



“Azərbaycan dövləti öz tarixi keçmişinə, tarixi abidələrinə çox böyük diqqətlə yanaşır. Bizim bütün tarixi məscidlərimiz əsaslı şəkildə təmir olunub, bərpa edilib. Bizim qədim və müasir dini abidələrimiz bütün müsəlman aləminin sərvətidir”.

Heydər Əliyev

DÖVLƏT VƏ DİN

İCTİMAİ FİKİR TOPLUSU

№ 04 (45) İYUL-AVQUST 2016

REDAKSİYA HEYƏTİ:

Allahşükür Paşazadə Bəxtiyar Əliyev	Tarix elmləri doktoru, professor Psixologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Əli Əhmədov Əli Həsənov Fazil Mustafa Gövhər Baxşəliyeva	Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Tarix elmləri doktoru, professor Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Gülçöhrə Məmmədova İlham Məmmədzadə Mübariz Qurbanlı Nizami Cəfərov	Memarlıq doktoru, professor Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Tarix elmləri üzrə fəlsəfə doktoru Filologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Sabir Həsənlı Sakit Hüseynov Səlahəddin Xəlilov	İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Fəlsəfə elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Teymur Kərimli	Filologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın həqiqi üzvü
Urxan Ələkbərov	Biologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın həqiqi üzvü
Vasim Məmmədəliyev	Filologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın həqiqi üzvü
Yaqub Mahmudov	Tarix elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü

Redaktor: Sadiq Mirzəyev

İxtisas redaktor: Güney Namazova

Texniki redaktor: Oqtay Orucov

REDAKSİYANIN ÜNVANI:

AZ1001, Bakı şəhəri, Əhməd Cavad küçəsi, 12.

Telefon: (+99412) 492-65-23

Qeydiyyat № 1674 / Tiraj: 800 / www.scwra.gov.az

Toplunun "Rəsmi guşə"ində AzərTAc-ın materiallarından istifadə edilib.

Toplunun materiallarından istifadə edərkən istinad zəruridir.

Jurnal "Azərbaycan" nəşriyyatında çap olunub.

ISSN 2220-8542

BU SAYIMIZDA

RƏSMİ GUŞƏ

Azərbaycanda dini qurumlara maliyyə yardımı göstərilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı	5
M.İ.Yevdayevin “Şöhrət” ordeni ilə təltif edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı	6
Təzəpir məscidi kompleksinin ətraf ərazisinin abadlaşdırılması ilə əlaqədar tədbirlər haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı	7

GERÇƏKLİK

<i>Şölət Zeynalov</i> – Dinlərarası dialoq: multikulturalizmin məntiqi nəticəsi kimi	8
<i>Sakit Hüseyinov</i> – Multikulturalizm və tolerantlığın Azərbaycan modeli: sosial-fəlsəfi yanaşma	16

CƏMIYYƏT VƏ DİN

<i>Elsevər Səmədov</i> – Postsekulyar cəmiyyət və din	23
<i>İlqar İsmayilzadə</i> – Quranda dini plüralizm: doğruluq plüralizmi.....	30
<i>Rəşadət Əhmədov</i> – Elmi əsaslara zidd olduğu iddia edilən bəzi hədislərin izahı	41
<i>Rəhim Həsənov</i> – Din və etika: inamın cəmiyyətdə rolu	47

ŞƏXSİYYƏTLƏR

<i>Fuad Nurullayev</i> – Azərbaycanda Quranşünaslığın inkişafında akademik Vəsim Məmmədəliyevin rolu.....	55
<i>Sevinc Rəhnulla</i> – Əbdüssəlam Axundzadənin şeyxülislamlıq fəaliyyəti barədə	64
<i>Ülkər Məmmədova</i> – Zubeyrilər sülaləsi və Yəsar ailəsinə mənsub şairlər	71

TARİXƏ PƏNCƏRƏ

<i>Faiq Ələkbərov</i> – XX əsr Azərbaycan mühafizəkar mütəfəkkirlərinin irsində İslam dini və Qurani-Kərim	78
<i>Vüsal Zülfüqarov</i> – Orta əsr Ərəb Xilafətində elmə münasibətin sosial-fəlsəfi təhlili	88

ARAŞDIRMA

<i>Nizaməddin Əhmədov</i> – Nəsx problemi - tolerantlığın qarşısında dayanan sədd kimi	94
<i>Anar Ağalarzadə</i> – Lerik rayonunun son tunc-ilk dəmir dövrü qəbir abidələri və dəfn adətləri	105



www.scwra.gov.az
e-mail: redaksiya@scwra.gov.az

AZƏRBAYCANDA DİNİ QURUMLARA MALİYYƏ YARDIMI GÖSTƏRİLMƏSİ HAQQINDA AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI PREZİDENTİNİN

SƏRƏNCAMI

Müxtəlif millətlərin və konfessiyaların nümayəndələrinin tarix boyu sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşadığı Azərbaycanda multikulturalizm əsrlərdən bəri alternativ olmayan həyat tərzinə çevrilmişdir. Mövcud milli-mədəni rəngarənglik xalqların qarşılıqlı mənəvi zənginləşməsinə imkan yaratmaqla yanaşı, ölkəni beynəlxalq miqyasda çoxmillətli və çoxkonfessiyalı diyar kimi tanıtmışdır.

Toplanmış böyük təcrübənin davamı kimi həmin mədəni müxtəliflik mühiti respublikada təmsil olunan bütün dini icma və konfessiyaların birgə fəaliyyəti sayəsində bu gün də lazımcınca qorunur. Azərbaycan cəmiyyətində bərqərar olmuş yüksək tolerantlıq mühitinin gücləndirilməsi müstəqil dövlətçiliyin inkişafı baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 109-cu maddəsinin 32-ci bəndini rəhbər tutaraq, ölkədə mövcud dini konfessiyaların dəstəklənməsini və onların maddi durumunun daha da yaxşılaşdırılmasını təmin etmək məqsədi ilə qərara alıram:

1. Azərbaycanda dini qurumlara maliyyə yardımı göstərmək üçün Azərbaycan Respublikasının 2016-cı il dövlət büdcəsində nəzərdə tutulmuş Azərbaycan Respublikası Prezidentinin ehtiyat fondundan Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinə 1,0 (bir) milyon manat, Rus Pravoslav Kilsəsinin Bakı və Azərbaycan Yeparxiyası dini qurumuna 250,0 (iki yüz əlli) min manat, Bakı şəhəri Dağ yəhudiləri dini icmasına 250,0 (iki yüz əlli) min manat, Avropa yəhudilərinin Bakı dini icmasına 100,0 (yüz) min manat, Azərbaycan Respublikasında Katolik kilsəsinin Apostol Prefekturası dini qurumuna 100,0 (yüz) min manat və Azərbaycan Respublikasının Alban-Udi Xristian dini icmasına 100,0 (yüz) min manat ayrılınsın.

2. Azərbaycan Respublikasının Maliyyə Nazirliyi bu Sərəncamın 1-ci hissəsində göstərilən məbləğdə maliyyələşməni təmin etsin.

İlham Əliyev

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

Bakı şəhəri, 5 iyul 2016-cı il.

M.İ.YEVDAYEVİN “ŞÖHRƏT” ORDENİ İLƏ TƏLTİF EDİLMƏSİ HAQQINDA AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI PREZİDENTİNİN

SƏRƏNCAMI

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 109-cu maddəsinin 23-cü bəndini rəhbər tutaraq qərara alıram:

Azərbaycan Respublikasının ictimai həyatında səmərəli fəaliyyətinə görə Milix İlxananoviç Yevdayev “Şöhrət” ordeni ilə təltif edilsin.

İlham Əliyev

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

Bakı şəhəri, 25 iyul 2016-cı il.

TƏZƏPİR MƏSCİDİ KOMPLEKSİNİN ƏTRAF ƏRAZİSİNİN ABADLAŞDIRILMASI İLƏ ƏLAQƏDAR TƏDBİRLƏR HAQQINDA AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI PREZİDENTİNİN SƏRƏNCAMI

Xalqımızın mənəvi dəyərlərinə, tarixi-dini və mədəniyyət abidələrinə həssas münasibət müasir Azərbaycan Respublikasının dövlət siyasətinin mühüm prioritetlərindəndir. Son illərdə qədim dini abidələrin, ziyarətgahların bərpası ilə bağlı silsilə tədbirlər həyata keçirilmiş, dini-memarlıq incilərindən Bibiheybət və Əjdərbəy məscidləri, Şamaxı şəhərindəki Cümə məscidi Dövlət tarix-memarlıq abidəsi, Gəncə Dövlət Tarix-Mədəniyyət Qoruğu ərazisində yerləşən “İmamzadə” kompleksi yenidən qurulmuş, Bakı şəhərində “Heydər Məscidi” kompleksi inşa edilmişdir. Ölkə müsəlmanlarının başlıca ibadət mərkəzi olan Təzəpir məscidində dövlətin dəstəyi ilə əsaslı yenidənqurma işləri aparılmışdır.

Bununla yanaşı, XX əsrin əvvəllərində Bakı şəhərinin mərkəzi hissəsində, əhalinin sıx məskunlaşdığı ərazidə inşa edilmiş Təzəpir məscidi ətrafındakı yol infrastrukturunun hazırda köhnəlməsi və bir çox tikililərin qəzalılığı vəziyyətə düşməsi nəticəsində məscid yaxınlığında nəqliyyat vasitələrinin və piyadaların normal hərəkəti məhdudlaşmışdır ki, bu da yerli sakinlərin narahatlığına səbəb olmuş, dindarlar tərəfindən məbədin istifadəsini və ölkəmizin qonaqlarının həmin abidəni ziyarət etməsini xeyli çətinləşdirmişdir.

Təzəpir məscidinin Azərbaycanın və ümumən Qafqazın mühüm dini mərkəzlərindən biri olduğunu nəzərə alaraq, Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 109-cu maddəsinin 32-ci bəndini rəhbər tutaraq qərara alıram:

1. Azərbaycan Respublikasının 2016-cı il dövlət büdcəsində nəzərdə tutulmuş Azərbaycan Respublikası Prezidentinin ehtiyat fondundan Təzəpir məscidi kompleksinin ətrafındakı yol-nəqliyyat infrastrukturunun yenidən qurulması, ərazisinin abadlaşdırılması, məscidi ziyarət edənlər üçün parklama imkanlarının yaradılması işlərinin həyata keçirilməsi üçün “Azəravtoyol” Açıq Səhmdar Cəmiyyətinə ilkin olaraq 5,0 (beş) milyon manat ayrılınsın.

