zayıflarla güçlülere eşit kabul ettiğinin farkındaydı. Ve labirentten çıkma sürecinde zayıf ve güçlü eşitliği kabul edilemez bir şeydir. Çünkü Nietzsche için her halükarda hiyerarşi önemlidir. Hıristiyanlık bu hiyerarşi için en büyük düşmandır. Zira Hıristiyanlık eşitliği savunmaktadır.

¹ Tanrısal boyut.

5. Nietzsche'nin projesini vazedmesi

5.1. Arzu edilen insan tipi

Nietzsche bu kısımda kendi projesinin ne olduđunu ortaya koyuyor. İnsanlık bunalımdadır. -Tabir-i caizse bizden¹ adam olmaz-. Bizim insan olarak mevcudiyetimiz ortadan kalkmalıdır gibi tezleri Nietzsche bir kenara iter. Ona göre esas olan, hangi tip insanın geleceđi daha sađlamdır meselesidir. Bütün diđer Őeyler bu görüŐe bađlı olarak gündeme gelmektedir. nk Nietzsche için esas iŐ, olmamız gereken yerde olmanın sađlanmasıdır. Bunu sađlamak için Nietzsche geleceđi sađlam olan insan tipinin istenmesi, gerekliliđi üzerinde duruyor.

5.2. Arzu edilen insan tipinin tarih sahnesine tesadüf eseri olarak ortaya ıkıŐı

Nietzsche'ye göre geleceđi sađlam olan dolayısıyla istenen, arzu edilen insan tipi tarih sahnesine zaman zaman çıkmıŐ. *Ama* (ama burada çok önemlidir) bir mutlu rastlantı, *istisna* olarak. Dolayısıyla arzu edilen insan tipi hiçbir zaman istenilen olarak ortaya çıkmamıŐtır. İstenilen olarak ortaya çıkmadıđı için de süreç pozitif istikamette deđiŐ(e)memiŐ. Pozitif istikamette deđiŐim ancak onların istenilen olarak ortaya çıkmasına bađlıdır. Zira bu zaman toplum pozitif deđiŐime bil-kuvve olarak hazır olmuŐ olur. Bundan Őunu anlıyoruz: Nietzsche yukarıdan (veya buna hariçten de diye biliriz) müdahalenin süreci pozitif Őekilde etkilemeyeceđini savunmaktadır. Bilakis, pozitif istikamette deđiŐim aŐađıdan (veya dhilden) yapılmakla, aŐađının buna hazır olmasıyla mümkündür. (Kabaca Nietzsche'ye göre, eđer toplum hazır deđilse daha dođrusu toplum pozitif deđiŐime hazır deđilse ve istenilen “Őey”i bilinçli olarak istemiyorsa o zaman gönderilen peygamber veya tesadüf eseri ortaya çıkan bilgin insanlar, süreci pozitif anlamda deđiŐtirezmezler. DeđiŐim olacaksa bu toplum içinden yani toplumun buna hazır olmasıyla mümkün olacak.)

5.3. Arzu edilen insan tipinin insanlar tarafından yanlıŐ algılanması- nın sonuçları

Nietzsche'ye göre arzu edilen insan tipi yanlıŐ algılanmıŐ ve ondan korkulmuŐ. Ona göre bu korku, arzu edilen insan tipinin tam aksinin istenilmesine yol açmıŐ. Bu istenmenin sonucunda arzu edilen insan tipinin tam karŐıtı yetiŐtirilmıŐ ve elde edilmiŐ.²

¹ Nietzsche'nin “biz”den kastı genel insanlık mı yoksa Avrupalılar mı?, üzerinde durulması gereken sorudur.

² Aslında burada Nietzsche'nin Kant'ın “insan kendi kendisine zulüm edemez” / “volenti non fit injuria” (*Ahlak Metafizizi* / 1995, 3835) dŐncesine köklü bir eleŐtiri var. Nietzsche

5.4. Arzu edilen insan tipine karşı olan tip ve özellikleri

Nietzsche, arzu edilen insan tipine karşı olarak istenilen, yetiştirilen ve elde edilen insan tipinin Hıristiyanlık olduğunu belirtiyor. Nietzsche, Hıristiyan insan tipinin temel üç özelliğini ifade ediyor; “*evcil hayvan olan insan, sürü hayvanı olan insan, hasta hayvan olan insan* (Nietzsche 1986, 13). Bu üç özelliğin gelişi güzel, laf olsun diye söylenilmediği kanaatindeyiz. Burada Nietzsche, Hıristiyan insan tipini hem ontolojik hem epistemolojik hem de ahlak cihetiyle değerlendirir.

Hıristiyan insan tipi, varlığı bakımından evcildir. Evcil olmak hürriyetin kaybedilişidir. Evcil olmak kendi tabiatına yabancılaşmadır. Yani önce olduğun gibi olmamadır. En kötüsü evcil olmanın geri dönüşü imkânsızdır... İşbu sebeple Nietzsche bu sebeple Hıristiyan reformculuğunu, restorasyonunu savunmuyor. O topyekûn Hıristiyanlıktan kurtulma hakkında akıl yürütür.

Hıristiyan tipi bilgi bakımından sürü hayvanıdır. Sürüye tabi olmak, düşünmenin ölümüdür.¹ Sürü insana fonksiyon verir ve insan köle olur. İnsan sürüye neden uyur? Yalnızlıktan korktuğu için. Sürüde dogma hâkimdir. Zaten *Tan Kızılığı*nda yer altı çalışanın yeryüzüne çıktığında karşılaştığı güçlük de sürüyle yüz yüze gelmesinden kaynaklanır. Çünkü yer altı çalışanı onların inandıkları şeylere karşı çıkar. Sürü için emniyet, sürünün inandığı, kabul ettiği şeylerdir.

Hıristiyan insan tipi hastadır. Bu hastalık ahlaki hastalıktır. Çünkü inandığı, kabul ettiği değerler yozlaşmış durumdadır. Çünkü Hıristiyanlık hayata karşı çıkar, hayata engel olur. Hıristiyan ahlakı tamamen yargı değerlerinden oluşmuş. Yargı değerleriyse gerçek olamaz. Değer olguyla irtibatlıdır ve Nietzsche için ahlaki olgu da yoktur.

Sonuç

3. bölümün sonu 1. Bölümün başıyla doğrudan irtibatlıdır. Hatırlarsak 1. Bölümün başında Nietzsche Hiperborlu olmamıza rağmen hayattan kopuk olarak yaşadığımızı söylüyordu. Fakat bunun sebebini söylemiyordu. 3. Bölümün sonunda Hiperborlu olmamıza rağmen hayattan kopuk yaşamamızın sebebini açıklıyor. Bunun sebebi Hıristiyanlıktır. Dolayısıyla olmamız gereken yerde tekrar olabilmemiz için Hıristiyanlık aşılmalıdır. Modernliğin ortaya çıkmasında Hıristiyanlığın etkisi olduğu kanaatindeyiz. Nietzsche, modern değerleri dini değerlerin yeni şekli olarak kabul etmektedir. Modern

insanların kendi kendilerine zulüm ettiklerini ve bu zulmün arzu edilen insan tipinin tam karşısının istenmesiyle, yetiştirilmesiyle ve elde edilmesiyle birlikte vuku bulduğunu savunmaktadır.

¹ Nietzsche *Tan Kızılığı* ve *Şen Bilimde* (Sürü İçgüdüsü başlığı) “sürü” üzerinde durmaktadır.

demokrasi anlayıřını da Hıristiyanlıęa baęlıyor. Hâsıl-ı kelim Nietzsche için Hıristiyanlık ařılması gereken bir engeldir.

Nietzsche üç bölümde bize ilk önce kendimizin ne olduęunu söyledi. Daha sonra ne olduęümüzü bildiğimiz halde hayattan kopuk yařadığımızı, labirent içinde olduęümüzü dile getirdi. Fakat bu labirentten çıkma ihtimalimizin olduęunu da belirtti. Dolayısıyla Nietzsche için bu bölümlerde temel sorun, olmamız gereken yerde niçin ol(a)madığımız sorundur. Ona göre olmamız gereken yerde ol(a)mamızın esas sebebi Hıristiyanlıktır. Çözüm yolu olarak Nietzsche bize iyi'nin, kötünün ve mutluluęun tanımını sundu ama esas olarak arzu edilen insan tipinin istenmesi gerektiğinin altını çizdi. Dolayısıyla olmamız gereken yere ulaşmamız için geleceęi daha saęlam olan insan tipi istememiz ve onun elde etmemiz gerekir. Fakat kanaatimizce Nietzsche'nin bu çözümü başka bir sorunsalın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bu sürecin tekrar başlaması Nietzsche açısından sorun oluşturmazdı. Hatta bu süreç hakkında da ebedi dönüře Nietzsche hayır demezdi. Ama bu süreç ya başlayamazsa? Eđer bu süreç tekrar başlamayacaksa ve biz olmamız gereken yerde hep kalacaksak o zaman bu sabitliğin, statikliğin ortaya çıkmasına yol açacak. Bu açık bir şekilde hayatın nihai hedefinin olduęunu kabul etmek anlamına gelecek ki Nietzsche için bu kabul edilemez. Bütün eserleriyle birlikte sabitliye, statikliğe karřı savařan Nietzsche'nin bunu kabul etmesi imkânsız gözükmektedir.

KAYNAKLAR

Akal Cemal Bali. (2001). Nietzsche Spinoza'yı Nasıl Okudu? *Cogito*, sayı: 25, (ss. 163-174).

Heidegger Martin. (2001). Nietzsche'nin Platonculuęu Tersine Çevirmesi, *Cogito*, sayı: 25, (ss. 134-143).

Göymen Ali Yalçın. (2007). *Hegel ve Marx'ın Tarih Anlayıřlarının Karřılařtırılması*, Basılmamıř Yüksek Lisans tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Nietzsche Frederich. (1986). *Deccal*, ter: Oruç Aruoba. İstanbul: Hil.

Nietzsche Frederich. (2004). *řen Bilim*, ter: Ahmet İnam. İstanbul: Say.

Nietzsche Frederich. (1997). *Tan Kızılıęı: Ahlaksal Önyargular Üzerine Düşünceler*, ter: Hüseyin Salihoęlu, Ümit Özdaę. Ankara: İmge.

<http://nedir.antoloji.com/hyperbore/> (24. 12. 13 / 10: 50).

Xəyyam Cəlilzadə

NİTSŞENİN “DƏCCAL” ƏSƏRİNDƏ YADLAŞMA PROBLEMI VƏ PROBLEMI HƏLL ETMƏ TƏŞƏBBÜSÜ

Dəccalın ilk hissəsinin hermenevtik oxunması

XÜLASƏ

Nitsşenin yıxmaq istədiyi əsas büt Xristianlıqdır. Ona görə, Xristianlıq həyata və bədənə “yox” deyir, insanı köləruhlu birinə çevirir. Nitsşe ya özünə, ya da başqasına qulolma vəziyyətini yadlaşma olaraq adlandırır. Ona görə, (qərbli) insanı özündən, başqalarından və təbiətdən uzaqlaşdıran əsas amil Xristianlıqdır. Sokrat və Platon da Xristianlıqdan bəslənən və Xristianlıqdan bəslənən hər şeyə qarşı tamamilə müharibə aparan Nitsşenin tənqidlərindən “qaça bilmirlər.” Alimə görə, hər iki ad Xristianlığın bəslədiyi şəxslər arasındadır. Qərb mədəniyyətinin dayağı olduğunu söylədiyi Xristianlıq isə onun üçün Sokrat və Platondan daha böyük bir təhlükədir. Xristianlığın insanı Tanrıya deyil, kilsəyə kölə etdiyini vurğulayan “bütqıran filosof” Xristianlığa qarşı müharibə üçün fəlsəfi bir metod təklif edir. Bu fəlsəfi metod nədir? “Çəkilə fəlsəfədir”. Cəmiyyət tərəfindən tərifi lənən hər şey Nitsşe üçün bir bütdür. Bu “bütlər” yaxınlaşarkən həmişə əlimizdə “çəkil” olmalıdır. Burada “çəkil” fəlsəfi düşüncənin simvoludur. “Çəkil” bədənə və həyata “Hə” deyərək duyğularla düşünmənin adıdır. Bütə yaxınlaşdıqda ona çəkilə vurmaliyıq. Möhkəm olmayan və təməli olmayan bütlər çəkil zərbəsi ilə “çürüklüklərini” ortaya çıxaracaq.

Nitsşe bu fəlsəfi üsulundan hər kitabında fərqli bütlərə qarşı istifadə edir, lakin “Dəccal” əsərində çəkilin vurduğu büt açıq şəkildə Xristianlıqdır. Məqaləmizdə Nitsşenin “Dəccal” adlı əsərinə istinad etdik. Bəhs olunan əsərin, xüsusilə Xristianlığa qarşı olan tənqidlərinin çox yer aldığı birinci hissəsinə toxunduq. Tədqiqatımız hermenevtik metodu tətbiq etmək cəhdi olduğundan, “çəkilin vurulduğu nöqtə”dən kənara çıxmamağa çalışdıq. Bu yolla hermenevtik metodun necə işlədiyini göstərməyə çalışdıq. Bu səbəbdən, tədqiqatımızın məqsədi Nitsşenin fəlsəfəsini əhatə etmək, yaxud Nitsşenin Xristianlığa qarşı irəli sürdüyü bütün tənqidlərə toxunmaq deyildir.

Açar sözlər: Nitsşe, Xristianlıq, yadlaşma, hermenevtik, əxlaq.

Хайям Джалилзаде

ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ И ПОПЫТКИ ЕЕ РАЗРЕШЕНИЯ В КНИГЕ «АНТИХРИСТ» НИЦШЕ

Герменевтическое прочтение первой части книги «Антихрист»

РЕЗЮМЕ

Христианство - главный идол, который Ницше хотел сломать. Потому что, по его словам, христианство говорит «нет» жизни и телу, делает человека рабом. Ницше называет отчуждением состояние рабства самому себе или другому. И по его словам, христианство является главным фактором, отчуждающим (западных) людей от себя, других и природы. Сократ и Платон не могут «уйти» от критики Ницше, который вел тотальную войну со всем, что исходило из христианства. По его словам, Сократ и Платон являются лицами, питающимися христианством. А христианство, по его словам являющееся опорой западной цивилизации, представляет для него еще большую опасность, чем Сократ и Платон. Ломавший идола философ подчеркивал, что христианство делает человека рабом не Бога, а церкви, и предлагал философский метод для борьбы с христианством. Что это за философский метод? «Философствовать молотом». Все, что прославляет общество, является идолом для Ницше. Приближаясь к этим «идолам», мы всегда должны держать «молот» в руках. Здесь «молот» является символом философского мышления. Молот - название эмоций, когда мы говорим «да» телу и жизни. Когда мы приближаемся к идолу, мы должны ударить его молотом. Непрочные идола, не имеющие основы, выражают свою «гниль» ударом молотка.

Ницше использует этот философский метод в каждой из своих книг против различных идолов, но в его труде «Антихрист» идол, пораженный молотом, явно является христианством. В статье мы ссылаемся на произведение «Антихрист» Ницше. В частности, мы сосредоточились на первой части рассматриваемой работы, в которой критика христианства занимает основное место. Поскольку наше исследование является попыткой применения герменевтического метода, мы стараемся не выходить за пределы «точки удара молота». Таким образом, мы пытаемся показать, как работает герменевтический метод. Следовательно, цель нашего исследования не состоит в том, чтобы охватить философию Ницше или обратиться к критике христианства во всех ее аспектах.

Ключевые слова: Ницше, христианство, отчуждение, герменевтика, мораль

Khayyam Jalilzada

**THE PROBLEM OF ALIENATION AND THE NIETZSCHE'S
ATTEMPT TO OVERCOME THIS IN THE ANTICHRIST
(Hermeneutical reading of the first chapter of *The Antichrist*)**

ABSTRACT

The main idol that Nietzsche wanted to break was Christianity. According to him, Christianity says no to life and body turning a man into a slave. Nietzsche calls the state of enslavement either to himself or to someone else an alienation. Accordingly, the main factor that alienates the (Western) people from themselves, others and from nature is Christianity. Socrates and Plato could not escape the criticisms of Nietzsche, who combated everything that harbored by Christianity. According to him, both names are among those who are nurtured by Christianity. However, Christianity, which he considered the cornerstone of Western civilization, was a greater danger for him than Socrates and Plato. The iconoclast philosopher emphasizes that Christianity makes man a slave to the Church and offers a philosophical method for war against Christianity. What is this philosophical method? "It is philosophy with a hammer". Everything glorified by the society, the crowd is an idol according to Nietzsche. And when approaching these "idols", we must always have the "hammer" in our hands. Here the "hammer" is the symbol of philosophical thinking. "Hammer" is the name of thinking with emotions by saying yes to body and life. As we approach the idol, we have to hit the idol with a hammer. Idols that are not solid and lack foundation will express their rottenness when we blow with the hammer. Nietzsche uses this philosophical method in each of his books against different idols, but in his work titled *Antichrist*, the idol hit by the hammer is clearly Christianity. In our article, we referenced Nietzsche's work named *Antichrist*. We especially focused on the first part of the work in question, in which the criticisms of Christianity are heavily involved. Since our study was an attempt to apply the hermeneutical method, we tried not to go beyond the point where "the hammer was hit". And in this way we tried to show how the hermeneutical method works. Therefore, the aim of our study is not to encompass Nietzsche's philosophy, nor to address Nietzsche's critique of Christianity in all its dimensions.

Keywords: Nietzsche, Christianity, alienation, hermeneutics, morality.

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

УДК 37.479

ТРАДИЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

*д.ф. по истории Эльнур Гасанов,
главный специалист Гянджинского отделения НАНА,
лауреат Президентской премии по науке
hasan.elnur.11@gmail.com*

ORCID.ORG/0000-0001-6358-593X

РЕЗЮМЕ

В данной научной статье на основе исследования разных источников, литературы раскрываются важные параметры идей мультикультурализма и культуры толерантности в современном Азербайджане. Также характеризуются некоторые основные стороны мультикультурализма как государственной политики в нашей стране. Подчеркивается фактор бинарности мультикультуральных ценностей и толерантности в контексте национальной культуры. Важно отметить, что Азербайджанская модель мультикультурализма основана на принципах гуманизма. Мультикультурализм играет большую роль при урегулировании конфликтов между народами и цивилизациями, именно когда на международной арене господствуют безразличие и национальная нетерпимость. Мультикультуральная политика, проводимая правительством Азербайджана по отношению к национальным меньшинствам и религиозным группам, изучается со стороны государств мира с большим интересом. На фоне тенденции роста конфликтных ситуаций, спорных диалогов между цивилизациями Азербайджан, тем не менее, не перестает оставаться мультикультуральной страной.

Кроме того, в данной научной работе рассматриваются актуальные проблемы развития гуманитарного образования в нашей стране. Подчеркивается значимость приоритетов национальной культуры, межкультурного диалога, инновационных подходов к образовательному процессу. Также изучается вопрос роли гуманитаризации современного образования как составной части политики мультикультурализма в Азербайджанской Республике. Наряду с другими параметрами государственного

управления, такими как общественно-политическое устройство, технологии жизнедеятельности, системы управления социумом также можно отметить и область культуры, образования, культурной политики как составной части управления обществом. Одной из основных составляющих современной концепции развития является новое понимание образовательного процесса, роль реформ и преобразований. Сложившиеся условия и современные потребности жизни требуют выработки четких позиций в гуманитарной области, обеспечивающих высокий уровень развития науки и образования. Новые вызовы XXI века определяют необходимость постоянной корректировки ведущих гуманитарных идей, их правильной оценки и использования.

***Ключевые слова:** Азербайджан, мультикультурализм, общество, межкультурный диалог, политика, толерантность.*

Введение

Современные функции толерантности и мультикультуральных категорий направлены в сторону социально адаптированных мультикультуральных ориентиров. Основу концепции мультикультурализма в азербайджанской науке составляет важная методологическая парадигма, согласно которой бинарность понятия мультикультурализма является первичной. Так, идеи мультикультурализма в Азербайджане апеллируют к этногенетической способности народа интегрировать культурные этнокоды, с одной стороны, и сохранять свою национальную идентичность, с другой стороны. Подчеркнем при этом, что внутренняя согласованность мультикультуральной модели имеет значительные потенциальные возможности.

Азербайджан исторически находится на стыке двух цивилизаций. Соединяя Восток с Западом, Азербайджан играет роль моста в развитии экономических, стратегических и культурных связей между странами двух противоположных цивилизаций. С древних времен в Азербайджане проживали представители разных национальностей, тем самым превращая Азербайджан в многокультурную страну. Уникальная толерантность и межнациональный диалог являются основными аспектами развивающейся модели азербайджанского мультикультурализма (Нәсәнов 2015, 118-119).

В современном мире, который характеризуется сложными процессами, независимый Азербайджан выделяется как стабильное и безопасное государство. Огромную роль в современном Азербайджане играет мульт-

тикультурализм, ибо он обеспечивает устойчивое экономическое, политическое, социальное, культурное развитие страны. Мультикультуральная модель современного общества формируется в русле основных векторов государственной политики (Гасанов 2020, 120).

На современном этапе Азербайджан является одним из основных центров мультикультурализма. Сегодня мультикультурализм – государственная политика в Азербайджане. Формирование мультикультурализма как государственной политики в нашей стране связано с именем великого лидера Гейдара Алиева. Ныне эта политика успешно осуществляется главой государства Ильхамом Алиевым.

Мультикультурализм представлен как значимое звено, имеющее большое познавательное и практическое значение, как важное направление проводимой в Азербайджане политики. В нашей республике отводится место важным мыслям о большом опыте Азербайджанского государства в области мультикультурализма, что представляет значение для других стран, в частности западных государств, столкнувшихся сегодня с серьезными проблемами в осуществлении политики мультикультурализма (Джаббарова 2016, 498).

Цель и задачи исследования

Современное общество Азербайджана – это общество открытого диалога с представителями других наций и религий, ибо мультикультурализм в Азербайджане является и государственной политикой, и образом жизни.

Таким образом, рождается тесная связь между обществом и приоритетами социально-политического развития. В свете сказанного подчеркнем, что мультикультурализм в Азербайджане имеет глубокие исторические корни и тесно связан с менталитетом. Толерантность азербайджанского народа формировалась в течение длительного исторического времени.

Мультикультуральный опыт азербайджанского народа включает в себя как генетический, так и современный код коммуникативных процессов (Мамедов 2009, 50-51).

В государственном строительстве современного Азербайджана роль мультикультуральных моделей значительна, поскольку мультикультурализм в азербайджанской национальной культуре формировался как приверженность социальному этикету, взаимоуважению и терпимости в отношении субкультур, проживающих на территории Азербайджана. Именно поэтому в Азербайджане XXI века мультикультурализм объяв-

лен как необходимость социально-культурного диалога с целью успешной реализации прогресса.

Терминологически понятие мультикультурализма появилось на рубеже XX-XXI веков. Вместе с тем, важно отметить, что суть термина как сосуществование многонациональных сообществ была известна в истории Азербайджана на протяжении многих веков. Это означает, что в нашей стране всегда шли процессы ассимиляции при сохранении аутентичной и национальной культуры. Иными словами говоря, самобытность, самоидентификация азербайджанского народа формировалась в контексте взаимосвязей культур, адекватного восприятия иных культур. Так, исследование проявлений мультикультурализма, его различных исторических векторов, позволяет показать картину цельности и единства азербайджанской культуры (Нәсәнов 2020, 228-232; Многогранность человеческого капитала: культурные и социальные основания 2019, 171-174).