2. Azərbaycan Respublikasının Maliyyə Nazirliyi bu Sərəncamın 1-ci hissəsində göstərilən məbləğdə maliyyələşməni təmin etsin.

İlham Əliyev

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

Bakı şəhəri, 5 avqust 2016-cı il.

DİNLƏRARASI DİALOQ: MULTİKULTURALİZMİN MƏNTİQİ NƏTİCƏSİ KİMİ

*Şölet ZEYNALOV,
AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun
Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi
problemləri şöbəsinin elmi işçisi,
sholet@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: *dialog, tolerantlıq, din, multikulturalizm, sivilizasiya, vahdət.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *диалог, толерантность, религия,*

мультикультурализм, цивилизация, единство.

KEY WORDS: *dialog, tolerance, religion, multiculturalism, civilization, unit.*

Müasir dünyada baş verən qlobal proseslərin ən aktual aspektlərindən birini dinlərarası münasibətlər təşkil edir. Müxtəlif ideologiyalara, mədəniyyətlərarası münasibətlərə, siyasi-iqtisadi və sosial sahələrə, milli-mənəvi dəyərlərə, ən başlıcası isə dünya dövlətlərinin strategiyalarına dinlərin təsirini qeyd etmək olduqca vacibdir.

Bəşəriyyət hazırda böhranlı bir dövrə qədəm qoymuşdur. Bu böhranların baş verməsində mənəvi cəhətdən məsuliyyət daşıyan humanistik-mənəvi aspektlərdən biri, bəlkə də, ən birincisi dinlər hesab oluna bilər. Tarixən olduğu kimi, bu gün də dinlər ictimai şüurda müxtəlif sivilizasiyaların ən əsas sütunu, nəhəng elementi, tarixi varisliyin başlıca postulatı, aparıcı qüvvəsi kimi xarakterizə edilməkdədir (M.Eliada, T.Parsons, S.Hantinqton, A.Toynbi, E.Renan, C.Əfqani, M.Lari və b.). Başqa sözlə, nə qədər paradoksal olsa da, elmi-texniki tərəqqi əsri kimi xarakterizə edilən müasir dövrdə artıq belə bir tendensiya baş verməkdədir: Şərq deyərəkən – İslam, Qərb deyərəkən – Xristianlıq, hətta öz ilahi mahiyyətindən, məzmunundan və missiyasından fərqli bir din, inanc və etiqad vasitəsi kimi deyil, siyasi-ideoloji bölgünün təlqin edildiyi “müstəsna” kimi xatırlanır, təbliğ edilir. Ən problemli cəhətlərdən biri də odur ki, bu bölgüdə müasir insanın istəyi, arzusu, niyyəti, hətta inam və inancı, daxili ekzistensiyası, fərd olaraq mövqeyi nəzərə alınmadan, hər biri dünyada bu gerçəkliyin (bölgünün) aktiv və ya passiv iştirakçısı kimi bu qütblərdən birini təmsil etməyə, böhranın “oyunçusu” olmağa məhkumdur. Düzdür, bu bölgünü tarixən alimlər, filosof və mütəfəkkirlər birmənalı şəkildə deyil, müxtəlif cür təfsir etmişlər. Bir faktı qeyd edək ki, bu tarixi “mədəni-məcburi” bölgülərə yanaşmada öz orijinallığını qoruyan alman filosofu O.Şpenqler bütövlükdə dünya tarixini bir tam kimi qəbul etməsə də, bu bölgünün “mədəniyyətlərin və təbiətin ruhuna” müvafiq hesab edilməli olduğunu bildirmişdir. Onun mövqeyinə görə, “bu mədəniyyətlərin hamısı müxtəlif zaman koordinatlarında bir-birinə paralel olan eyni mərhələlərdən keçir” [1, s. 31]. Başqa sözlə, bu problematika nəzəri fikrin, fəlsəfənin, o cümlədən qneseologiyanın dərin və son dərəcə ziddiyyətli araşdırma predmetidir. Yaxud

“mədəni-məcburi” Şərqi-Qərbi bölgüsünün fəlsəfi, dini-fəlsəfi, sosioloji, sosial-psixoloji və s. aspektdən araşdırılması daima tədqiqat üçün açıqdır, daima tədqiqata ehtiyacı vardır.

Müasir dünyada baş verən hadisələrin ümumi dinamikası bizə belə bir fikri deməyə əsas verir: böhran tək-cə dinlərarası münasibətlərlə məhdudlaşdırıla bilməsə də, bu proseslərin bütövlükdə ziddiyyətli dinamikası məhz dünya dinlərinin qarşılıqlı münasibətlərinin orbitindən kənarında deyildir. Məsələn, erməni terrorçularının Azərbaycan ərazisini işğal etmələrinə və Xocalı soyqırımını törətmələrinə baxmayaraq, yalnız Xristian dininin “təmsilçiləri” (əslində isə ermənilər tarix boyu Xristianlığın nüfuzuna böyük zərbələr vurmuşlar. Zori Balayanın Xocalı qətlindən sonra kilsədə Tanrıya müraciətini xatırlayın) olduqlarından daima Qərbi dairələri tərəfindən müdafiə edirlər. Əgər bu qətləmi azərbaycanlılar və ya hansısa başqa bir müsəlman xalqı törətsəydi, mənzərə tamamilə fərqli olardı. Yaxud bir çox mütəxəssislər təəssüf ki, Şərqi-Qərbi münasibətlərini coğrafi, mədəni-humanistik baxımdan deyil, hələ də Xristian-İslam kontekstində dərk edirlər.

İlk növbədə vurğulamalıyıq ki, dünyada böhranlı vəziyyətin tüğyan etməsinə baxmayaraq, proseslərin istiqaməti vahid bir sivilizasiyanın formalaşması məsələsini aktuallaşdırmaqdadır. Bu obyektiv tələbatı həyata keçirməyə cəhd göstərən ölkələr vardır; onlar insanların “total özgüləşmələrə”, “texnologizməyə” məcbur edildiyi dövrdə dinlər, sivilizasiyalar və mədəniyyətlər arasında körpü yaratmağa səy göstərməklə dialoq və əməkdaşlıq tərəfdarı kimi çıxış edirlər. Bu mövqeni sərgiləyən və irəli aparən ölkələr arasında Azərbaycanın adı birincilər sırasında çəkilməkdədir.

Təəssüf ki, dünyada ziddiyyətlərin, toqquşmaların qarşısını almaq elə də asan deyil. Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, müasir sivilizasiyanın paradokslarından biri odur ki, “xarici müdaxilə nəticəsində Yaxın Şərqi-Qərbi artıq qaçqın, köçkün vəziyyətinə düşmüş yüz minlərlə insan Avropaya pənah gətirir” [2]. Qeyd edək ki, keçən əsrin sonunda Ermənistan ordusu və terrorçu dəstələri Azərbaycan Respublikasının 20 faizdən çox ərazilərini işğal etdikdə həm beynəlxalq təşkilatlar, həm də dünya ictimaiyyəti bu müdaxiləyə etinasızlıq göstərdiyi üçün sonradan Yaxın Şərqi-Qərbi və ümumiyyətlə, dünyada silsilə terrorlar, müharibələr başlandı. Bu isə bütövlükdə XXI əsrin fəlakəti kimi xarakterizə edilə bilər.

Bütün bu ziddiyyətlər və ifrat qarşıdurmalar qlobal anlamda cəmiyyətlər, dövlətlər, sivilizasiyalar və dinlər arasında qarşılıqlı dialoqların aparılmasını zəruri edir. Lakin əsas problem bundan ibarətdir ki, nəzəriyyəçilər və qurucu təfəkkürə əsaslanan tərəflər dialoqun müxtəlif meyarlar və metodlarla aparılmasının zəruriliyini qəbul etsələr də, prosesin dəqiq mexanizmini, bütün tərəfləri razı salacaq ideal nəzəri-praktik konstruksiyasını “kəşf edə” bilməmişlər. Bu da daima yeni-yeni “dialoq” konsepsiyalarının ortaya qoyulmasını zərurətə çevirməklə yanaşı, mübahisələri də aktuallaşdırır. Öz növbəsində, bu hal mədəni mövcudluq baxımından ziddiyyətli görünsə də, dünyada “ideal mədəniyyət” formulunun yoxluğu kontekstində təbii hesab olunmalıdır. Bütün qlobal ziddiyyətlər və böhranlara baxmayaraq, qlobal zəka anlayır ki, bütövlükdə dəyərlər sistemi yalnız insanın yaşaması, xoşbəxtliyi və yaratması üçündür. Yaxud konsensusun əldə edilməsi üçün daima müxtəlif tərəflərin, hətta monoloji və polemik “təhdidlərinə” dözmək, liberallıq və tolerantlıq göstərmək qarşı tərəfdə anlaşmaya, həqiqi dialoqa doğru dönüş yarada bilər. Bunun üçünsə,

hər şeydən öncə, tərəflər arasında həssas və relyativ olsa belə, dialoq vacib şərtidir. Başqa sözlə, “dialoq” həm idrakda, həm də tarixi-sivilizasion inkişafda təcəssüm olunan bir anlayış kimi daim yeni situasiyalar formalaşdırdığından, yeni anlaşma formulları meydana gətirdiyindən, kiminsə “ən üstün bir mədəniyyəti”, əzəmətli hegemon sivilizasiyanı (Qərbi) təmsil iddiası ilə bütövlükdə dialoqdan, o cümlədən dinlərarası dialoqdan imtina etməsi problemdən çıxış yolu sayıla bilməz.