Методологические параметры мультикультурализма как научного направления позволяют утверждать, что в мультикультуральном диалоге, национальная доминанта превалирует. Перспективно понимание мультикультурализма как национального осмысления проблем глобализации, ибо сохранение межкультурной этики сегодня является гарантом безопасности современного мира и важной доминантой культурной коммуникации (Mooney 2011, 13).

Более того, мультикультурализм как понятие интегративное позволяет говорить о традиционном азербайджанском мультикультурализме, в контексте которого национальные приоритеты коррелируют со взаимосогласием между гражданами демократического общества. Приоритетным в понимании мультикультурализма в азербайджанской культуре является то, что мультикультурализм является составляющим национальной идеи. Система мультикультуральных констант выстраивается таким образом, что органично объединяет как специфику национальных ценностей, так и ценности всех этнических групп, проживающих на территории Азербайджана.

В своих выступлениях, многочисленных встречах на высоком политическом уровне, церемониях по случаю значимых событий и праздников, встречах с представителями общественности, жителями Азербайджана Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев позиционирует мультикультурализм как образ жизни азербайджанского общества (Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев об азербайджанской модели мультикультурализма 2017, 82-83).

Концепция мультикультурализма в современном Азербайджане четко сформулирована Президентом Ильхамом Алиевым.

Азербайджанская модель мультикультурализма отличается тем, что включает в себя:

1. Приоритеты государственной политики;
2. Духовные, традиционные ценности азербайджанского народа;
3. Общечеловеческие векторы.

Данные параметры зафиксированы в концепции мультикультурализма Президента Ильхама Алиева. Формирование мультикультурализма в современном Азербайджане связано с именем общенационального лидера азербайджанского народа Гейдара Алиева (Джаббарова 2016, 497).

Успехи Азербайджанской модели толерантности

Азербайджанская модель мультикультурализма основана на принципах гуманизма. Мультикультурализм играет большую роль при урегулировании конфликтов между народами и цивилизациями, именно когда на международной арене господствуют безразличие и национальная нетерпимость. Мультикультуральная политика, проводимая азербайджанским правительством по отношению к национальным меньшинствам и религиозным группировкам, изучается со стороны государств мира с большим интересом. На фоне тенденции роста конфликтных ситуаций, спорных диалогов между цивилизациями Азербайджан, тем не менее, не перестает оставаться мультикультуральной страной (Hasanov 2018, 11-12).

Мультикультурализм является стратегической основой политики государства. Именно поэтому каждый член общества является полноправным гражданином Азербайджана. В этом заключается политика общенациональной солидарности.

В деятельности продолжателя мудрого политического курса Гейдара Алиева Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева мультикультурализм является основной парадигмой социального и культурного развития. В государственных документах подчеркиваются приоритеты углубления синтеза национального и общечеловеческого (Джаббарова 2016, 497).

Подчеркивая роль мультикультурализма в Азербайджане, Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев отмечает следующее: «Азербайджанский народ привержен своим религиозным и национальным традициям, национально-духовным ценностям. Мы веками хранили в сердце эти нравственные ценности, и сегодня, принимая все общечеловеческие ценности, считаем главным фактором для себя наши нацио-

нально-духовные ценности. В то же время в Азербайджане представители всех религий, всех наций живут единой семьёй. Межрелигиозные отношения и их высокий уровень укрепляют нашу государственность, независимость, придавая дополнительный импульс интеграционным процессам Азербайджана в мир» (Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев об азербайджанской модели мультикультурализма 2017, 69-71).

Развитие идей по мультикультурализму получило продолжение в контексте процесса, начатого в Баку в 2008 году и названного «Бакинским процессом».

На церемонии официального открытия Всемирного форума по межкультурному диалогу 7 апреля 2011 года Президент Ильхам Алиев сказал следующее:

«Мы хотим, чтобы все народы, представители всех религий тесно общались друг с другом, открыто обсуждали все проблемы, выражали свои мысли. Азербайджан уже стал традиционным пространством для проведения подобных представительских мероприятий. Конечно, это имеет и географические, и исторические, и культурные основы, так как на протяжении веков в Азербайджане все народы, представители всех религий жили как одна семья» (Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев об азербайджанской модели мультикультурализма 2017, 50-52).

Программное выступление Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева прозвучало 4 октября 2012 года на церемонии открытия «Второго Бакинского Международного гуманитарного форума».

13 мая 2013 года Президент Ильхам Алиев принял участие в открытии в Баку II Всемирного форума по межкультурному диалогу, на котором подтвердил приверженность Азербайджанской Республики идее мультикультурализма.

Распоряжением Президента Азербайджана Ильхама Алиева от 15 мая 2014 года был создан Бакинский международный центр мультикультурализма, Распоряжением от 11 января 2016 года 2016-й год в Азербайджане был объявлен «Годом мультикультурализма» (Указ Президента Азербайджанской Республики И.Алиева от 12.01.2016 г. // <https://www.prezident.az/sitiles/future/ru/pdf/11.012016>).

Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев чётко определил основные детерминанты мультикультурализма.

«В Азербайджане традиционно, исторически всегда существовала национальная и религиозная терпимость. Это одно из главных, важнейших достижений нашей страны. То, что в период становления

нашей страны как независимого государства эти традиции прошлого были сохранены и преумножены, это большое достижение. Каждый человек в Азербайджане, независимо от его национальной и религиозной принадлежности, является полноценным и полноправным гражданином своей страны. Такой мир внутри нашего общего дома – это залог нашего успеха» (Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев об азербайджанской модели мультикультурализма 2017, 81-84).

Гуманитаризация образования - составная часть государственной политики мультикультурализма

а. Межотраслевые особенности современного образовательного процесса

Конкретные формы управления в гуманитарном образовании современного Азербайджана требуют интеграции различных аспектов постижения культуры. Целью разнообразных программ и проектов является стремление глубоко и ярко показать ценности духовной культуры Азербайджана. В этом аспекте отметим эффективность форм межкультурного диалога, межкультурного общения специалистов, в процессе которого происходит выработка и согласование новых перспективных, инновационных подходов к образовательному процессу.

Практика образовательного процесса в современном Азербайджане показывает, что для успешного развития необходимы эффективные методы обучения. В этом смысле совершенствование профессионализма приводит к прогрессу созидательной деятельности социума.

Креативное понимание образовательного процесса в Азербайджане является приоритетом, ибо необходимо как адекватное обучение молодежи, правильное понимание современных тенденций, так и усвоение традиционных национальных ценностей. Сказанное имеет стратегическое значение в рамках культурной политики Азербайджана.

«Появление информационной культуры – ответ человека на вызовы нового времени... отвечая на те или иные вызовы человек развивается, поскольку вызовы заставляют напрягаться, выдвигать новые идеи, формировать новые структуры, чтобы справиться с вызовами... Уникальность ряда современных вызовов, - так называемых глобальных проблем современности, - в том, что они, во-первых, носят общепланетарный характер, и во-вторых, они системны, взаимодействуют друг с другом, усиливая синергично эффект воздействия на современную цивилизацию» (Многогранность человеческого капитала: культурные и социальные основания 2019, 171-174).

На наш взгляд гуманитарное образование в современном Азербайджане должно включать в себя следующие важные векторы:

1. Продуцирование духовных ценностей, опирающихся как на национальный опыт, так и современные вопросы глобализирующегося мирового пространства.

2. Систематизация научно-теоретических концепций, связанных с познанием общественного сознания и идеологии современного Азербайджана;

3. Сохранение этических воззрений, имеющих ментальный и общечеловеческий характер;

4. Воспитание художественно-эстетических представлений, формирование образного познания и воспроизведение контекста.

На протяжении нескольких десятилетий сложилось определенное научное понимание проблем, связанных с культурой и образованием. В этом смысле актуализация инновационного потенциала современной педагогики не вызывает сомнений. Идеи, сформировавшиеся в контексте независимого Азербайджана, нашли отражение в образовательной системе. Система образования опирается на приоритеты государственной политики, современные инновационные векторы.

б. Внедрение обучения национально-культурным ценностям в гуманитарное образование

Безусловно, что все современные процессы в образовании тесно связаны с культурными изменениями. Приведу в пример концепцию культуры Абрахама Маслоу. А.Маслоу определил в качестве меры совершенства культуры её способность удовлетворять потребности человека и создавать благоприятные условия для социальной реализации потенциальных способностей личности (Культура устойчивого развития: от идеи к реальности 2013, 68; The dawn of Art 1974, 12-15).

Логически безупречная концепция Маслоу была предложена им как универсальная философия жизни, дающая ключ к пониманию различных социальных институтов культуры (Мамедов 2009, 169-172).

В современном мире необходимы и востребованы, прежде всего, инновационные параметры в образовательной системе. Вместе с тем, подчеркнем, что важные регулирующие факторы жизнедеятельности в конкретном социуме определяются национальными ценностями. Именно культурные ценности определяют основу выбора в образовательном процессе и стимулируют его совершенствование, ибо имеют функции социально значимых «предписаний».

Гуманитарное образование формирует определенное отношение к культурным и национальным ценностям. Так, отметим, во-первых, индивидуальность личности и соответствующие ценностные предпочтения. Во-вторых, потребности и способности членов социального коллектива и, в-третьих, значимость культурных ценностей, провозглашаемых в той или иной государственной системе.

Несомненно, что образование, рассматриваемое как целостная, организованная и интегрированная система, открыта инновациям. Функционирование такого рода системы неизбежно будет использовать идеи и знания социального коллектива, как накопленные в течение длительной истории народа, так и диктуемые современными потребностями общества (Культура устойчивого развития: от идеи к реальности 2013, 68-69).

Заключение

Обобщим некоторые системные слагаемые толерантных традиций и мультикультурализма:

1. Государственная политика как основание мультикультуральных процессов в Азербайджане;
2. Мультикультурализм как синтез национального и общечеловеческого;
3. Культура толерантности – продукт демократического общества;
4. Мультикультурально значимая открытость мировому сообществу;
5. Мультикультурализм определяет готовность вести диалог в рамках государственной политики;
6. Мультикультурализм определяет новые процессы интеграции Азербайджана в современный мир;
7. Паритетность гражданских прав;
8. Обеспечение безопасности демократического государства.

Высока значимость мультикультурализма в современном азербайджанском обществе. Мультикультурализм создает в современном Азербайджане предпосылки для успешного межкультурного диалога, позволяет опираться на позитивные тенденции межкультурного диалога.

Более того, нужно особо отметить, что он является гарантом единства и сплоченности общества, ибо обеспечивает равноправие всех граждан Азербайджана независимо от религиозной и этнической принадлежности.

Кроме того, одним из приоритетов инновационных процессов в современном образовании являются поиски универсальной научной основы. Неоспоримые преимущества обобщения и обширности гумани-

тарных образовательных моделей заключаются в интегральности, междисциплинарных подходах.

Широкий диапазон интеграционного подхода позволяет разработать единые принципы и критерии современной духовности, что необходимо в современном междисциплинарном диалоге.

Сегодня при определении целей и содержания образования, технологии преподавания отдельных дисциплин важно учитывать на самых различных уровнях общепланетарные запросы человечества, связанные с гуманизацией, экологизацией и информатизацией образования.

Подчеркнем высокий стратегический статус образовательной системы, которая на рубеже XX-XXI веков становится областью, имеющей значимый интеграционный индекс. Уделяя особое внимание приоритетному развитию образования, мы ставим вопрос о процессе культуры, ибо современное образование позволяет формировать универсальные закономерности человеческой жизнедеятельности и в этом заключается основа современного педагогического процесса. Образовательные процессы, осуществляемые на основе системной интерпретации материала, позволяют вырабатывать верные ориентиры в огромном информационном потоке современного культурного пространства. Бесперывные изменения, столь свойственные современному миру, требуют адекватной образовательной коррекции. Таким образом, возможно понимание и изменение человеческого сознания, без которого немислима его жизнедеятельность.

В конце важно отметить, что в данной научной работе рассматриваются отдельные значимые вопросы развития гуманитарного образования в Азербайджане на основе инновационных подходов и технологий. Также подчеркивается значимость приоритетов национальной культуры, межкультурного диалога в образовательном процессе. Кроме того, в работе изучаются такие немаловажные вопросы как значение гуманитаризации современного образования, ее приоритетные направления как составной части политики культуры толерантности и мультикультурализма в современной Азербайджанской Республике на основе многовековых национально-духовных ценностей и традиций. Наряду с другими параметрами государственного управления, такими как общественно-политическое устройство, технологии жизнедеятельности, системы управления социумом назовем область культуры, образования, культурной политики. Одной из основных системных слагаемых современной концепции развития является новое понимание образовательного процесса, значимость проводимых реформ и преобразований. Опираясь на

возможности универсализации и гуманизации знаний, необходимо формировать такие парадигмы образования, которые будут способствовать совершенствованию духовной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гасанов Э.Л. (2020). “Об изучении историко-религиозных памятников Гянджи как хранителей толерантных ценностей и мультикультурализма” / *Gənc tədqiqatçıların III Respublika elmi-praktik konfransının materialları*. Bakı, Azərbaycan universiteti. (s. 119-121).

Джаббарова Ш. (2016). «Политика мультикультурализма как основа устойчивого развития Азербайджана» / *Материалы Международной научной конференции «Мультикультурализм является государственной политикой и образом жизни в Азербайджане»*. Баку. (с. 497-498).

Əhmədov F.M. (2007). *Gəncənin tarix yaddaşı*. Gəncə: Elm nəşriyyatı. (246 s.).

Geneviève Z., Danielle L., Claire K. (2011). *Handbook of Multilingualism and Multiculturalism*. Archives contemporaines. (p. 377).

Hasanov S.L., Hasanov E.L. (2018). “Applied features of comparative technical, sociological investigation of historical and contemporary heritage of Azerbaijan” // *International Scientific Journal Theoretical & Applied Science*, Issue 1, vol. 57, part 1. (p. 9-16).

Həsənov E.L. (2015). “Gəncə İmamzadə türbəsi ənənəvi multikulturalizm abidəsi kimi” / *Qafqazda mədəni-dini irsin qorunması mövzusunda beynəlxalq konfransın materialları*. Bakı. (s. 117-120).

Həsənov E.L. (2020). “Birgəyaşayış mədəniyyəti ənənələrinin tədqiqində Gəncə Səbzikar abidəsinin əhəmiyyəti” // *Din araşdırmaları jurnalı*. № 1(4), Bakı: Nurlar, (s. 225-241).

Культура устойчивого развития: от идеи к реальности. (2013). Составитель и научный редактор Н.Мамедов. Баку: «Элм», (348 с.).

Мамедов Ф.Т. (2009). *Культура управления*. Баку: «Апостроф», (715 с.).

Многогранность человеческого капитала: культурные и социальные основания. (2019). Общая редакция и составление О.Н.Астафьевой, О.В.Шлыковой. Москва: «Согласие», (293 с.).

Mooney C.A. (2011). *Culture clash: an international legal perspective on ethnic discrimination*. Ashgate Publishing, Ltd. (p. 13).

Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев об азербайджанской модели мультикультурализма. (2017). Баку, Бакинский Международный Центр Мультикультурализма. (524 с.).

Указ Президента Азербайджанской Республики И.Алиева от 12.01.16 г. «Об объявлении 2016 года Годом мультикультурализма в Азербайджане // <https://www.prezident.azsities/furure/ru/pdf/11.012016> (дата обращения: 28.05.2017).

Smith W., Hasanov E.L. (2013). "Importance of handicraft traditions in investigation of history of urban culture in Ganja" // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, Issue 11, vol., 7, (p. 61-66). doi: <http://dx.doi.org/10.15863/TAS.2013.11.7.10>

The dawn of Art. (1974). Leningrad: Aurora Art Publishers, (196 p.).

t.f.d. Elnur Həsənov

TOLERANTLIQ ƏNƏNƏLƏRİ MƏDƏNİYYƏTLƏRƏRASI DİALOQUN TƏDQIQAT MÖVZUSU KİMİ

XÜLASƏ

Bu elmi məqalədə müasir Azərbaycan cəmiyyətində multikulturalizm ideyaları və tolerantlıq mədəniyyətinə dair əsas müddəalar müxtəlif mənbələr, ədəbiyyatlar əsasında tədqiq edilir. Həmçinin ölkəmizdə multikulturalizmin dövlət siyasətinin tərkib hissəsi kimi, bəzi mühüm xüsusiyyətləri təhlil edilir. Multikultural dəyərlərin və tolerantlığın milli mədəniyyətin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyəti araşdırılır. Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, multikulturalizmin Azərbaycan modeli humanizm prinsiplərinə əsaslanır. Bir məqama diqqət yetirmək lazımdır ki, etinasızlıq və milli dözümsüzlüyün hökm sürdüyü müasir dünyada multikulturalizm millətlər və sivilizasiyalar arasında əmin-amanlığın bərqərar edilməsində həlledici rol oynaya bilər. Azərbaycanda milli və dini azlıqlara münasibətdə həyata keçirilən multikultural siyasət dünya ictimaiyyəti və ayrı-ayrı dövlətlər tərəfindən diqqətlə izlənilir. Mədəniyyətlər arasında səngimək bilməyən münaqişələr, mübahisəli məqamlar fonunda Azərbaycan multikultural ölkə olaraq əhəmiyyətini qorumaqda davam edir.

Bundan əlavə, elmi məqalədə ölkəmizdə humanitar yönümlü təhsilin inkişafında aktual məsələlər də nəzərdən keçirilir. Məqalədə milli mədəniyyətin mühüm cəhətlərinin, eləcə də mədəniyyətlərərası dialoqun, təhsil prosesinə innovativ yanaşmanın əhəmiyyəti vurğulanır. Eyni zamanda, Azərbaycan Respublikasında müasir təhsilin humanistləşdirilməsi multikulturalizm sahəsində həyata keçirilən dövlət siyasətinin tərkib hissəsi kimi öyrənilir. Dövlət idarəçiliyinin ictimai-siyasi quruluş, həyat fəaliyyətinin təşkili xüsusiyyətləri,

sosial idarəçilik kimi sahələri ilə yanaşı, mədəniyyət, təhsil, mənəvi dəyərlərin təbliğini də mühüm struktur vahidləri kimi təsnif etmək mümkündür. Heç şübhəsiz, müasir inkişafın əsas tərkib hissələrindən biri təhsil prosesinin təməl prinsiplərinin dərk edilməsi, həyata keçirilən islahatların mahiyyətinin qəbuludur. Mövcud vəziyyət və çağdaş həyatın tələbləri humanitar inkişaf sahəsində elm və təhsilin yüksək inkişafını şərtləndirən dəqiq mövqələrin müəyyən olunmasını zəruri edir. XXI əsrin müasir çağırışları aparıcı humanitar ideyaların təsnif edilməsi, düzgün dəyərləndirilməsi və istifadəsini özündə ehtiva edir.

Açar sözlər: Azərbaycan, multikulturalizm, cəmiyyət, mədəniyyətlərarası dialoq, siyasət, tolerantlıq.

Assist. Prof. Elnur Hasanov

TOLERANCE TRADITIONS AS A SUBJECT OF RESEARCH OF INTERCULTURAL DIALOGUE

ABSTRACT

In this scientific work, based on study of various sources and literature, have been investigated important parameters of the ideas of multiculturalism and the culture of tolerance in modern Azerbaijan. Some basic aspects of multiculturalism as a state policy in our country are also characterized. The factor of binary multicultural values and tolerance in the context of national culture is emphasized. It is important to note that the Azerbaijani model of multiculturalism is based on the principles of humanism. Multiculturalism plays an important role in resolving conflicts between peoples and civilizations, precisely when indifference and national intolerance prevail in the international arena. The multicultural policy pursued by the Azerbaijani government in relation to national minorities and religious groups is being studied widely and with great interest by the states of the world. Against the background of the tendency of increasing conflict situations, controversial dialogues between civilizations, Azerbaijan nevertheless does not cease to remain a multicultural country.

In addition, this scientific work examines topical issues of the development of humanitarian education in our country. Importance of the

priorities of national culture, intercultural dialogue, and innovative approaches to the educational process is emphasized. The issue of the significance of the humanization of modern education as an integral part of the policy of multiculturalism in the Republic of Azerbaijan is also being studied. Along with other parameters of public administration, such as the socio-political structure, technology of life, social management systems, could note such areas as culture, education, cultural policy. One of the main systemic components of the modern concept of development is a new understanding of the educational process, the importance of reforms and transformations. The current conditions and modern needs of life require the development of clear positions in the humanitarian field, ensuring a high level of development of science and education. New challenges of the 21st century determine the need for constant adjustment of leading humanitarian ideas, their correct assessment and use.

Keywords: *Azerbaijan, multiculturalism, society, intercultural dialogue, politics, tolerance*

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov

SƏMAVİ KİTABLARDA TOLERANTLIQ

*Könül Əhmədova,
BDU Sosial elmlər və psixologiya fakültəsi
Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətsünaslıq
kafedrasının doktorantı
konul.ahmadova@list.ru*

XÜLASƏ

Sosial münaqişələrin növlərindən biri də dini ziddiyyətdir. Dünyanın hazırkı inkişaf mərhələsi göstərir ki, münaqişələr daha çox dini və ya məzhəbi müxtəlifliklərdən qaynaqlanır. Yeni dini cərəyanların meydana çıxması onların ənənəvi dinlərlə qarşılıqlı əlaqəsini və paralel olaraq birgə yaşamaları məsələsini gündəmə gətirir. Bu məqalədə səməvi dinlərin birgəyaşayış ənənəsi ilə bağlı ortaq cəhətlərini və dini qarşıdurmaların səbəblərini araşdırmağa çalışdıq.

Məqalənin giriş qisminə “tolerantlıq” sözünün lüğəvi-terminoloji mənası, eyni zamanda, dini dözümlülüyün həm Qərbdə, həm də Şərqdə qısa olaraq yaranma tarixi haqqında məlumat verməyi məqsədəuyğun hesab etdik.

Daha sonra səməvi dinlərin ayrı-ayrılıqda tolerantlıq ideologiyasını müqəddəs mətnlərdən və tarixi faktlardan götürdüyümüz nümunələrlə təsvir etdik. Bundan əlavə, məqalədə yəhudilərin, xristianların və müsəlmanların həm öz aralarında, həm də digər din mənsubları ilə münasibətləri tədqiq olunur. Bununla yanaşı, Yəhudiliyin və Xristianlığın dini dözümlülüyə münasibəti izah edilir, İslamın digər din mənsublarına qarşı davranışı Qurani-Kərimdəki ayələrlə şərh olunur.

Məqalənin nəticə qisminə səməvi dinlərin sülhə və əmin-amanlığa aparan ortaq tolerantlıq prinsiplərini önə çəkməklə dinlərarası dialoqa nail olmağın qloballaşan dünyamıza töhfə verəcəyi qənaətinə vardıq. Dinlərarası barış olmadığı müddətdə dünyada barış mümkünsüzdür ki, bu da fərqli din mənsublarının bir-biri ilə dialoq içində olmalarını labüd edir. Araşdırma zamanı Qərb alimlərinin görüşləri diqqətə alınmış, rus, ingilis və türk dillərində olan qaynaqlardan istifadəyə üstünlük verilmişdir.

Açar sözlər: tolerantlıq, dözümlülük, fitrət, dözümsüzlük, ayrı-seçkilik, müqəddəs kitablar.