Bəs dinlərarası dialoq nədir? “Dialoq” anlayışının müxtəlif aspektlərdə, həmçinin dini sahədə məna tutumunun nədən ibarət olduğu bu gün mütəxəssislər tərəfindən qismən oxşar, qismən fərqli kontekstdən dəyərləndirilsə də, onların əksəriyyətinin tədqiqatlarında dialoq prosesinin “ünsiyyət”, “anlayış”, “qarşılıqlı fikir mübadiləsi” kimi anlayışları özündə ehtiva etdiyini vurğuladıqlarını görürük. Misirli mütəfəkkir Məhəmməd Xəlifə Həsən bütövlükdə “dialoq” anlayışına qiymət verərkən dini, mədəni və müxtəlif formatlı dialoqları ünsiyyətin eyni forması kimi nəzərdən keçirərək yazır: “Dialoq ünsiyyətin bir növüdür, dini və mədəni dialoq eyniadlı ünsiyyət formalarıdır” [3, s. 10]. Dini sahədə dialoq dedikdə isə, “... hər hansı bir dinə mənsub müxtəlif qrupların, həm də fərqli dinlərə mənsub insanların inanc və düşüncələrini bir-birlərinə məcburi, yaxud qeyri-etik yollarla qəbul etdirməyə çalışmadan ortaq məsələlər ətrafında tolerant şəraitdə danışıq, müzakirə edə bilməsi və əməkdaşlıq qura bilməsi” nəzərdə tutulur [4, s. 14]. Bir çox mütəxəssisin fikrincə, dialoq həm də “təlim-təhsildə bəzi İslam elmlərinin tədrisi vasitəsi, bilik və informasiyanın toplanma metodu kimi” [3, s. 6] müsbət bir proses rolunda və dindaxili münasibətlərin həllində vacib amil formatında çıxış edir. Qərb mütəfəkkiri Çarlz Kimbel isə dialoqu “sözlü ünsiyyət və ya mükəllimə” hadisəsi kimi xarakterizə edir və daha sonra yazır: “Dialoq təkcə fikir mübadiləsi deyildir. O, əsasən hansısa bir görüşün, mövqə və açıqlamanın ifadəsidir. Dialoq ünsiyyət vasitəsidir. İdeal mənada fikir mübadiləsi təkcə ünsiyyət proseslərində, fəhm və inkişafda deyil, həm də mənəvi tərəqqidə mövcuddur” [3, s. 11]. Əslində, “dialoq İslama dəvət işində rəasional vasitə olub, bu dinin ağılabatanlığına (rəasionalığına) əsaslanır” [3, s. 11].

Hazırda qloballaşma şəraitində müxtəlif dinlərin dialoqundan danışırkən hər şeydən əvvəl, dinlərin öz daxilində onları təmsil edən məzhəblərin, cərəyanların, sektaların dialoqundan bəhs etmək daha məntiqli olardı. Əlbəttə, etiraf olunmalıdır ki, “bizim dövrümüzdə artıq söhbət yaponları xristianlaşdırmaqdan, yaxud avropalıları buddaçılara və daoçulara çevirməkdən getmir. Bizim borcumuz və arzumuz hər hansı bir etiqada müraciət etməməklə, mümkün qədər böyük və geniş açıqlığa nail olmaqdır” [5, s. 217]. Çünki müasir proseslərə fəlsəfi-hüquqi anlamda yanaşarkən aydın olur ki, dinlərin ümumdünya və ya regional şəraitdə, daha doğrusu, qlobal mənada dialoqunu təmin etmək üçün əvvəlcə onları öz daxilində dialoqa hazırlamaq, öz aralarında struktur olaraq razılaşmalara gəlməsini təmin etmək vacib şərtidir (Bu anlamda Azərbaycan modelinin tərkibi kimi çıxış edən dinlərarası dialoqun dini-fəlsəfi aspektləri müasir dünya üçün daha aktualdır). Hazırda dünyada gedən qlobal proseslərin dinamikası bizə onu deməyə əsas verir ki, öz daxilində hər hansı müzakirələrə, dözümlülüyə, dinamik proseslərə açıq olmayan, başqalarının mədəniyyətlərinə, inanc və etiqadlarına münasibətdə öz dəyərlərini, inamlarını daha üstün tutanlar həmişə dialoq nəticəsində hansısa zərəmə, itkiyə uğrayacaqlarını qabartmaqla dialoqu bütövlükdə inkar etməyə cəhd göstərirlər. Yaxud,

onlar başqaları ilə hər hansı formada təmaslarında, həqiqətən, din adına “əndişələrini... ortaya qoyur” [4, s. 13], dialoq, yaxud əməkdaşlıqda yalnız özlərinin “ilahi həqiqəti” təmsil etdiklərini bu və ya digər şəkildə sübut etməyə çalışırlar. Fikrimizcə, Bu hal dini dünyagörüşlərin bir problemi kimi dəyərləndirilmək əvəzinə, ya qəsdən, ya da bilməyərək bütövlükdə dinə şamil edilir. Hər halda biz bu gün Qərbdə İslam dininə yanaşmalarda bu faktı və bütövlükdə, ikili standartların mövcudluğunu obyektiv olaraq qeyd etmək məcburiyyətindəyik.

Diqqətə çatdırılmalı başqa bir məqam isə hazırkı qloballaşma və multikulturalizm şəraitində “bütövlükdə dialoqun İslam dini baxımdan “təbliğ”, Xristianlıq nöqtə-nəzərindən isə “missionerlik” fəaliyyəti...” kimi qiymətləndirilməsi, paralel olaraq “hər kəsi öz mövqeyində qəbul edərək” [4, s. 16] dialoqların aparılması birmənalı qəbul edilə bilməyəcək hadisələrdəndir. Belə ki, öz məqsədlərini müxtəlif radikal, məkrli üsullarla, yaxud “yumşaq güc” formasında və ya başqalarına qarşı dözümsüzlük və terrorizm vasitəsilə həyata keçirməyə çalışan kimlərisə “öz mövqeyində qəbul edərək” [4, s. 16] ikili standartlar çərçivəsində dialoq qurmaq, fikrimizcə, qeyri-mümkün proses kimi dəyərləndirilməlidir. Həmçinin dialoq anlayışı zor tətbiqini inkar etdiyindən hər hansı məzhəb, cərəyan və dini qurum kimi çıxış edənlərin qeyri-müəyyənliyi, anlaşılmazlığı deyil, ümumbəşəri anlayışları, humanizmi, qarşılıqlı hörmət, sevgi və hüququ prioritet tutduqlarını nümayiş etdirmələri vacib şərtidir. Çünki dinlərin əsl mahiyyəti özündə universallığı, birgəyaşayışı birləşdirdiyindən, cəsarətlə deyə bilərik ki, hansısa dinin öz mənsubları tərəfindən “özəlləşdirmə” cəhdi, əslində, həmin dinlərin ən ali prinsiplərindən biri olan “universiumdan” imtina kimi qiymətləndirilə bilər.

Alman filosofu K.Yaspersin izah etdiyi kimi, “tarix varlığın açılması prosesidirsə, tarixdə həqiqət həmişə var və heç vaxt yoxdur, o, həmişə hərəkətdədir və qəti şəkildə ona sahib çıxıldığı zənn edildiyi kimi, itirilir” [6, s. 696]. Başqa sözlə desək, bütün ziddiyyətlərə baxmayaraq, dinlər bütövlükdə tarixin həm ayrılmaz atributu, həm də onun daxili hərəkətverici qüvvəsidir. Yaxud dünya tarixindən, lokal sivilizasiyalardan, onların mahiyyətindən dinləri ayırısaq, tarix qeyri-müəyyənliyi, yarımçıq bir mənasızlığı, mükəmməl olmayan bir formanı ifadə edir. Başqa sözlə, bütövlükdə fəlsəfi dünyagörüşü üçün insan, dünya, kosmos və kosmoqonik mahiyyət nədirsə, din də ona bənzər və ya ona alternativ, yaxud ondan üstün həqiqət anlamında dinə tapınanlar üçün fenomen hesab oluna bilər. Yaxud iddia etmək olar ki, “tarixdəki həyatımız eyni zamanda hər ikisidir; xidmət edərək bizdən sonra gələnlərin həyatını əsaslandırın həyat və bizi azad edən transendensiyaya yönəlmiş, tarixi kəsib keçən indiki həyat” [6, s. 696]. Əlbəttə, biz bu mülahizəni irəli sürərkən din ilə fəlsəfəni eyniləşdirmək və ya bir müstəvidə çuğlaşdırmaq fikrindən tamamilə uzağıq; ancaq o da qeyd edilməlidir ki, elm adamı və ya filosof üçün dünya nədirsə, həqiqi din və iman adamı üçün də din onlardan daha üstün fundamental anlayışdır. Bu anlamda müasir dünyada hər kəsin “öz üstün həqiqəti” başqalarına və ətrafa aqressiya və qorxu yaratmırsa, multikultural mühitə hörmətlə yanaşılırsa, onları dünyada baş verən bu və ya başqa pozitiv tendensiyalardan ayırmaq və ya diskriminasiya etmək doğru olmazdı.

Qeyd edək ki, əslində ifrat təəssübkeşlərdən fərqli olaraq, monoteist dinlərdəki hökmlər, yaxud “üstün həqiqətlər” zaman və məkan konteksti də nəzərə alınmaqla

dərk edilə bildiyindən, bu dinlər bir-birinin düşməni kimi deyil, dialektik anlamda “tarixi həqiqətin hərəkətdə” olan forması kimi qavranıla bilər. Monoteist dinlərin sonuncusu İslam özündən əvvəlki hər iki səmavi dini, o cümlədən Zərdüştiliyi heç də digər səmavi dinlərin bir çox müasir, qərəzli Qərb “müdafiəçiləri” kimi, metafizik anlamda deyil, dialektik şəkildə inkar etdiyindən, burada dialoq və ya istənilən təmasın, qarşılıqlı münasibətin baş tutması bütün tərəflər üçün yalnız fayda verən hal kimi tövsiyə olunmaqdadır. Həmçinin müsəlmanların müqəddəs kitabı Qurani-Kərimdə Kitab əhlinin “kafir” anlayışına sinonim təşkil etmədiyini də buraya əlavə etsək, mahiyyətə həmin dinləri ortaq, eyni bir mənbədən gəlmiş, həmçinin tarixi-dialektik, yəni varislik və səmavi olduqlarını təsdiqləmiş bir proses kimi qəbul etmək daha məntiqli olardı.

Tarixi həqiqətlər araşdırıldıqda orada istər pozitiv, istərsə də neqativ proseslər dini və ya elmi kontekstdən analiz edilərkən tarixi varislik hər hansı bir məqsədli təmayüllərə uğradılırsa, burada, real tarixi faktların itirilməsindən bəhs etmək tamamilə haqlı narahatlıqdır. İngilis şərqşünası Bernard Luisin fikrincə, İslamın ilk illərində “xristianlar və müsəlmanlar hətta bir-birini kafir adlandıranda belə hər biri opponentinin nəyi nəzərdə tutduğunu başa düşürdü. Çünki onlar təxminən eyni şeyi nəzərdə tuturdular. Bununla da, onların dərin oxşarlıqları ortaya çıxırdı” [7, s. 17]. Bu anlamda biz səmavi dinlərin, o cümlədən digər dünya dinlərinin məzmununun nədən ibarət olduğunu qavramaq, anlamaq, onu “predmet” olaraq əxz etmək istəsək, orada bəşəri “tarixdə həqiqət”lərin, yaxud kosmoqonik olaraq oxşar həqiqətlərin bir-birini bir çox aspektlərdə inkar deyil, təsdiq etdiyini görürük. Bu isə hər bir səmavi dinin digəri üçün, hər bir müqəddəs kitabın digər mənsuqları üçün bəşəri “tarixdə həqiqət” kimi dərk edilməsini, dəyər verilməsini şərtləndirməklə, onların dialoqa girməsini mümkün etməklə yanaşı, bu dialoq zamanı qarşılıqlı faydalılıq prinsiplərini aktuallaşdırır. Bu kontekstdən yanaşdıqda İslam dininin öz ilahi həqiqətlərində digər səmavi dinlərə qarşı düşmən mövqeyi tutmadığı onun müqəddəs kitabı Quranda daha aydın, hər bir müsəlmanın və Kitab əhlinin sadə dildə anlayacağı şəkildə təsbit olunmuşdur. “Ənkəbut” (Hörümçək) surəsinin 46-cı ayəsində deyilir: **“Kitab əhlinin zülm edənləri istisna olmaqla, onlarla ən gözəl tərzdə mücadilə edin! Və (onlarla söhbət etdikdə) belə deyin: “Biz həm özümüzə nazil olana (Qurana), həm də sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız ona təslim olanlarıq!”** [8].

Bir çox qərəzli ideoloqların, o cümlədən Qərb dünyasının müasir siyasi-ideoloji kursunun müəyyənləşdirilməsində “sivilizasiyaların toqquşması” nəzəriyyəsi ilə çıxış edən S.Hantinqton kimi tanınmış politoloqların sivilizasiyaların və dinlərin toqquşmasını zərurət və müasirliyin aktuallığı kimi təqdim etmələrinə baxmayaraq, İslam dini özündən əvvəlki təktanlıq dinləri qərəz üzərində deyil, dialektik şəkildə inkar etmişdir. Qurana görə, dünyada yaşayan bütün insanlar üç əsas kateqoriyaya bölünürlər. Bunlar müsəlmanlar, kafirlər/müşriklər (Allaha şəriq qoşanlar) və Kitab əhlidir. Bölgünün belə olmasında ilahi bir məqsədin olduğu bildirilərək deyilir: **“...Kim istəyir inansın, kim də istəyir inanmasın (kafir olsun)...”** [8, Kəhf, 29]. Çünki İslama görə, **“dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur...”** [8, Bəqərə, 256]. Bir çox ideoloqların, qərəzli mütəxəssislərin İslam dini və müsəlman mədəniyyəti daşıyıcılarının əleyhinə ifadə etdikləri fikirlərin tam əksinə, İslam öz ilahi həqiqətlərində dünyada mövcud olan müxtəlifliyə və Kitab əhlinə

tarixən öz hökmlərinin kontekstində hörmətlə yanaşmış, onları heç zaman məcburetmələrə, dinlərindən imtinaya məruz qoymamış, digər dinlərin öz həqiqətlərinə sadıqlığını öz təfəkkür tərzinə uyğun qəbul etmişdir. Başqa sözlə, həqiqətən də, İslamda “başqa dində olan”la “kafir” anlayışı sinonim və eyniyyət təşkil etmir, çünki “müsəlmanların fikrincə, xristianlar və yəhudilər tanrını öz üsulları ilə sevmək kimi ayrılmaz hüquqa malikdirlər, onlara İslamı zorla qəbul etdirmək olmaz” [9, s. 17]. Məcburiyyətin olmadığı dünyada isə müxtəlif formada dialoqların, o cümlədən dinlərarası dialoqun baş tutması tamamilə normal platforma hesab olunmalıdır. Ayələrdən də göründüyü kimi, Qurana görə, hər hansı insanın istənilən dini seçməsi mütləq şəkildə, məcburi şərtlərlə deyil, tam azad və seçmək ixtiyarı ilə təsbit olunmuşdur. Seçimdə məcburiyyətin olmaması, yaxud onun seçilməsində heç bir təsirin, zorakılığın, məcburetmənin baş verməməsi, hər bir din tərəfdarının tolerantlıq baxışından doğan hadisə kimi qiymətləndirilməlidir. Başqa sözlə, Quran təfəkkürə azad düşüncəni, terminoloji anlamda ifadə etsək, tolerant təfəkkürə açıqlığını, üstünlüyünü nümayiş etdirməklə, əxlaq və hüquq normalarına, etik prinsiplərə inanaraq, hər hansı dinə daxilolmalarda məcburiyyətin tərəfdarı olmadığını ortaya qoyur. Quranda həm müxtəlif dinlərarası münasibətlərin, həm də bir din daxilindəki məzhəblərin mövcudluğunu ifadə edən onlarla ayədə dünyanın eyniyyətdə deyil, müxtəliflikdə daha xeyirli olduğu vurğulanmışdır. Məsələn, “...Sizin hər biriniz üçün bir şəriət və bir yol təyin etdik. Əgər Allah istəsəydi, sizi (eyni şəriətə tabe) vahid bir ümmət edərdi. Lakin bu (müxtəliflik) Allahın verdikləri ilə sizi imtahan etməsi üçündür. Elə isə yaxşı işlər görməkdə bir-birinizi ötməyə çalışın...” [8, Maidə, 48]. Yaxud “Hud” surəsinin 118-ci ayəsində deyildiyi kimi: “Əgər Rəbbin, istəsəydi bütün insanları (eyni dində olan) tək bir ümmət edərdi...” [8]. Bu anlamda qeyd etməliyik ki, özündən əvvəlki dinləri dialektik şəkildə inkar edən “İslama görə, insanların bir-birini tanımaları üçün Allah onları müxtəlif xalqlara və qəbilələrə bölmüşdür. Bütövlükdə İslamda beynəlxalq ictimaiyyətin mövcudluğu təqdir edilmiş məqamlardandır” [10, s. 22].

Deməli, biz bu kontekstdən yanaşarkən, “bütövlükdə İslama görə, beynəlxalq ictimaiyyətin mövcudluğunu və təqdirini” [10, s. 22] vurğulamaqla yanaşı, Quranın bu müxtəlifliyin, multikultural şəraitdə dialoqların əleyhinə olmadığını, əksinə, onun tərəfdarı kimi, mahiyyət etibarilə tolerantlığı və multikulturalizmi təbliğ etdiyini görürük. Odur ki, müxtəlif dini konfessiyalar və təsisatlar başqalarının hüquqlarına, inamlarına, dəyərlərinə və hətta ənənələrinin özəlliklərinə hörmətlə yanaşmalı, mübadilələrə açıqlıqlarını qorumalı və başqasının da onlar kimi olduğunu dərk etməyə cəhd göstərməlidirlər. Yaxud Konfutsinin təbirincə desək, onlar anlamalıdırlar ki, “həqiqət birdir, ona gedən yollarsa müxtəlif”. Çünki real inteqrasiya proseslərinin qlobal mahiyyət aldığı müasir şəraitdə sülhə, multikulturalizmə, tolerantlığa, sekulyarlaşmağa açıq olmayan istənilən cəmiyyət geniş anlamda özünüifadə platformasında dialoqa hazır olmadığından, müxtəlif “inkar” bəhanələri və ziddiyyətlər arzulanan dialoqun perspektivliyini şübhə altına ala bilər.

Problem ondadır ki, proseslər zamanı hansısa təmsilçi bir çox hallarda onu sübut etməyə çalışır ki, onların inandıqları “həqiqət” bütün digər həqiqətlərin ən üstünü və ən müqəddəsidir. Bu anlamda bəhs edilən problematika son dərəcə mürəkkəb olmaqla yanaşı, bir o qədər incə və həssasdır. Bütövlükdə dinə yanaşmada dünyada bir mərkəzdən vahid idarə üsulu olmadığından, onu təmsil edən məzhəb və təriqətlərin istənilən an dialoqlara

əngəl törədəcəklərini, yaxud öz özək təşkilatlarını yaradaraq dialoqlar əleyhinə çıxışlar edəcəklərini də nəzərə almaq doğru olardı. Ancaq bu heç də dinlərarası dialoqun, dinlərin biri-birini inkarı və mümkünsüzlüyü anlamına gəlməməlidir. Çünki dinlərin mahiyyəti, daxili strukturu elə müxtəlif, eyni zamanda da oxşar elementlərdən təşkil olunmuşdur ki, burada bir-birini həm tamamlayan, həm də inkar edən aspektlərin mövcudluğu bəzən onun özünü tam ifadə etməsinə əngəl kimi görüntü də yarada bilər.

Həqiqətən də etiraf etməliyik ki, istər siyasi, istər iqtisadi-sosial, istər elmi, istər fəlsəfi, istərsə də bizim araşdırmanın əsl qayəsini təşkil edən dini anlamda müasir insan sivilizasiyasında böyük alman filosofu K.Yaspersin də qeyd etdiyi kimi, “aydın dərrakə və xoş məram olsa, dünyaya düzgün quruluş vermək mümkündür; həqiqət yalnız xeyirli, arzulanan nəticələrə malik ola bilər” [6, s. 691]. Bu anlamda ümumbəşəri prinsipləri və birgə mövcudluq anlayışını əldə rəhbər tutan Azərbaycan dövlətinin rəhbərliyi məhz “aydın dərrakə və xoş mərama” söykənərək, nizamı pozulmaqda olan müasir dünyaya ideya və praktika olaraq Azərbaycanın multikulturalizm modelini təqdim etməklə “düzgün quruluş verməyə” tarixi cəhd göstərməkdədir. Ümidverici məqamlardan biri odur ki, artıq bu “tarixi çağırışa” dünya ictimaiyyətindən müsbət reaksiyalar da gəlməyə başlamışdır. Bu anlamda dünyaya təqdim edilən Azərbaycanın multikulturalizm modelinin dini, mədəni və fəlsəfi aspektdən tədqiq olunması, ölkəmizdə tətbiq olunan dövlət-din modelinin uğurları bir paradigma kimi nəinki region, o cümlədən həm Şərqi, həm də Qərbi üçün aktual hesab edilməlidir. Bu məsələ ilə əlaqədar Azərbaycan hökuməti çox ciddi tədbirlərin görülməsini zəruri sayır. Prezident İlham Əliyevin 2016-cı ili “Multikulturalizm ili” elan etməsi onu deməyə əsas verir ki, Azərbaycan Respublikası multikulturalizm prosesinin dərinləşməsində, onun ruhlara hakim olmasında maraqlıdır, həm də bütün dünyaya sübut etməyə çalışır ki, dialoq multikulturalizmin məntiqi nəticəsidir, gec-tez bu proses qloballaşma prosesinin fundamental prinsipinə çevriləcəkdir. Zamanın oxu artıq buna istiqamətlənmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. История современной зарубежной философии: компаративистический подход. Спб.: 1997, 480 с.
2. Azərbaycan qəzeti. 12 Yanvar 2016-cı il.
3. Məhəmməd Xəlifə Həsən. Dialoq mədəniyyəti və metodologiyası (tərcümə edən və redaktor: Elvüsal Məmmədov). Bakı: CBS, 2011, 228 s.
4. Kurucan Ahmet. İslamda dialoq və tolerantlıq (tərcümə edən: Q.Ocaqlı). Xəzər Nəşriyyatı, 2008, 122 s.
5. Восток-Запад: исследование, переводы, публикации, Москва: Наука, 1982, 293с.
6. K. Yaspers. Tarixin mənası və təyinatı. Bakı: Zəkioglu nəşriyyatı, 2008, 764 s.
7. Бернад Л. Ислам и Запад. Москва: Библио-богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2003, 317с.
8. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.Məmmədəliyev). Bakı: Qismət, 2008, 712 s.
9. Шевченко А.Г. Ислам и христианство: исторический опыт и перспективы сотрудничества. Москва: Наука, 2004, 424 с.
10. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. Москва: Междунар. отношения, 2003, 568 с.