Sizin fikirlərinizlə razı deyiləm, amma onları azad ifadə edə bilməyiniz üçün həyatımı fəda edirəm.
(F. Volter)

Giriş

Müasir dövrdə dinlərarası dialoq zamanı tez-tez rastlanan sözlərdən biri tolerantlıqdır. Bu söz latın dilində sifət kimi *səbirli*, fel kimi *dözmək*, *dəstəkləmək*, *öhdəsinə götürmək* mənalarına gələn “tolerare” kökündən əmələ gəlir (Skeat, 1994, 512-513). İngilis dilində “tolerance” sözü lüğətdə *xoşlanmayan və qəbul edilməyən bir şeyin varlığına müdaxilə etmədən icazə vermək, bəyənilməyən kiməsə dözmək, mənfəi təsir edən nəyəsə məruz qalmağa davam edə bilmə qabiliyyətinə sahib olmaq* kimi tərcümə olunur (Pearsall 2001, 1506).

Tolerantlıq dünyamızda mövcud olan cəmiyyətlərin zəngin mədəniyyətlərə sahib olmasını, onların görüşlərini qəbul etməsək də, ən azından, onlara hörmət etmək deməkdir. Eyni zamanda, müxtəlif mədəniyyətlərə sahib olan millətlərin harmoniyada birgəyaşayışı və bir-birinə anlayışla yanaşması ehtiyacıdır. Təkcə mənəvi borc olmayıb, həmçinin fikir, vicdan və hərəkət azadlığı naminə yaranan siyasi və hüquqi bir zərurətdir. Tolerantlığın əsas məqsədi hər bə mədəniyyətinin sülh mədəniyyəti ilə əvəzlənməsidir. İlk baxışdan tolerantlıq güzəşt, razılıq və ya yumşaq kimi görünə bilər, lakin tolerantlıq ilk növbədə, ümumdünya insan hüquqlarının tanınması əsasında formalaşan ümumi münasibətdir. Əsas mövzusu sosial ayrı-seçkiliyə göz yummaq və ya kiməsə görə öz hüquqlarından imtina etmək deyil, əksinə, hər bir insanın öz seçimində azad olması və digərlərinin seçiminə hörmətlə yanaşmasıdır. Belə ki, tolerantlıq müxtəlif inanclara, dillərə, dinlərə, irqlərə, xarici görünüşlərə, fərqli fikirlərə, dəyərlərə və davranışlara sahib insanların yaşadıkları mühitdə öz individuallıqlarını qoruyub saxlamasıdır.

Bütün dinlərin də əsas məqsədi insanı istər dünya həyatında, istərsə də ölümdən sonra hüzura qovuşdurmaqdır. Dinlərin hədəfi barış və əmin-amanlıq olsa da, müqəddəs mətnlərdə (“Mümtəhinə”, 8, “Hucurat”, 9, “Ənfal”, 61, “Nisa”, 94, “Yeşua”, 2/4, “Çıxış”, 20/1-17, “Qanunun təkrarı”, 5/6-22) insanın hüzur və sülh içərisində yaşamalı olduğu bildirilsə də, həmin dinlərin inanc və şəriət sistemində ziddiyətli görüşlərin olması buna bir sıra əngəllər yaradır.

“Quranla müqayisədə İncildə daha çox zorakılıq haqqında bəhs olunur. İslamın qılınc dini olduğu ideologiyası Qərbdə xaçpərəstlər tərəfindən formalaşdırılmışdır. Həqiqət isə budur ki, xaçlı səfərləri İslam əleyhinə yönləndirilmişdir” sözləri keçmiş rahibə, hazırda ilahiyyatçı olan K. Armstronqa məxsusdur. Bu fikrin tərəfdarları (C.Esposito, F.Cenkins və s.) təkcə İslamın

deyil, həmçinin yəhudi və xristianların da qəddar və zorakı dinlərə sahib olmasını təsdiqləyirlər. İslamdan öncə hələ qədim dövrlərdə yəhudilər, Orta əsrlərdə isə xristianlar həm öz din mənsublarına, həm də digər din mənsublarına qarşı zor tətbiq etmişlər. Yəhudilikdə bunun bariz nümunələri Tövratda mövcuddur. Məsələn, e. ə. 1200-cü ildə Xanaan yəhudilərin torpaqları zəbt etməsi əsl genosiddir (Killebrew, 2005). Daha sonra Tövratda Həzrət Musadan sonra hakimiyyətə gələn Yeşua Navin kitabında şəhərlərin bir-bir qəsb edilməsi və yerli xalqların soyqırırına məruz qalmasını qələmə almışdır. Ammoreyalıların döyüşü ilə bağlı belə təsvir olunur: *“Yeşua dedi: «...Ancaq siz dayanmayın, düşmənlərinizi təqib edin və arxadakıları da qırın. Onları şəhərlərinə girməyə qoymayın. Allahınız Rəbb onları sizə təslim edib». Yeşua və İsrail övladları düşməni çox ağır bir məğlubiyyətə uğradaraq tamamilə qırdı”* (“Yeşua”, 10/18-20) və *“Yeşua o gün Maqqedanı aldı, onları və onun tərəfində olan bütün adamları tamamilə məhv etdi, bir adamı belə, sağ buraxmadı”* (“Yeşua”, 10/28).

İncildə isə bu cür nümunələr şərh olunmasa da, buna oxşar faktlar tarixdə mövcuddur.

XI-XIII əsrlərdə həyata keçirilən xaçlı səfərləri bunun ən bariz nümunəsidir. 1099-cu ildə xaçlılar Yerusəlimin qala divarlarını yerlə bir edib şəhərin, demək olar, bütün əhalisini qırılmışdılar. Bundan əlavə, Romada 1184-cü ildə qurulmuş inkvizisiya məhkəmələrini (Atalay, 2008, 24), daha sonra katoliklərin 1572-ci ildə qugenotları (fransız protestantları, kalvinistləri) məhv etdikləri “Varfolomey gecəsi”ni nümunə göstərə bilərik. Qadın, uşaq, qoca demədən bir neçə gün davam edən soyqırımı nəticəsində 3 minə yaxın qugenot öldürülmüş, qalanları isə ölkədən qaçmışlar. Qərb tarixçiləri və teoloqları Yəhudiliyin və Xristianlığın qeyd olunan savaqlarının, ancaq keçmişdə müəyyən dövrlərə aid olduğunu, lakin İslamın savaqlarının (cihadın) bütün dövrlərə aid edildiyini vurğulayırlar. Bu görüşün tərəfdarları “Qılınc ayəsi”ni *“Haram aylar (onlara möhlət verilmiş zülhiccə, məhərrəm, səfər, rəbiüləvvəl, rəbiüləxir, yaxud şəvval, zülqadə, zülhiccə və məhərrəm ayları) çıxınca müşrikləri harada görsəniz, öldürün, yaxalayın əsir alın, həbs (mühasirə) edin və bütün yollarını-keçidlərini tutun. Lakin əgər tövbə etsələr, namaz qılıb zəkat versələr, onları sərbəst buraxın (işiniz olmasın). Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!”* (“Tövbə”, 5) kontekstdən çıxararaq, ondan İslamı da qəddar din kimi qələmə verirlər. Halbuki Tövratda *“Dünyanın bu başından tutmuş o biri başına qədər olan xalqların, yaxında və ya uzaqda yaşayan ətraf xalqların tanrılarına sitayiş etməyə sövq edərsə, ona uymayın, dediklərinə qulaq asmayın, ona rəhminiz, yazığınız gəlməsin, şəhər əməlini örtbasdır etməyin; tərəddüd etmədən onu öldürün. Onu daşqalaq edib öldürəndə*

daşı birinci siz atmalısınız, sonra qalan camaat. Onu ölənə qədər daşqalaq etməlisiniz, çünki o, sizi Allahınız Yehovanın, sizi Misirdən, köləlik evindən çıxaran Allahın yolundan döndərmək istəyirdi” (“Qanunun təkrarı”, 13/7-10) yazıldığı halda, müsəlman İslamı qəbul etməyən birini ilk növbədə dininə dəvət edir. Dinindən dönmək istəməyən “zımmi vergisini” ödəməklə öz inancında qalır və müsəlman torpaqlarında azad yaşaya bilir. Onların mühafizəsini müsəlmanlar öz boynuna götürür. Yuxarıda qeyd olunan “Qılınc ayəsi”nin ardınca “Əgər (basqına uğrayan) müşriklərdən biri səndən aman istərsə, ona aman ver ki, Allah kəlamını (Qurani) dinləsin. Sonra (İslamı qəbul etmədiyi təqdirdə) onu əmin-amanlıq içərisində olacağı yerinə (müşriklərin yanına) çatdır. Çanki onlar (haqqı) bilməyən bir tayfadır!” (“Tövbə”, 6) gələn ayə buna sübutdur.

Dini dözümlülüüyün ən bariz nümunəsi olan İslamda tolerantlıq hələ VI əsrdə formalaşmışdı. Avropada isə 1598-ci ildə Fransada protestantlar və katoliklər arasında çoxsaylı müharibələrə son qoymaq məqsədilə dini dözümlülük ideologiyasının əsası “Nant edikti”nin imzalanması ilə qoyulur. Beləliklə, deyə bilərik ki, tolerantlığın meydana gəlməsi Avropada XVI əsrə təsadüf edir (Баева, Подвойский 2012, 10).

Səmavi dinlərdə yuxarıda qeyd olunan müharibə və savaş əmrləri ilə yanaşı, insanları yaxşı və gözəl əməllərə təşviq etmək, sabitlik içində yaşamağa yönləndirmək üçün axirət inancı və ölümdənsonrakı həyatda əldə ediləcək ləzizlikləri mükafat motivasiya qaynağı kimi göstərilir. Bu üç dinə məxsus inanc əsasları – Allahın varlığına və birliyinə, mələklərinə, peyğəmbərlərinə, axirət gününə, cənnət və cəhənnəmin varlığına iman; humanizm prinsiplərinə söykənən – fədakarlıq, təvazökarlıq, sevgi, mərhəmət, qərəzsizlik, başqalarına sayğı, dürüstlük, hər cür haqsızlıqdan çəkinmək, ədalətli olmaq, vicdanlı davranmaq və s kimi əxlaqi dəyərlərin çoxu orta qarakter daşıyır. Səmavi dinlərdə Tanrı sevginin, yaxşılığın və mərhəmətin qaynağı kimi təsvir olunur.