Шолят Зейналов

**МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ
КАК РЕЗУЛЬТАТ ЛОГИЧЕСКОГО ВЫВОДА**

РЕЗЮМЕ

В данной статье автор затронул проблему межрелигиозного диалога, которая представляет собой глобальную проблему современного мира, и попытался проанализировать ее в аспекте религиозно-философской проблематики, с учетом теоретических положений мультикультуральных ценностей. Согласно автору, для преодоления таких мировых проблем, как терроризм, расизм, межрелигиозный и межконфессиональный конфликт, необходимо противопоставить такие контрастные им понятия, как гуманизм, общечеловеческие ценности, единство. Вследствие этого автор обращается к таким понятиям, как толерантность, гуманизм, единство и мультикультурализм, которые играют существенную роль в «Азербайджанской модели», и представляет их в качестве активного начала в процессе религиозного, культурного и цивилизационного диалога.

Sholat Zeynalov

**INTERRELIGIOUS DIALOG:
MULTICULTURALISM AS A RESULT OF INFERENCE**

SUMMARY

In this article, the author raised the issue of interreligious dialogue, which is a global problem of the modern world, and tried to analyze it in the aspect of religious and philosophical perspective, taking into account the theoretical positions of multicultural values. According to the author, to overcome such global problems as terrorism, racism, interreligious and interconfessional conflict, it is necessary to oppose such contrasting them concepts like humanism, human values, unity. Consequently, the author refers to concepts such as tolerance, humanity, unity and multiculturalism, which play a significant role in the «model of Azerbaijan», and presents them as the active commencement in the religious, cultural and civilizational dialog.

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-2014 -9(24)-14/14/5

MULTİKULTURALİZM VƏ TOLERANTLIĞIN AZƏRBAYCAN MODELİ: SOSIAL-FƏLSƏFİ YANAŞMA

Sakit HÜSEYNOV,
AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq
İnstitutunun “Dinşünaslıq və mədəniyyətin
fəlsəfi problemləri” şöbəsinin müdiri,
fəlsəfə üzrə elmlər doktoru

AÇAR SÖZLƏR: *tolerantlıq, mədəniyyət, İslam, Xristianlıq, mədəni müxtəliflik, dinlərarası dialoq.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *толерантность, культура, Ислам, Христианство, мультикультурализм, межцивилизационный диалог.*

KEY WORDS: *tolerance, culture, Islam, Christianity, multiculturalism, intercivilizational dialogue.*

Azərbaycanda tarixən dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksək olduğunu həm dinşünas alimlər, həm də müxtəlif dinlərin nümayəndələri dəfələrlə etiraf etmişlər. Belə ki, dinlərarası dialoqla bağlı Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransların birində iştirak edən Moskvanın və bütün Rusiyanın Patriarxı Kiril öz çıxışında tarixdən misal gətirərək Azərbaycanda bütün dinlərin nümayəndələrinə, eləcə də pravoslavlara qarşı heç vaxt ayrı-seçkilik edilmədiyini vurğulayaraq bildirmişdir: “Azərbaycanda pravoslav xristianlar heç vaxt təqib edilməmişdir. Buradakı ruslar heç vaxt həyatı təhlükə ilə üzləşib öz evlərini tərk etməmişlər. Tarixi vərəqləyəndə məlum olur ki, əcdadlarımız ümumi təhlükələrə qarşı çiyin-çiyinə vuruşmuşlar. 1905-ci ildə müsəlman və pravoslav ruhaniləri millətlərarası və dinlərarası ayrı-seçkiliyin qızışdırılmasına qarşı birgə çıxış etmişdilər” [1, s. 36].

Azərbaycanın tarixən tolerant ölkə olduğunu ölkəmizdə yaşayan başqa dinin rəhbərləri də dəfələrlə qeyd etmişlər. Məsələn, Rus Pravoslav Kilsəsinin Bakı və Azərbaycan Yeparxiyasının yepiskopu Aleksandr İşeyin Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransların birində 1913-cü ildə Bakı şəhərində yaşayan əhəlinin statistikasına əsaslanaraq, onların dini tərkibindən bəhs edərək demişdir: “Bu dövrdə bu yerdə (1913-cü ildə Bakı şəhəri nəzərdə tutulur – S.H.) 76 965 - müsəlman, 76 927 - xristian, 9592 - yəhudi, 3801 - lüteran, 2902 - katolik, 4496 - sektant, 262 - köhnə təriqətçi yaşayırdı. Həmin illərdə Azərbaycanda məscidlər, pravoslav baş kilsələri, kiçik kilsələr, kirxa və sinaqoqlar, məbədlər fəaliyyət göstərmişlər. Məhz həmin illərdə Roma katolik, lüteran və bir sıra protestant cəmiyyətləri formalaşmışdı. Maraqlıdır ki, bu dövrdə tolerantlıq prinsipinə nəinki riayət olunurdu, hətta bu prinsip Azərbaycanda inkişaf edirdi” [2, s. 44]. Qeyd olunan faktlar həmin dövrdə Bakıda yaşayan və müxtəlif dinlərə etiqad edən

insanların say tərkibi maraqlı doğurur və Azərbaycanın tarix boyu tolerant ölkə olduğunu bir daha ortaya qoyur.

Qafqaz bölgəsində sülhün və əmin-amanlığın təmin olunması, ayrı-ayrı xalqların bir-birinin milli-mənəvi dəyərlərinə daim hörmətlə yanaşmasının vacibliyini vurğulayan Gürcüstan patriarx katalikosu II İlya Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransların birində çıxış edərək xalqlararası və dinlərarası dostluğu əks etdirən faktlardan danışaraq demişdir: “Mən elə bir ailədə böyümüşəm ki, bizim ən çox qonağımız məhz müsəlmanlar olurdu. Məhz öz uşaqlıq illərimi yada salıb onların bizə təşrif buyurduqlarını xatırlayıram. Bizim böyüklərimiz dost müsəlmanlar üçün ən gözəl otaqlarını hazırlayırdılar. Orada xalçalar döşəyirdilər ki, qonaqlar burada öz müsəlman qaydaları ilə ibadətlərini etsinlər” [1, s. 37].

Azərbaycanda multikulturalizmin və dini tolerantlığın yüksək səviyyədə olması son illərdə respublikamıza gələn müxtəlif peşə adamlarının diqqətini daha çox cəlb edir. Məsələn, 2011-ci ilin iyul ayında Avropa Şurası Parlament Assambleyasındakı Avropa Xalq Partiyası qrupunun nümayəndə heyəti respublikamızda səfərdə olarkən Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsində (DQİDK) “Azərbaycanda vətəndaş cəmiyyətinin inkişafına töhfə verə biləcək dinlərarası dialoq və ya Avropa dəyərlərinə dair” mövzusunda keçirilən “dəyirmi masa”da iştirak etmişlər. “Dəyirmi masa”da müzakirələrə qoşulan nümayəndə heyətinin üzvü, Avropa Şurası Parlament Assambleyasındakı Avropa Xalq Partiyasının sədri Luka Volente Azərbaycanda tolerantlıq ənənəsinin qədimliyini və müasirliyini xüsusi vurğulayaraq, onun bu gün bütün dünya, xüsusilə Avropa üçün örnək ola biləcəyindən danışmış və qeyd etmişdir ki, “Dinlərarası dialoq bu gün yaxşı düsturdur və onun üzərində müntəzəm işləmək lazımdır. Azərbaycanın bu sahədə əldə etdiyi nailiyyətlərdən öyrənmək lazımdır. Azərbaycan tolerantlığının ən böyük dəyəri isə ondadır ki, o, siyasi qərar deyil, xalqın təbii həyat tərzidir” [3, s. 28].

Luka Volente ölkəmizi Avropa məkanı ilə müqayisə edərək vurğulamışdır: “Tolerantlığın Azərbaycan modeli bizim üçün çox maraqlıdır. Bu model bir çox ölkələrə, o cümlədən müsəlman ümmətinə də örnək ola bilər. Biz Avropada görmək istədiklərimizi Azərbaycanda görürük” [3, s. 31].

Müstəqillik dövründə respublikamızda dini tolerantlığın real şəkildə həyata keçirilməsində ölkə rəhbərliyinin, o cümlədən Prezident İlham Əliyevin dini etiqad azadlığının təminatçısı olduğu xüsusi qeyd edilməlidir. Məlumdur ki, çoxkonfessiyalı ölkə olan Azərbaycanda tarixən müxtəlif dini və mədəni abidələr mövcuddur. Bu dini abidələrdən biri də Oğuz rayonunun Nic kəndində yerləşən və udilərə məxsus olan Müqəddəs Yelisey (Çotari) kilsəsidir. Qeyd edək ki, alban-udi dini abidələrindən olan Müqəddəs Yelisey kilsəsi 1723-cü ildə tikilib və udilərin əsas ibadət məbədi kimi fəaliyyət göstərmişdir. Lakin 1836-cı ildən bu kilsə “Rusiya müqəddəs Sinodu”nun xüsusi qərarı ilə erməni qriqoryan kilsəsinin sərəncamına verilmişdir. Həmin vaxtdan udilər bu qərara etiraz əlaməti olaraq kilsəyə getməmiş və o vaxtdan istifadəsiz qalan kilsə dağılmaq səviyyəsinə düşmüşdür.

Lakin ölkə Prezidenti İlham Əliyev 2005-ci ildə Nic kəndində sakinlərlə görüşdükdən sonra alban tarixi-dini abidələrinin bərpasına dair göstəriş vermişdir. Məhz

Prezidentin bu göstərişindən sonra alban dini-tarixi abidələrinin bərpasına başlanılmış və udilərin dini mədəni irsinin bərpasına şərait yaradılmışdır. Abadlaşdırılan və bərpa edilən bu cür abidələrdən biri də Qafqazda, eləcə də dünyada ən qədim Xristianlıq məbədlərindən sayılan, vaxtilə Şəkinin Kiş kəndində inşa edilən alban kilsə-muzeyidir. Bizim eranın IV-V əsrlərinə aid olan bu kilsənin təmirinə 2000-ci ildə başlanmış, 2003-cü ildə isə bu dini-tarixi abidə əsaslı şəkildə bərpa olunaraq istifadəyə verilmişdir. Eyni zamanda, Nic kəndində və Oğuz rayonunun digər kəndlərində alban-udi dini icmaları yaradılmışdır. Bütün bunlar Azərbaycan Respublikasında dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksək səviyyədə olduğunu göstərən faktır.

Həyata keçirilən bu tədbirlər erməni KİV-nin guya Azərbaycanda xristianların, o cümlədən udilərin sıxışdırılması və assimilyasiyası haqqında irəli sürdüyü böhtan və cəfəngiyata zərbə vurmuşdur. Qeyd edək ki, Alban-Udi Xristian İcmasının dirçəldilməsi və dini məbədlərin bərpası, təkcə Azərbaycan tarixində deyil, həm də bütün dünyada mühüm əhəmiyyət daşıyır və ölkəmizin dini tolerantlıq mədəniyyətinin səviyyəsini bir daha təsdiqləyir.

2011-ci ildə DQİDK-da dinlərarası dialoqla bağlı təşkil edilmiş “dəyirmi masa”da çıxış edən Alban-Udi Xristian dini icmasının sədri Robert Mobili Azərbaycanın tolerantlığın vətəni olduğunu vurğulayaraq bildirmişdir: “...Tolerantlıq fransız sözü olsa da, onun vətəninin Azərbaycan olduğunu hesab etmək mümkündür. Ölkəmizdə elə bir məkan var ki, cəmi 100 kvadratmetrik balaca bir sahədə (hazırkı Oğuz rayonunun Nic kəndi nəzərdə tutulur–S.H.) üç dinə - İudaizm, Xristianlıq və İslam dininə aid məbədlər yanaşı inşa edilmişdir, belə bir fakta dünyada çox az halda şahid ola bilərsiniz” [1, s. 30].

Öz çıxışında R.Mobili 1836-cı ildə çar Rusiyası tərəfindən Alban kilsəsinin erməni Eçmiədzin kilsəsinə tabe edilməsini və alban-udilərin qriqoryanlaşdırılması və erməniləşdirilməsi prosesini vurğulayaraq tədbirdə iştirak edən Avropa Parlament Assambleyasının nümayəndələrinə müraciətlə söyləmişdir: “Amma mən qədim Azərbaycan mədəniyyətinin varisi olan bir xalqın nümayəndəsi kimi avropalı deputatların diqqətinə çatdırmaq istərdim ki, bu ölkənin yerli xalqı bizik, ermənilər deyil, bu gün malik olduğumuz milli-dini dözümlülük keyfiyyəti Azərbaycan gerçəkliyini əsrlər boyu öz mənəvi dəyərlərində yaşayan alban-udilərin yaşayış tərzindədir” [1, s. 30].

Öz çıxışlarında dəfələrlə din və mədəniyyətlə bağlı beynəlxalq tədbirlərin Bakıda keçirilməsinin böyük siyasi əhəmiyyət kəsb etdiyini vurğulayan Prezident İlham Əliyev Azərbaycanın dinlərarası dialoqa böyük töhfə verəcəyini də bildirmişdir: “Mən şübhə etmirəm ki, bu gözəl görüşün çox gözəl nəticələri olacaq, dinlər, millətlər və ölkələr arasında daha da yaxşı anlaşmanın əldə edilməsinə xidmət göstərəcəkdir. Buna böyük ehtiyac vardır. Bir daha vurğulamaq istəyirəm ki, biz Bakının, Azərbaycanın dinlərarası dialoqun bir növ mərkəzinə çevrilməsinə də çox böyük ümidlərlə baxırıq. Bir tərəfdən, bunu Azərbaycanda dini və milli zəmində vəziyyətin çox yaxşı olmasının təzahürü kimi qiymətləndiririk. Bu, bizim üçün böyük şərəfdir. Digər tərəfdən, dinlərarası dialoqun praktiki nöqtəyi-nəzərdən gücləndirilməsi işinə Azərbaycan öz töhfəsini verə bilər, verir və verməyə davam edəcəkdir” [4].

Göründüyü kimi, ölkə başçısı son illər Azərbaycanın dinlərarası dialoqun mərkəzinə çevrilməsini iki amillə şərh etmişdir: birincisi, bu məsələni ölkədə dini və milli zəmində vəziyyətin yaxşı olmasının təzahürü kimi şərtləndirmiş, ikincisi isə, regionda dinlərarası dialoqun praktiki nöqtəyi-nəzərdən gücləndirilməsi işinə Azərbaycanın töhfəsi kimi dəyərləndirmişdir. Həmçinin, cənab Prezident ölkədə dini və milli zəmində vəziyyətin yaxşı olmasını belə əsaslandırmışdır: “Qeyd etdiyim kimi, əsrlər boyu Azərbaycanda bütün millətlərin, bütün dinlərin nümayəndələri bir ailə kimi yaşamışlar, ölkəmizin inkişafına öz dəyərli töhfələrini vermişlər. Bu gün də bu proses uğurla davam edir. Azərbaycanda bütün azadlıqlar mövcud olduğu kimi, dini azadlıqlar da tam şəkildə təmin edilir” [4].

Avropa Şurasına üzv dövlətlərin mədəniyyət nazirlərinin konfransının açılışında nitq söyləyən Prezident İlham Əliyev bildirmişdir ki, “Biz buna da çox sevinirik və çox şadıq ki, bu gün Şərqlə Qərbin kəsişdiyi yerdə, Bakıda müxtəlif ölkələrdən müxtəlif dinlərin nümayəndələri iştirak edirlər. Biz buna çox böyük önəm veririk. Bunun çox böyük əhəmiyyəti var. Çünki indiki zamanda bir çox hallarda sivilizasiyalararası, mədəniyyətlərarası dialoqdan danışılır, ancaq bununla bərabər, dünyada gedən proseslər, əfsuslar olsun ki, bəzi hallarda gərginliyin artmasına gətirib çıxarır. Mən çox istəyirəm ki, bu gün Azərbaycanda başlayan Bakı prosesi mədəniyyətlər arasında olan dialoqun, dostluğun, qarşılıqlı anlaşmanın möhkəmlənməsinə öz dəyərli töhfəsini versin” [5].

Qeyd edək ki, Ermənistanın Azərbaycana qarşı təcavüzü sosial-iqtisadi sahələrlə yanaşı, mədəni irsimizə də çox böyük ziyan vurmuşdur. Bu faktı beynəlxalq təşkilatlar da artıq təsdiqləməkdədirlər. Öz çıxışlarında erməni işğalçılarının Azərbaycanın mədəni abidələrini məhv etməsi məsələsinə toxunan Prezident cənab İlham Əliyev bununla əlaqədar müəyyən faktları açıqlayaraq demişdir: “2005-ci ildə ATƏT-in faktaraşdırıcı missiyası Azərbaycanın Ermənistan tərəfindən işğal olunmuş bölgələrində monitoring keçirmişdir. Bu monitoring əsasında məruzə hazırlanmış və təqdim edilmişdir. Məruzədə göstərilir ki, orada hər şey dağıdılıb, bir dənə salamat bina qalmamışdır. Bütün bunlar, bütün tarixi abidələr Ermənistan tərəfindən dağıdılıbdır. Mədəniyyət ocaqları dağıdılıbdır, bizim muzeylərimizdə nümayiş etdirilmiş bütün eksponatlar oğurlanıb, muzeylər talan ediləbdir. Əcdadlarımızın qəbirləri, bizim məscidlərimiz dağıdılıbdı. Bütün bunları Ermənistan dövləti edibdir. ATƏT-in faktaraşdırıcı missiyası bütün bunları təsdiqləyib və öz məruzəsində göstəribdir” [5].

Ölkə başçısı işğalçı ermənilərin mədəni müxtəlifliyə (multikulturalizmə) qarşı düşmən mövqeyində durduğunu konkret faktlar əsasında şərh etmişdir. Bu isə bəşəri dəyərlərə qarşı çıxmaq kimi dəyərləndirilməlidir. Bu baxımdan mədəni müxtəlifliyin bəşəriyyət üçün mühüm əhəmiyyəti və vacibliyi haqqında Avropa Şurasının keçmiş Baş katibi Terri Devisin 2008-ci ildə Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransdakı çıxışında söylədiyi fikirlərə diqqət yetirək: “Biz burada təcrübə mübadiləsi aparmaq və birgə irəliləyişə nail olmaq üçün bir araya gəlmişik. Biz hamımız çoxmillətli cəmiyyətlərdə bu və ya digər yolla, mədəniyyətin müxtəlifliyinə daha da meyilliyik. Bir çox hallarda təbii müxtəliflik ətraf mühit üçün nə qədər vacibdirsə, mədəniyyət müxtəlifliyi də bəşəriyyət

üçün bir o qədər vacibdir. Lakin biz hələ də bəzi hallarda milli, etnik, linqvistik stereotiplər haqqında düşünürük” [5].

Terri Devisin təbiətdəki biomüxtəlifliyi cəmiyyətdəki multikulturalizmlə müqayisəsi deməyə əsas verir ki, mövcud olan biomüxtəlifliyin qorunması planetdə ekoloji mühitin mühafizəsi üçün nə qədər zəruridirsə, cəmiyyətdə də tolerantlıq və multikultural dəyərlərin qorunması bir o qədər zəruridir. Bu baxımdan, multikulturalizm və tolerantlığın Azərbaycan modelinin fəlsəfi məntiqə uyğunluğu haqqında düşünmək və bunun təşviqinin vacibliyini vurğulamaq zərurəti yaranır. Digər tərəfdən, son dövrlər regional münaqişələrdə din amilinin mühüm rol oynadığını nəzərə alan Azərbaycan rəhbərliyi müxtəlif dinlər arasında qarşılıqlı anlaşmanın əhəmiyyətini önə çəkərək bu sahədə bir çox tədbirlər həyata keçirir. Həmin tədbirlərdən biri 2009-cu ildə “Dinlərarası dialoq: qarşılıqlı anlaşmadan birgə əməkdaşlığa doğru” mövzusunda Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransdır. Konfrans iştirakçıları – dünyanın müxtəlif dövlət institutlarının, dini, ictimai qurumların nümayəndələri müasir dövrdə dinlərarası dialoqu müxtəlif sivilizasiyaların yaxınlaşmasına təkan verən səmərəli fəaliyyət forması kimi çox yüksək dəyərləndirmişlər.