1. Tövratda tolerantlıq

Yəhudiliyə görə insanla Tanrı arasında bağın təməlini Həzrət Musa Sina dağında On əmri almaqla qoymuşdur. Bunun nəticəsində ədalət, düzgünlük, mərhəmət, köməkləşmə kimi məziyyətlər yəhudilərdən gözlənen xislətlər olaraq ifadə edilir (Бродетский 2016, 7). İctimai əmin-amanlığın saxlanması, ailə şəraitində daxili hüzurun qorunması üçün Tanrıya inanmaq, etibar etmək, onu sevmək və hörmət etmək lazımdır. Tövratda və Talmudda qeyd olunan yəhudi düzgün olmalıdır: “Dediyn “hə”, həqiqi bir “hə” olsun; dediyn “yox”, həqiqi bir “yox” olsun” (Babil Talmudu, Baba Mezia 59b). Həmçinin, Tövratda söz qədər davranışlar da düzgün olmalıdır (“Yaradılış”, 4/7). Mərhəmət mövzusu-

na gəlincə, Tanrı özü yəhudilərə mərhəmət göstərdiyi kimi, onların da mərhəmətli olmasını istəyir (Tövrat və Aftara 2007; Şemot 126-129). Yəhudilik yaradılış etibarilə insanları bərabər görməkdə, lakin seçilmişlik anlayışı ilə bu bərabərliyə fərqli bir ölçü əlavə edir, ancaq bu digər insanların yəhudiləşdirməsi məqsədini daşımır. Fərqli inanclara sahib millətlərin arasında illər və əsrlərboyu yaşayan yəhudilərin öz inanclarını yaşamada maneələrə rast gəlmədikcə, siyasi avtoritetə itaət etdikləri və ictimai barışa zərər vermədikləri diqqəti cəlb edir. Yəhudiliyin müqəddəs mətnlərini tədqiq etdiyi zaman görürük ki, savaşa yönləndirən ifadələrlə bərabər, sülhü tərifləyən və onun aliliyindən bəhs edən ismarışlar da mövcuddur. Tövratda ayrı-seçkiliyə yol vermədən sabitlik içərisində birgəyaşayış forması tələb olunur: *“Heç kəsdən qisas alma, heç kimə kin saxlama... Qonşunu özün kimi sev...”* (“Levililər”, 19/18), Tövratda ədalətlik insanın gözəl əxlaqi xüsusiyyətlərindən biri kimi təqdim olunur və iman gətirənlərdən doğruluq, pisliliyi inkar, haqsızlığa qarşı çıxma və s. kimi keyfiyyətlər istənilir: *“Ədalətli olanlar, hər zaman əməlisaleh olanlar necə xoşbəxt insanlardır!”* (“Məzmur”, 106/3), *“Ordular Rəbbi belə deyir: “Düzgün və ədalətlə mühakimə edin. Hər kəs bir-birinə məhəbbət və mərhəmət göstərsin”* (“Zəkəriyyə”, 7/9). Yalnız Xristianlığın meydana gəldiyi ilk dövrlərdə Həzrət İsa və tərəfdaşlarına göstərilən davranışlar yəhudilərin barış nəzəriyyələrini iki yerə bölür. Birincisi, yəhudilərin öz aralarında olan münasibətlərdir ki, burada tolerantlığın hökm sürdüyünü görürük. İkincisi isə yəhudilərin fərqli inanca sahib millətlərin arasında yaşamasıdır ki, burada onlar müxtəlif din mənsublarını sinifləndirirlər. Yəhudi olmayan “amim, zar, naharı, tuşav, məsummədim” və ən çox işlənən “ger, qoy” ilə adlandırılır. Onlar yəhudi toplumunda yaşayan irqən və ya dinən azlıq təşkil edən və sonradan yəhudiliyi qəbul edənlərdir (Baki 2002, 24-28; Demirci 2000, 31-34).

2. İncildə tolerantlıq

Xristianlıqda Tanrı insana olan sevgi və mərhəmətinə görə oğlu İsa Məsihi onlar üçün qurban verməklə yaratdıqlarının günahlarını bağışlamışdır (Katolik kilsəsi Din və Əxlaq ilkələri 2000, 69). Barışın və rifahın mənbəyi yenə də Tanrıdır (2 Korinflilər, 13/11). Xristianlıq dininin təməlinə sevgi durur. Tanrıya bağışlama, səbir, qurban, stoisizm, asketizm, sevgi və altruizm vasitəsi ilə çatmaq olar (Баева, Подвойский 2012, 42). Yəhudiliyin “gözə göz...” (“Çıxış”, 21/22-24) prinsipinin əksinə olaraq həzrət İsa demişdir: *“Düşmənlərinizi həmişə sevin, sizə nifrət edənlərə həmişə yaxşılıq edin, sizə lənət yağdıranlara həmişə xeyir-dua verin, sizi təhqir edənlər üçün həmişə dua edin. Bir yanağına vurana o biri yanağını da çevir və üst paltarını götürəndən köynəyini də əsirgəmə. Kimsə səndən bir şey istəyəndə ver. Sən-*

dən götürülən şeyi geri istəmə” (“Luka”, 6/27-30). Xristianlara xaçlı səfərləri və inkvizisiya hadisələri ilə yanaşı, düşməni sevməyi, bir yanına vurulduğunda digər yanını çevirməyi tövsiyə edən İncil var (“Məttə”, 5/39). Xristianlıq yarandığı vaxtdan etibarən etnik mənşəyindən, dinindən, irqindən və cinsindən asılı olmayaraq insanlar arasında fərq qoymurdu. Markın müjdəsində deyilirdi: *“İsaya dedilər: “Müəllim, biz bilirik ki, Sən etibarlı adamsan və heç kimə tərəfkeşlik etmirsən. Çünki insanlar arasında fərq qoymursan və Allahın yolunu həqiqətə görə öyrədirsən”* (“Mark”, 12/14), *“Artıq Yəhudi ilə Yunan, qulla azad, kişi ilə qadın arasında fərq yoxdur. Çünki hamınız Məsih İsada birsiniz”* (“Qalatiyalılar”, 3/28), *“Bilin ki, onların da, sizin də Ağanız göylərdədir və O, insanlar arasında tərəfkeşlik etməz”* (“Efeslilər”, 6/9). İncildə dində məcburiyyət və zorakılığın əleyhinə çıxan ifadələr də mövcuddur: *“Rəbbin qulu davakar olmamalıdır. Əksinə, hamı ilə mülayim rəftar etməli, öyrətməyə qabil, səbirlə olmalıdır”* (2 Timuti 2/24), *“...İstədim ki, etdiyən yaxşılıq məcburi deyil, könüllü olsun”* (“Filimon”, 14), *“...Allahın sizə həvalə etdiyi sürüsünü otarın. Ona zorla yox, könüllü və Allahu razı salan tərzdə, haqsız qazanca həris olmadan, həvəslə nəzarət edin”* (“1 Butrus”, 5/2), *“Rəbb belə deyir: “Ədalət və salehliklə rəftar edin. Məzlumu zalımın əlindən qurtarın. Qəribə, yetimə və dul qadına haqsızlıq etməyin, zorakılıq etməyin, bu yerdə günahsız qan tökməyin”* (“Ərəmya”, 22/3). İncildə ədalət və sülh də vacib yer tutur: *“Zahirə görə hökm etməyin, ədalətlə hökm edin”* (“Yəhya”, 7/24), *“Mühakimə etməyin ki, siz də mühakimə olunmuyasınız... Hansı ölçü ilə ölçsəniz, eyni ölçü ilə də sizə ölçüləcək”* (“Məttə”, 7/1-2), *“...azad olmağımız üçün bizi azad etdi. Ona görə də möhkəm durun və yenidən köləlik boyunduruğuna tabe olmayın”* (“Qalatiyalılar”, 5/1), *“...İmkan daxilində bacardıqca bütün adamlarla sülh içində yaşayın”* (“Romalıları”, 12/18). Həzrət İsa inanc birliyini qardaşlıq olaraq görsə də (“Mark”, 3/33), ardıcılılarına özlərinə necə davranılmasını istəyirlərsə, qarşındakılara da o şəkildə davranmalarını nəsihət etsə də *“Buna görə də insanların sizinlə necə rəftar etməsini istəyirsinizsə, siz də onlarla elə rəftar edin. Əslində, Tövrət və Peyğəmbərlərin kitabı da məhz bunu deyir”* (“Məttə”, 7/12) tarixdə bunun əksini görürük. Xristianlığın yarandığı ilk dövrlərdə kilsə intolerantlığın bariz nümunəsini göstərərək xristian məzhəbləri – qnostiklər, manixeylər, puritanlar, yeretiklər və s. ilə şiddətli mübarizəyə başlamışdır. Həm fərqli anlayışa mənsub xristian məzhəbləri, həm də digər inanc qrupları “Müqəddəs savaşı” adı altında həyata keçən şiddət və məcburiyyət davranışlarının qurbanı olmuşdur (Eroğlu 2004, 95).

3. Qurani-Kərimdə tolerantlıq

Avropada XVI əsrdən ziddiyyətli görüşlərə sahib olanlar arasında məcburi kompromis forması kimi əsası qoyulan tolerantlıq ideologiyası Ərəb yarımadasında İslamın gəlişi ilə bundan 10 əsr əvvəl meydana gəlməyə başlamışdı. *“Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur.”* (“Bəqərə” 256) ayəsi İslam tolerantlığının şüarı oldu. İslamdakı Tanrı təsəvvürü bu şüarı dəstəkləyəcək şəkildə ortaya qoyulmuşdur. Quranda bunun ən gözəl nümunələrini Allahın Rəhman (rəhm edən), Rəhim (bağışlayan), Vədud (yaratdıqlarını sevən), Səlam (rifah və barışın qaynağı), Mömin (güvən verən), Qaffar (əfv edən), Ğafur (çox əfv edən), Əfüvv (əfvedici), Rauf (şəfqəti bol olan) və Təvvab (tövbələri qəbul edən) sifətlərinin təsvirində görmək mümkündür. Buna görə “təqva” kəlməsi ilə ifadə edilən qul-Allah əlaqəsi nəticəsində müsəlmanın digər insanlara qarşı ədalətli, mərhəmətli davranması, onu barışa sövq edən, özü və başqalarına qarşı hörmətlə yanaşması gözlənilir. İslam bütün insanların yaradılış etibarını ilə bərabər olduğunu söyləyir (Шытов 2016, 67). Hər bir insan fitrətən müsəlman doğular, lakin sonra inancını seçməkdə azaddır və seçimi üçün özü şəxsən məsuliyyət daşıyır. Həzrət Məhəmmədin imzaladığı Mədinə Konstitusiyası bunun bariz nümunəsidir (Hamidullah 1995, 188-201). İslam yəhudi və xristianlar başda olmaqla sabiilərə və məcusilərə “Əhli-kitab” və “zımmi” statusları tanımaqla onlarla ictimai şəkildə barış içində yaşamağı qəbul etmişdir (Esen 2010, 93-110). Eyni zamanda, İslam nəinki fərqli din mənsublarına ədalətlə davranmağı istəyir, həmçinin ailə daxilində, qohumlar və qonşular arasında da buna önəm verir, mərhəmət və köməkləşməni dəstəkləyir. İslamda tolerant olmağın şərtləri (Atçeken 2006, 46): nəfsinə sahib çıxmaq (Nəcm 32), insanların qüsurlarını örtmək, qəzəbə qalib gəlmək (“Ali-İmran”, 134), bağışlamaq (“Əraf”, 199), bəd dua etməmək, sui-zənn etməmək (“Hucurat”, 12), kibrli və qürurlu olmamaq (“Loğman”, 18), insanlara lağ etməmək (“Hucurat”, 11) və səbirli olmaqdır (“Ənfal”, 46). Qurani-Kərim ictimai barışın təmin olunmasında müsəlmanlara yol göstərir. Birlikdə yaşadıkları müxtəlif inanc sahiblərini məcbur etməmək (“Bəqərə”, 256), iman azadlığı Allah tərəfindən insanlara verildiyi ifadə edilərkən (“Kəhf”, 29) fərqli fikirlərin savaşı ilə deyil, danışıqlar vasitəsi ilə həll olunmasını xatırladır (“Hucurat”, 13). Həmçinin birlikdə yaşadıkları toplumlardakı fərqli anlayış və inanclara qarşı dözümlü olmaq buyurulur (“Kafirun”, 6). Qurani-Kərimin əmrlərində bir insanın haqsız yerə qətli, bütün bəşəriyyəti öldürmək mənasına gəlir (“Maidə”, 32) və sülhün əsas olduğu ifadə edilir (Kızılabdullah 2016, 13-14).