Konfransda çıxış edən Prezident İlham Əliyev Azərbaycanın tarixən yüksək dini tolerantlıq mədəniyyətinə malik bir ölkə olduğunu bütün tədbir iştirakçılarına bəyan etmişdir: “Azərbaycan əsrlər boyu dinlərarası münasibətlərin inkişafında öz rolunu oynamışdır. İctimai-siyasi quruluşdan asılı olmayaraq, bütün dövrlərdə Azərbaycanda dini və milli dözümlülük, tolerantlıq çox yüksək səviyyədə olub. Bu, Azərbaycan xalqının duyğularıdır, eyni zamanda müstəqil Azərbaycan dövlətinin siyasətidir və Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini qurumların əməyinin praktiki nəticəsidir” [1, s. 30].

Hazırkı şəraitdə dinlərarası, mədəniyyətlərarası və sivilizasiyalararası dialoqun əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirən ölkə başçısı müxtəlif xalqların qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşamasının vacibliyini, həmçinin ölkəmizin sivilizasiyalararası dialoqa töhfə verdiyini daim vurğulamaqdadır: “Sivilizasiyalar arasında dialoq indiki vaxtda çox geniş müzakirə olunur. Dünyanın müxtəlif guşələrində yaşayan insanlar çətinlikləri aradan qaldırmaq və özlərinin həyatını daha təhlükəsiz etmək üçün bir-birini daha yaxşı anlamalı, əməkdaşlıq etməli və bir-birinə kömək etməlidirlər. Bu mövzunun çox müzakirə olunmasına baxmayaraq, əfsuslar olsun ki, reallıqda bəzən biz dünyanın müxtəlif yerlərində, ayrı-ayrı ölkələrdə müəyyən gərginliyi müşahidə edirik. Milli və dini mənsubiyyəti fərqli olan insanlar arasında gərginlik özünü büruzə verir. Bu, bütün dünya üçün çox təhlükəlidir. Azərbaycanda biz sivilizasiyalararası dialoqa töhfə verilməsinə çalışırıq” [6].

Son illərdə dinlərarası, mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası dialoqla bağlı Azərbaycanda keçirilən beynəlxalq tədbirlərin miqyası və bu məqsədlə respublikamıza gələn tanınmış ictimai xadimlər, dini rəhbərlər və görkəmli alimlərin fikirləri Azərbaycanda multikultural dəyərlər və dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksək olduğunu bir daha sübut edir.

Yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirsək, aparılan sosial-fəlsəfi araşdırmalar aşağıdakı nəticələrin irəli sürülməsinə imkan yaradır:

1. İslam dinində tolerantlığın əsası Qurani-Kərimin surə və ayələrində irəli sürülmüş və Məhəmməd peyğəmbərlə (s) bağlı hədislərdə öz ifadəsini tapmışdır (bax: “Bəqərə”, 256; “Ənam”, 108 və s.). Digər tərəfdən, tarixi mənbələrə görə, İslam dininin Azərbaycanda yayıldığı dövrdə müsəlmanlar bu ərazidə yaşayan Yəhudilik, Xristianlıq və Zərdüştlüyün tərəfdarlarına qarşı ehtiram və dözümlülük göstərmişlər.

2. Tarixi araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycan ərazisində yaşayan çoxsaylı etnik və dini qruplar arasında həmişə yüksək toleranqlıq mühiti hökm sürmüş, heç vaxt milli və dini zəmində qarşıdurma olmamışdır. Azərbaycan ərazisində məskunlaşmış xalqlar arasında tolerant münasibətlərin formalaşmasında onların ortaq tale yaşamaları da mühüm rol oynamışdır. Belə ki, tarix boyu Azərbaycanda yaşayan xalqlar dafələrlə böyük dövlətlərdən asılı vəziyyətə düşmüş və yaranmış vəziyyət milli-dini fərqlərinə baxmayaraq, onları birbirinə yaxınlaşmağa vadar etmişdir. Lakin Azərbaycanda milli-dini tolerantlığa təhlükə yaradan erməni şovinistləri olmuşdur. Qeyd edək ki, Dağlıq Qarabağ munaqişəsi dini zəmində baş verməsə də, erməni-qriqoryan kilsəsi azərbaycanlılara qarşı tarixən düşmənçilik toxumu səpən dini-ideoloji mərkəz rolu oynamış və indi də bunu davam etdirməkdədir.

3. Azərbaycana gələn dünya dini liderləri (xüsusən, qeyri-islam dini liderləri) birmənalı şəkildə təsdiq edirlər ki, Azərbaycan cəmiyyəti digər müsəlman ölkələri ilə müqayisədə daha tolerant və dünyəvi ölkədir.

4. Müstəqillik dövründə Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksəldilməsində və onun dövlətin din siyasətinin tərkib hissəsinə çevrilməsində Ulu Öndər Heydər Əliyevin rolu əvəzsizdir. Bu baxımdan, Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi, dini etiqad azadlığının həyata keçirilməsi və bu qəbildən olan mövzuların daha əhatəli işlənilməsi üçün Heydər Əliyev irsinin dərindən araşdırılması zərurəti yaranmışdır.

5. Hazırda Azərbaycanda formalaşmış dini tolerantlıq mühitinin qorunub saxlanması və onun daha da möhkəmləndirilməsində mühüm rol oynayan Prezident İlham Əliyevin bu sahədə həyata keçirdiyi geniş tədbirlər də nəzəri və praktiki cəhətdən araşdırılmalıdır.

6. Multikulturalizm və tolerantlığın Azərbaycan modelinin təbliğat və təşviqat arealının genişləndirilməsi dövrün tələbinə çevrilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. “Dövlət və Din” ictimai fikir toplusu // 2009, noyabr-dekabr, № 6 (14).
2. Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları NPE, 2007.
3. “Dövlət və Din” ictimai fikir toplusu // 2011, iyul-avqust, № 4 (24).
4. “Xalq” qəzeti, 27 aprel 2010-cu il.
5. “Azərbaycan” qəzeti, 3 dekabr 2008-ci il.
6. “Azərbaycan” qəzeti, 29 sentyabr 2007-ci il.

Сакит Гусейнов

**АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МОДЕЛЬ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА И
ТОЛЕРАНТНОСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД**

РЕЗЮМЕ

В данной статье приводится конкретный фактологический материал относительно наличия традиций религиозной и национальной толерантности в историческом прошлом и сегодняшнем Азербайджане. В частности, за годы независимости страны эти традиции были еще более углублены. Это отмечается различными религиозными, общественными и научными деятелями, которые посещали Азербайджан. Все перечисленные аспекты были упомянуты в данной статье, а также даны определенные рекомендации на перспективу.

Sakit Huseynov

**AZERBAIJANI MODEL OF TOLERANCE AND
MULTICULTURALISM: SOCIO-PHILOSOPHICAL APPROACH**

SUMMARY

This article provides specific factual information about the availability of the traditions of religious and national tolerance in the historical past and present of Azerbaijan. In particular, during the years of independence, these traditions have been further deepened. It is noted by different religious, social and academic figures, who had visited Azerbaijan. All these aspects have been mentioned in this article, as well as given some recommendations for the future.

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir. Qrant № EIF-2014-9(24)-14/14/5

POSTSEKULYAR CƏMİYYƏT VƏ DİN

Elsevər SƏMƏDOV,

*AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun
Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi*

AÇAR SÖZLƏR: *dünyəvilik, fundamentalist sekulyarizm,
desekulyarizasiya, sekulyarlaşmış din.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *секуляризация, фундаментальный секуляризм,
десекуляризация, секуляризованная религия.*

KEY WORDS: *secularization, fundamentalist secularism, de-secularization,
secularized religion.*

Din və dünyəvilik ilk baxışdan iki fərqli və ziddiyyətli anlayışlar kimi görünə də, birinin məfhum kimi mövcudluğu digərinə bağlıdır. Din, dini dünyəgörüşi olmasa, dünyəvilikdən də danışmaq mümkün deyil. Sekulyarizm orta əsr Avropasında meydana gələn anlayışdır. Kilsənin hegemoniyasından və basqısından təngə gələn avropalılar dini ehkamları darmadağın edərək teosentrizmdən antroposentrizmə keçməyə nail oldular. Fransa Burjua İnqilabı ilə nöqtəsi qoyulan sekulyarlıq anlayışı dinin dövlətdən ayrılması məsələsini gündəmə gətirdi. Beləliklə, Qərbi cəmiyyətində dinə qarşı yönələn ikrah hissi ədib və mütəfəkkirlərin yaradıcılığında da görünməyə başladı. Məsələn, “Tanrı artıq ölmüşdür” deyən Nitzşe “din illüziyadır” fikrinin müəllifi Freydlə, həmçinin “din tiryəkdir” söyləyən Marksla eyni fikirləri bölüşürdü [1, s. 8].

Bununla yanaşı, cəmiyyətdə rəşional düşüncə sistemindən çıxış edənlərlə dini toplumun inkişaf və tərəqqisində əhəmiyyətli rol oynadığı qənaətində olanlar arasında qızğın mübahisələr də gedirdi. Piter Berqer qeyd edir ki, sosiologiya elminin yaradıcılarından olan iki dahi - Dürkheym və Maks Viber din, o cümlədən dinin cəmiyyətdəki mövqeyi və yeri haqqında fərqli fikirlərə sahib idilər. Ateist olan Dürkheym dini sosial həyatın metaforası adlandıraraq, modernlikdə sekulyarlığı tərəqqi kimi dəyərləndirmişdir. Maks Veber isə əksinə, cəmiyyətdə müşahidə etdiklərindən heç də məmnun olmadığını qeyd edərək bildirmişdir ki, müasir insan rəşionallığın dəmir barmaqlıqları arasında əsir düşmüşdür [1, s. 9]. Göründüyü kimi, Veber bu fikirləri qeyd etməklə dinin cəmiyyət üçün nə qədər əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərmək istəmişdir.