Qurani-Kərimin bəzi ayələrində Əhli-Kitaba qarşı sərt üslublar istifadə edilmişdir. Həmin üslublar subyektiv olmayıb, doqma baxımından obyektiv

şəkildə onların ifrat fikirlərinə qarşı çıxış edən *“Sən onları (yəhudiləri) bütün insanlardan, hətta müşriklərdən də daha artıq yaşamağa həris görərsən. Onlardan hər biri istər ki, min il yaşasın, halbuki (uzun ömür etmək) onların heç birini axirət əzabından uzaqlaşdırmaz. Allah onların nə etdiklərini görəndir!”* (“Bəqərə”, 96), *“Kitab (Tövrat və İncil) verdiyimiz kimsələr onu (Mühəmmədi) öz oğullarını tanıdıqları kimi tanıyırlar. (Buna baxmayaraq) onların bir qismi, şübhəsiz ki, həqiqəti bilə-bilə gizlədir”* (“Bəqərə”, 146), *“Yəhudilər dedilər: “Allahın əli bağlıdır!” Bu dedikləri sözə görə onların öz alləri bağlandı və lənətə gəldilər”* (“Maidə”, 64), *“Yəhudilər: “Üzeyr Allahın oğludur”, xaçpərəstlər də: “Məsih (İsa) Allahın oğludur”, - dedilər. Onların ağzında gəzən bu (boş) sözlər daha öncə küfr edənlərin (“mələklər Allahın qızlarıdır” - deyənlərin) sözlərinə bənzəyir. Allah onları öldürsün! (Allah onlara lənət eləsin!) Necə də (yalana uyub haqdan) döndərilirlər!”* (“Tövbə”, 30) ayələr, o dövrün yəhudi və xristianlarının səhv düşüncələrinə və müqəddəs mətnlərin yanlış təfsirlərinə yönəlidir. Bunu anlamaq üçün ayələrin nazil olma səbəbini və şəraitini araşdırmaq lazımdır. Məsələn, *“(Ey möminlər!) Kafirələrlə (döyüş meydanında) qarşılaşdığınız zaman boyunlarınızı vurun. Nəhayət onları məğlub (şilküt) etdikdə, (qaçmasınlar deyə, əl-ayaqlarını) kəndirlə möhkəm bağlayın. Sonra da müharibə bitdikdə onları ya (boyunlarına minnət qoyub) məccani, ya da fidyə müqabilində azad edin! (İstəsəniz, əsirləri bağışlayıb pulsuz-parasız azad edərsən, ya onları mübadilə edərsən, ya da müəyyən məbləğ pul, mal müqabilində buraxarsınız)”* (“Məhəmməd”, 4) ayəsində sabitlik vaxtı dinc əhaliyə qarşı deyil, müharibə şəraitində düşməne qarşı savaşımaqdan bəhs edir. *“Əgər onlar sizdən uzaqlaşsın getməsələr, sülh təklif etməsələr və sizdən əl çəkməsələr, onda onlara harada rast gəlsəniz, tutub öldürün. Biz onların əleyhinə çıxmaq üçün sizə açıq fərman verdik”* (“Nisa”, 91) və *“(Ey möminlər!) Sizinlə vuruşanlarla siz də Allah yolunda vuruşsun, lakin həddi aşmayın. Allah həddi aşanları sevməz!”* (“Bəqərə”, 190) ayələri isə müdafiə xarakteri daşıyır.

Habelə, Qurani-Kərimdə Əhli-Kitabı tərifləyən *“Onların hamısı eyni deyil. Kitab əhli içərisində düzgün (sabitqədəm) bir camaat vardır ki, onlar gece vaxtı səcdə edərək Allahın ayələrini oxuyurlar. Onlar Allaha, axirət gününə inanır, (insanlara) yaxşı işlər görməyi əmr edir, (onları) pis əməllərdən çəkindirir və xeyir işlər görməkdə yarışurlar. Onlar əməli-salehlərdəndirlər”* (“Ali-İmran”, 113, 114), *“Musanın qövmü içərisində haqq ilə doru yolu tapan və onun sayəsində ədalətlə davranan bir ümmət vardır”* (“Əraf”, 159), *“Kitab verdiklərimiz (kitab əhlinin sənə iman gətirənləri) sənə nazil etdiyimizə (Qurana) sevinirlər”* (“Rəd”, 36), *“(Qurandan) əvvəl kitab vermiş olduğumuz kəslər (mömin yəhudi və xaçpərəstlər) ona inanırlar. Onlara (Quran)*

oxunduğu zaman: “Biz ona inandıq. Doğrudan da, Rəbbimizdən (nazil olmuş) haqdır. Biz ondan əvvəl də müsəlman (təkallahlı, Allahın vəhdaniyyətini qəbul edib yalnız Ona itaət və ibadət edən kəslər) idik!” - deyirlər” (“Qəsəs”, 52, 53) ayələr də mövcuddur.

Nəticə

Araşdırmamızın nəticəsində Səməvi dinlərin müqəddəs mətnlərini incələdikdə din mənsublarını həm barışa, həm də şiddətə istiqamətləndirə biləcək ifadələrin mövcud olduğunu təsbit etdik. Məsələn, İslam dinində “Qılınc ayəsi”ni (“Tövbə”, 5) kontekstdən çıxarsaq, silahla mübarizə aparmaq ön plana çıxar və sülh, səbir, dözümlülük ilə bağlı 113 ayə görməzlikdən gəlinmiş olar. Qurani-Kərimdəki müharibə əmri ancaq, müsəlmanlara və dövlətlərinə qarşı edilən bir hücum, yaxud onun təhlükəsizliyini açıq şəkildə bir təhdidin mövcudluğu halında keçərlidir. Heç bir ayədə müsəlmanlara qarşı savaşa açmayan qeyri-müsəlmanların öldürülməsi haqqında ayə/əmr yoxdur. Qeyd olunan ayə tarix nöqtəyi-nəzərdən sülh müqaviləsini pozub müsəlmanlara qarşı savaşa məkkəli müşrikləri nəzərdə tutur. Xristianlıqda eksklüziv nəzər nöqtəsi, üçüncü dünya ölkələrində aparılan missionerlik fəaliyyətləri digər din mənsublarına qarşı mənfi davranışların inkişafına və yerli millətlər arasında narahatçılığa səbəb ola bilər. Yəhudiliyin isə seçilmişlik məfhumu, On əmrin ancaq yəhudilərlə hədudlanması digər din mənsubları ilə onlar arasında anlaşılmazlıqlara gətirib çıxarır.

Bu baxımdan, hər üç dinin müqəddəs kitabları qərəzsiz, tarixi faktlar işığında, sahib olduğu mədəni miras və anlayış göz önündə tutularaq mətndən qoparılmadan mənə içərisində ələ alınmalıdır. Buna görə də dinin təməllərinin doğru anlaşılması və düzgün təfsiri üçün müqəddəs mətnlərin dillərini, həmin dillərə sahib mədəniyyətlərin məziyyətlərini və onların yarandığı mühiti və şəraiti bilmək vacibdir. Beləliklə, səməvi dinlər arasında teoloji məsələlərdə dialoq mümkün deyildir. İqtisadi, sosial, mədəni, elmi, əxlaqi və s. sekulyar və ümumbəşəri məsələlərdə dialoq imkan daxilindədir. Dialoqun mərkəzində dinlərarası sülhə yol tapmaq və onu davam etdirməyə şərait yaratmaq durur. Səməvi dinlər birgəyaşayış ənənəsini uzunmüddətli edə bilmələri üçün hər üç din mənsubları aralarındakı mövcud fərqlilikləri deyil, dialoqa imkan yarada biləcək orta nöqtələri əsas almalıdırlar. Allahın yaratdığı insanların dilləri, dinləri, rəngləri, məzhəbləri, peşələri, irqləri fərqli ola bilər. Həmin fərqliliklərə sahib insanların tək bir din üzrə bir yerə gəlmələri mümkün olmasa belə, ortaq əxlaqi dəyərlər ətrafında toplanmaları mümkündür. Necə ki, orkestrdə dirijor fərqli musiqi alətlərini bir-birinə qarışmadan birgə səsləndirərək möhtəşəm bir əsər yarada bildiyi kimi, cəmiyyətlər də fərqliliklərə baxmayaraq

bir-birini məhv etmədən həmrəy yaşaya bilmələrini təmin edən əxlaqi sistem qurmalıdır.

Qloballaşan dünyada tolerantlıq prinsiplərinin güclənməsi əvəzinə təəssüf ki, onların zəifləməsinin şahidi oluruq. XXI əsrdə elmin və texnologiyanın inkişafı ilə insanların kamilləşməsinə gözlədiyimiz vaxt, nəinki dinlər arası, hətta məzhəblər arası münaqişələrin artmasına şahid oluruq. Bunun səbəbini də ikili standartlarda, siyasi təsirlərdə və dünya dövlətlərinin ədalətsizliyində görürük. Əgər məsələ, sadəcə, səmavi dinlərə qalsaydı, dini dözümlülüyün və tolerantlığın etikası sərhəd tanımazdı. Qədim tolerantlıq ənənəsi müasir qlobal dəyişikliklər dövründə aktuallaşar və həyati əhəmiyyət qazanardı. Hal-hazırda dini dözümlülük müxtəlif inanc mənsublarının birgəyaşayışını sülh, sabitlik və əmin-amanlıq içərisində təmin edən yeganə xilasedici bir bağ olardı. Mədəniyyətin ən vacib elementi olan tolerantlıq indiki dövrdə fərqli inanc, adət, ənənəyə və dünyagörüşünə sahib olan insanların ictimai vəhdətinin zəruri şərti kimi qəbul edilər və yaşadığımız cəmiyyətin əsas əxlaqi prinsiplərindən biri hesab olunardı. Səmavi dinlərin mərkəzində Tanrı, onun şah əsəri – insan və digər varlıqlara hörmət prinsipi dayanır. Müxtəlif din mənsublarının barış içərisində stabil həyat sürə bilmələri üçün dinlərarası dialoqun aparılması ictimai sülhə gedən yolda birinci addımdır. İnsanlar arasında dünya miqyasında sağlam qaynaqlar vasitəsi ilə dini maarifləndirmə isə ikinci addım hesab edilə bilər.

“Əgər Allah istəsəydi, sizi (eyni şəriətə tabe) vahid bir ümmət edərdi. Lakin (bu müxtəliflik) Allahın verdikləri ilə sizi imtahan etməsi üçündür.”
(“Maidə”, 48)

ƏDƏBİYYAT

Atalay Yasemin Ölmez. (2008). *Felsefi acıdan tolerans ve hoşgörü*. Isparta: S.Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve din bilimleri ana bilim dalı, Yüksek lisans tezi.

Atçeken İsmail. (2006). *İslam`da Hoşgörü ve Hz.Peygamber`in Hoşgörü Anlayışı*. İstanbul: Ribat Dergisi, sayı 281, (s. 45-50).

Babil Talmudu, <http://www.come-and-hear.com/tcontents.html>

Baki Adam. (2002). *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Баева Л.В., Подвойский Л.Я. (2012). *Этика и культура толерантности: научно-популярное издание*. Астрахань: Астраханский государственный университет, Издательский дом «Астраханский университет».

Бродецкий А.Е. (2016). *Этико-ценностные маркеры Иудаизма: Возможности гуманистической действительности*. ISSN 2308-8079. Studia Humanitatis. № 1, (с. 26-42).

Demirci Kürşat. (2000). *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*. İstanbul: Ayıışıği Kitapları.

Eroğlu Ahmet Hikmet. (2004). *Farklı İnanıcı Tehdit Olarak Algılamının Sonucu: Engizisyon Terörü*. İstanbul: Dini Araştırmalar Dergisi (Din ve Terör Özel Sayısı), c. 7, (s. 20:93-100).

Esen Muammer. (2010). *Kur'an`ın Ehl-i Kitaba Bakışı*. AUİFD, c.51, s.:93-110

Hamidullah Muhammed. (1995). *İslam Peygamberi*. c. 1, İstanbul: İrfan Yayınları.

Skeat Walter W. (1994). *The Concise Dictionary of English Etymology*. Hertfordshire: Wordsworth Reference.

Шутов В.Н. (2016). *Анатомия мировых религий: Прошлое, настоящее, будущее*, Москва: Этерна.

Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri. (2000). çev. Pamir Dominik. İstanbul.

Kızılabdullah Şahin. (2016). *Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kızılabdullah Şahin. (2018). *Dinlerde barışın teolojik temelleri: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam*. İstanbul: Dini Araştırmalar, cilt: 21, sayı: 53, (ss. 169-186).

Killebrew A.E. (2005). *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines and Early Israel, 1300-1100 B.C.E*. USA: Atlanta: Society of Biblical Literature.

Pearsall Judy. (2001). *The Concise Oxford Dictionary*. New York: Oxford University Press.

Кенуль Ахмедова

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В АВРААМИЧЕСКИХ КНИГАХ

РЕЗЮМЕ

Один из видов социальных конфликтов — это религиозный. Современный этап развития мира показывает, что конфликты в основном вызваны религиозными или сектантскими различиями. Возникновение новых религиозных движений поднимает вопрос об их взаимодействии с традиционными религиями и их параллельном сосуществовании. В этой статье мы попытались изучить общие черты Авраамических религий с традициями сосуществования, и причины религиозных конфликтов.

Во введении к статье мы сочли целесообразным дать информацию о лексико-терминологическом значении слова «толерантность», а также краткой истории возникновения религиозной толерантности, как на Западе, так и на Востоке.

Затем мы описали идеологию толерантности Авраамических религий отдельно на основании примеров из священных текстов и исторических фактов. Кроме этого, в статье исследуются отношения между евреями, христианами и мусульманами, как между собой, так и с представителями других религий. В то же время объясняется отношение иудаизма и христианства к религиозной терпимости, а отношение ислама к представителям других религий объясняется с помощью аятов Священного Корана.

В разделе заключение статьи мы пришли к выводу, что достижение межрелигиозного диалога путем продвижения общих принципов толерантности Авраамических религий, ведущих к миру и благополучию, внесет свой вклад в наш глобализирующийся мир. Пока нет межрелигиозного мира, мир во всем мире невозможен, что заставляет людей разных религий вести диалог друг с другом. В ходе исследования учитывались взгляды западных ученых, предпочтение было отдано использованию источников на русском, английском и турецком языках.

Ключевые слова: толерантность, терпимость, натура человека, дискриминация, священные писания.

Konul Ahmedova

TOLERANCE IN THE ABRAHAMIC BOOKS

ABSTRACT

One type of social conflict is religious. The current stage of development of the world shows that conflicts are mostly caused by religious or denominational differences. The emergence of new religious movements raises the issue of their interaction with traditional religions and their coexistence in parallel. In this article, we have tried to examine the common denominators of the Abrahamic religions in the tradition of coexistence and the causes of religious conflicts.

In the introductory part of the article, we considered it expedient to provide information on the lexical-terminological meaning of the word tolerance, as well as a brief history of the emergence of religious tolerance in both the West and the East.

Then we have described the ideology of tolerance of the heavenly religions separately with examples taken from sacred texts and historical facts. In addition, the article examines the relationship between Jews, Christians, and Muslims, both among themselves and with members of other religions. At the same time, the attitude of Judaism and Christianity towards religious tolerance is explained, and the attitude of Islam towards members of other religions is explained in the verses of the Holy Quran.

As a result of the article, we came to the conclusion that achieving interfaith dialogue by promoting the principles of common tolerance of Abrahamic religions leading to peace and tranquility will contribute to our globalized world. As long as there is no inter-religious peace, peace in the world is impossible, which makes it necessary for people of different religions to be in dialogue with each other. During the research, the views of Western scholars were taken into account, and the use of sources in Russian, English and Turkish was preferred.

Keywords: *tolerance, compassion, nature, intolerance, discrimination, holy books*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.A.Qafaov

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun (Aİİ) “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrə kimi ölkələrdə fəaliyyət göstərən nüfuzlu alimlərdir. Məqalələrə verilən rəydə rəyçilərin anonimliyini qorunur. Ölkəmizdə və xarici ölkələrdə fəaliyyət göstərən bir çox alimin ilahiyyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elm sahələrinə dair məqalələri çap olunur.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıdakılardır:

1. Elmi məcmuəyə təqdim edilən məqalələr AAK-ın və Aİİ-nin dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə cavab verməlidir.

2. Elmi məcmuədəki məqalələr daha əvvəl nəşrə təqdim edilməmiş yeni əsərlər olmalıdır.

3. Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

4. Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dillərində) verilməlidir. Xülasələrin həcmi 200-250 sözdən ibarət olmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Xülasə və açar sözlər məqalənin yazıldığı dildə girişdən əvvəl, digər xarici dillərdə isə ədəbiyyat siyahısından sonra yerləşdirilməlidir.

5. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır.

6. Məqalənin mətni “A4” formatında, “Times New Roman” 12 şriflə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 (bir) nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır.

7. “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan, türk, rus, ingilis və ərəb dillərində hazırlanmış elmi məqalələri qəbul edir.

8. Məqalə elmi dərəcəsi olan şəxsin rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən redaksiyaya (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1141, Əhməd Cəmil, 41A) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdim edilmə tarixi göstərilməlidir.

9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərilməlidir: journal@ait.edu.az

10. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra, mötərizə içərisində müəllifin soyadı, nəşr ili və səhifənin nömrəsi ardıcıl verilməlidir. Məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, bu halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyadı, adı və nəşr ili göstərildikdən sonra, mötərizə içərisində bir və ya iki rəqəmləri qeyd edilir. Məs.: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

11. Məqalədə ən sonda ədəbiyyat siyahısı verilməlidir. Ədəbiyyat siyahısında göstərilən hər bir istinad haqqında məlumat beynəlxalq elmi-tədqiqat üsuluna və AAK-ın tələblərinə uyğun olaraq, bu formatda verilməlidir: müəllifin soyadı və adı; nəşr ili (il); kitab; məqalə; simpozium və digərlərinin tam adı (əgər varsa, tərcümə edənin adı və soyadı); nəşr yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.

Publication guidelines for the Journal of Religious Studies

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers' anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and Azerbaijan Institute of Theology.
2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.
3. Author's name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.
4. The abstract and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.
5. Abstracts written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article.
6. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Top and bottom margins should be 2 cm.
7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).
8. The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1141, Ahmad Jamil 41A). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to journal@ait.edu.az.

10. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bunyadov 2007, 17-21).

If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).

11. Reference list should be written at the end of the article. It should be arranged in accordance with Higher Attestation Commission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated.

12. Articles should refer to scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years.

13. The total volume of the article should be 6-15 pages.

14. Articles should include introductions, conclusions and at least two chapters.

15. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

16. UOT and PACS numbers should be included.

As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.

Правила публикации в журнале «Религиозные исследования»

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиозные исследования» Азербайджанского института теологии (АИТ) выходит два раза в год. Членами редакции журнала являются влиятельные ученые, работающие в учебных заведениях Азербайджана, Турции, России, Ирана и Швейцарии. В рецензиях на статью сохраняется анонимность рецензентов. В журнале публикуются статьи многих ученых Азербайджана и зарубежных стран в сфере теологии, философии, психологии, социологии и других научных сферах.

Статьи, представленные для публикации в журнале «Религиозные исследования» должны:

1. Соответствовать требованиям, предъявляемым ВАК и АИТ к периодическим научным изданиям.

2. Быть новыми, не представленными ранее для публикации.

3. В начале представленной работы за названием статьи указывается имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. Резюме и ключевые слова предоставляются как минимум на 3 (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). Количество слов в резюме: 200-250. В каждом резюме указывается название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья, указываются до введения, а на других языках – после списка литературы.

5. Резюме к статье на различных языках должны по смыслу и структуре полностью соответствовать друг другу. В резюме в краткой форме предоставляется научное заключение, к которому пришел автор, новизна и практическая значимость работы и т.д.

6. Формат текста статьи «А4», размер шрифта «12», отступ сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, межстрочный интервал 1, шрифт «Times NewRoman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиозные исследования» принимает статью на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках.

8. Статья предоставляется в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом лица, имеющего ученую степень (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, ул. Ахмеда Джамиля

41А). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту journal@ait.edu.az.

10. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье после ссылок в скобке последовательно указываются инициалы автора, год издания статьи и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного и того же автора есть два или несколько статей, напечатанных в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издания, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

11. В конце статьи указывается список литературы. Информация по каждой ссылке в списке литературы предоставляется в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место издания; название издательства.

12. В статье необходимо дать ссылки на научные статьи, монографии и другие надежные источники последних 5-10 лет.

13. Общий объем статьи: 6-15 страниц.

14. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум 2 (два) подзаголовка.

15. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность фактов и другую информацию, указанную в статье.

16. В каждой статье указываются индексы UOT и коды типа PACS.

Журнал «Религиозные исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.

“Din Arařtırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları

Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Arařtırmaları” dergisi Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli akademik dergiler için belirlediđi ölçütler doğrultusunda ve uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azərbaycan, Türkiye, Rusya, İran ve İsviçre'de çalışan etkili bilim adamlarıdır. Makalelere ilişkin deđerlendirme raporları derginin hakem kurulu tarafından yapılmaktadır. Makaleyi deđerlendiren hakem kurulu üyelerinin isimleri Derginin yayın ilkeleri geređi gizli tutulur. Aİİ Din Arařtırmaları dergisinde ilahiyat, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlerce yazılan makaleler yayınlanmaktadır.

“Din Arařtırmaları” dergisinin makale yazım kuralları şöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makaleler Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayınlara ilişkin yönergesinde belirtilen ölçütler ve Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalışmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamış olması gerekir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıştığı kurum ve iletişim bilgisi (e-mail ve ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti ve anahtar kelimeleri (biri makalenin ve özetin yazıldığı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, Rus ve İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekir. Her üç dildeki özetde yazarın adı və soyadı açıkca belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldığı dildeki özet ve anahtar kelimeler makalenin giriş bölü-münden önce, yabancı dildeki özet ve anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu geređi aynı içerikte olmalı, konuya ilişkin arařtırmanın önemi ve yazarın arařtırma sonucu geldiđi sonuç ve iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkca belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçütlü harflerle, yukarıdan ve aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Arařtırmaları” Dergisi Azərbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye ilişkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editörlüye

(Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1141, Ahmed Cemil, 41A, Azerbaycan, Bakü) ulařtırılması gerekir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine (journal@ait.edu.az.) gönderilmesi icab eder.

10. Makalede konuya dair temel kaynaklara referansta bulunmak esastır. Makalede referansta bulunulan kaynaklar metin içinde parantez açılarak önce müellifin soyadı, sonra basım tarihi ve sayfa numarası belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007, s. 17-21).

Şayet, bir müellifin aynı tarihte basılmış iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda kaynaklar basım tarihinden sonra ikinci bir parantez içinde 1, 2 ve ya 3 diye belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007 (1), 31-36) veya (Bünyadov 2007 (2), 42-55).

11. Makalenin sonuna kaynakça eklenmelidir. Kaynakça uluslararası ölçütler esas alınarak ve AAK-ın kuralları ve şartları gereğince řu şekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eğer bir müellifin aynı tarihte iki ve daha fazla eseri basılmışsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve diğerslerinin tam adı (eğer varsa, çevirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldığı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya ilişkin son 5-10 yılın ilmi çalışmalarına (makale, kitab ve sempozyum bildirileri) ve temel kaynaklara referansta bulunulmalıdır.

13. Makale metninin toplam sayfa miktarı 6-15 sayfa civarında olması gerekmektedir.

14. Makale, ilmi arařtırmaların yazım ilkeleri ve uluslararası standartlar uyarınca özet, anahtar kelimeler, bir giriş, bir veya iki alt başlık, sonuç ve kaynakça kısmından oluşmalıdır.

15. Yazar makalenin niteliđi, bulgu ve önerilerin özgünlüğü, arařtırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından elde edilen verilerin orijinalliğini taahhüt etmeli ve bulguların diğersarařtırmaların bulguları ile uyumu veya farklılığını açık bir şekilde ortaya koymalı ve temellendirmelidir.

16. Her bir makalede UOT indeksler veya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.

"Din Arařtırmaları" dergisi, 2020 yılından itibaren, Azerbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tarafından felsefe ve psikoloji ile ilgili bilimsel makalelerin yayınlanması için önerilen süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.