Piter Berqer isə sekulyarizasiya ilə bağlı bildirir ki, modernləşmə sekulyarizasiya demək deyil, lakin modernləşmə cəmiyyətdə plüralizmə səbəb ola bilər, hansı ki, bu epoxa düşüncədə, dini dünyəgörüşündə və dəyərlərdə müxtəlifliklə xarakterizə edilir [1, s. 9]. O, həmçinin vurğulayır: “Belə bir ümumi fikir mövcuddur ki, fundamentalist tendensiya demokratiya ilə uzlaşmayan fenomendir, lakin qeyd etməliyik ki, demokratiyada bütün düşüncələrə kompromis yanaşma da mövcuddur. Bu baxımdan, fundamentalistlərin dini düşüncələrindən irəli gələn fərqli baxış bucaqlarına olan ifrat yanaşmanı haradasa başa

düşmək mümkündür. Lakin elə sekulyar düşüncəli insanlar var ki, onların yanaşma və davranışları heç də fundamentalistlərdən fərqlənmir” [1, s. 19]. Piter Berqerin fikrincə, bəzən həddən artıq sekulyar olanlar da fundamentalistlər qədər ifrata vara bilərlər. O zaman belə bir anlayış ortaya çıxır ki, fundamentalist sekulyarizm də mövcuddur. Lakin bu anlayış modernləşmə ilə xarakterizə olunur ki, tarixdə bunun örnəyini çox görmüşük. Belə ki, Qərbdə pozitivizmin inkişafı ilə əlaqədar maarifçilik dalğasının da inkişaf etməsi elm və din qarşıdurmasını daha da dərinləşdirdi. Beləliklə, zaman keçdikcə Qərbdə dövlət-din münasibətləri sekulyarizm prizmasından dəyərləndirilməyə başlandı. Avropa ölkələri arasında ilk dəfə sekulyarlaşmanın ən dərin təzahürü Fransada müşahidə edilmişdir. Bununla yanaşı, Fransada cəmiyyətin mənəvi tələbatı baxımından dini həyata da əhəmiyyət verilirdi. Lakin din dövlətin işlərinə heç bir halda müdaxilə edə bilməzdi. İfrat dünyəvilik, yəni fundamentalist sekulyarlaşmanın ən bariz nümunəsi isə Sovet İttifaqında yaşanmışdır. Bu kimi proseslər Albaniya, Çin və Şimali Koreyada da baş vermişdir. Sovet İttifaqında din və dini həyat ilk dövrlərdə tamamilə qadağan olunmuş, dini ibadət yerləri bağlanmış, əvəzində isə 1924-cü il yanvarın 8-də “Din Əleyhinə Komissiya” təsis edilərək şəhər və rayonlarda, eləcə də qəsəbə və kəndlərdə “Allahsızlar Klubu” və “Mübariz Allahsızlar İttifaqı” (MAİ) təşkil edilmişdir [2, s. 260].

Lakin bu gün artıq dünya – Frankfurt fəlsəfi məktəbinin filosofu J.Habermasın ifadəsi ilə desək, postsekulyar situasiyaya daxil olmuş, dünyəviliyin prinsipləri bir qədər yumşalmışdır. Fəlsəfi ədəbiyyatda postsekulyar ifadəsini ilk dəfə Habermas işlətməmişdir [3, s. 1-25]. O bu ifadə ilə dövlətlə din arasındakı münasibətlərin yumşalmasını göstərməyə çalışmışdır. XX əsrin ikinci yarısından sonra Qərbdə sekulyarizmin prinsiplərinin bir qədər loyallaşmasının əsas səbəblərindən biri Avropa insanının qarşılaşdığı dəhşətli müharibənin nəticəsi idi. İkinci dünya müharibəsindən sonra cəmiyyətin mənəvi tələbatından irəli gələrək metafizik dəyərlər əhəmiyyət kəsb etməyə başladı və Qərb insanı yenidən kilsələrə üz tutdu. Qeyd etməliyik ki, marksist-leninist ideologiyanın çökməsi ilə dinin Qərb cəmiyyətinə, xüsusən də Şərqi Avropa ölkələrinə yenidən qayıtması əslində postsekulyar situasiyanın yaranmasına gətirib çıxardı. Ümumiyyətlə, Qərbi Avropa postsekulyarizmə öncə qədəm qoysa da, Şərqi Avropa ölkələri SSRİ-nin çökməsi ilə bu durumla qarşı-qarşıya qalmışdır [4, s. 30].

Bununla da, Habermas cəmiyyətdə baş verənləri ifadə etmək məqsədilə yeni dövrə keçməklə əlaqədar qərbliləri postsekulyar cəmiyyətlər kimi xarakterizə etmişdir. Çünki Avropa dünyasının postmodern dövrə keçməsi ilə dövlət-din münasibətləri də yeni prizmada inkişaf etdirilməli idi. Bu düşüncələri daha da dərinləşdirən R.Rorti, Ç.Teylor, J.Vattimo və J.Derrida kimi Qərb filosofları postsekulyar cəmiyyətdə dinin gələcəyi barəsində müxtəlif fikirlər səsləndirmişlər.

Habermas bildirir ki, bu gün dini fundamentalizm dünyada, xüsusən də müsəlmanlar arasında geniş yayılmaqdadır. Bunun səbəblərini axtaran Habermas qeyd edir ki, dini fundamentalizmi ortaya çıxaran amillər radikal sekulyarlıq və dinə relyativist yanaşma sayıla bilər. Ümumiyyətlə, Habermas postmodern relyativizmə qarşı çıxaraq,

relyativizmi destruktiv güc kimi xarakterizə edir. Onun dinə yanaşması bu baxımdan R.Rorti və J.Vattimonun yanaşmasından fərqlənir. “Dinin Gələcəyi” adlı kitabda Rorti relyativizmi burjua postmodernizmi ilə praqmatizmin qarışığı kimi xarakterizə edərək bu durumu Vattimonun “zəif düşüncə” tezisi ilə izah etməyə cəhd göstərir. Bu baxımdan hər iki filosof razılaşırlar ki, “faktlar yox, sadəcə şərhələr vardır” [5, s. 45]. Onlar sadəcə dinə münasibətdə bir-birindən ayrılırlar. Belə ki, Vattimo katolik, Rorti isə sekulyar sosialist olmasına baxmayaraq, hər ikisi dinin cəmiyyətin dəyərləri çərçivəsində lazımlı olduğu qənaətindədir. Onlar sadəcə Kilsənin, o cümlədən Papanın avtoritetini qəbul etmirlər. Bununla da, onlar postsekulyar situasiyaya öz münasibətlərini bildirmiş olurlar. Habermas isə din və dəyərlər mövzusunda ümumiyyətlə relyativizmi qəbul etmir [6, s. 1-25]. Bu baxımdan, o, postsekulyar cəmiyyət dedikdə sekulyarlaşmış dini nəzərdə tutur. Bəs onda sekulyarlaşmış din nədir? Sekulyarlaşmış din anlayışı desekulyarizasiya demək deyildir. Bunlar iki fərqli anlayışlardır ki, sekulyarlaşmış din dinin liberallaşması kimi də dərk edilə bilər. Bu anlayışı izah etməzdən öncə “sekulyarizm nədir?” sualına cavab tapmalıyıq. Belə ki, sekulyarizm əsasən aşağıdakı xüsusiyyətlərə malikdir:

- Din individual yaşanılan təcrübədir, onun ictimailəşdirilməsi doğru deyildir;
- Cəmiyyətdə teosentrizm yerinə antroposentrizm dünyagörüşü təbliğ olunmalıdır;
- Dövlət-din münasibətlərində din, din xadimləri, dini təşkilat və qurumlar dövlətin işinə müdaxilə etməməlidir.

Göründüyü kimi, sekulyarizm dinin cəmiyyətdə rolunu azaldaraq toplumun dünyəvi prinsiplərlə idarə olunmasını tələb edir. Bəs o zaman sekulyarlaşmış din anlayışı necə olur? Bu suala cavab verərkən filosof və teoloqların yanaşmaları ilə bərabər, subyektivizm də yer ayırmaq lazımdır. Belə ki, sekulyarlaşmış din hər hansı cəmiyyətdə dinin prinsip və dəyərləri istiqamətində müəyyən qədər loyallıq göstərməkdir. Təbii ki, dövlətin maraqları çərçivəsində tələq olunan dini dəyərlər milli-mənəvi dəyərlər perspektivindən təbliğ edilməlidir. Belə olan təqdirdə, desekulyarizasiya anlayışını bir qədər fərqli izah etmək mümkündür. Belə ki, desekulyarizasiya – dinin dünyəvi dövlətdə təsirlərinin üstünlük qazanmasıdır. Formal və ya qeyri-formal olaraq dini dəyərlərlə sekulyar institutların bir-birlərini izləməsi, cəmiyyətdə dini inancın artması və dini təcrübənin geniş yayılması, dini ədəbiyyat, fəlsəfə və incəsənət nümunələrinin insanlar arasında marağa səbəb olması və inkişafı kimi proseslər sekulyar cəmiyyətin desekulyarlaşması kimi xarakterizə olunur [7, s. 140]. Desekulyar tendensiyanı fərdlərlə yanaşı, qrup və ya təşkilatlar da həyata keçirə bilər. Desekulyarlaşma müəyyən vaxtdan sonra cəmiyyətdə dini fundamentalizmin ortaya çıxmasına səbəb ola bilər ki, bu da dünyəvilik tərəfdarları və fundamentalistlər arasında qarşıdurma və anlaşılmazlığa gətirib çıxarar.

Bu gün əksər cəmiyyətlərdə daha çox desekulyarizasiya halları müşahidə edilir. Çünki sekulyar dəyərlərin yaşandığı toplumlarda desekulyarizasiya hallarının artması üçün şərait olmadığından, onlar fundamentalist sekulyar cəmiyyətlər kimi xarakterizə

olunurlar. Postsekulyar cəmiyyətlərdə isə əksinə, sekulyar və liberal dəyərlərlə yanaşı, dini dəyərlər də təbliğ edilə bilər. Belə cəmiyyətlər demokratik dəyərləri, insan hüquqlarını, tolerantlığı, multikulturalizmi təbliğ və təşviq edənlərdir.

Əgər biz postsekulyar durumdan bəhs ediriksə, deməli, problemin siyasi və sosial tərəflərinə diqqət yetirməliyik. Belə ki, biz burada “siyasi sekulyarizasiya” və “sosial sekulyarizasiya” anlayışlarına toxunmalıyıq. Çünki problemə sosial və siyasi prizmadan yanaşdıqda görürük ki, sekulyarizm nə qədər siyasi anlayış olsa da, sosial təzahürləri daha dərinidir. Yəni, sekulyarizm dövlətin ideya-siyasi istiqamətlərindən biri kimi cəmiyyətlərə görə müxtəlif formalarda təzahür edə bilməkdədir. Təbii ki, bu həmin dövlətin siyasi quruluşundan da asılıdır. Belə ki, hüquqi və konstitusional müstəvidə sekulyar dövlət kimi tanınan bəzi ölkələrdə bu gün desekulyarizasiya halları daha çox dərinləşməkdədir. Piter Berger cəmiyyətdə gedən bu prosesi konkret və kəskin ifadə işlədərək desekulyarizasiya kimi xarakterizə etmişdir. Onun desekulyarizasiya adını verdiyi sosial-siyasi və dini durum əslində cəmiyyətdə sekulyarizm prinsiplərinin loyallaşması və dinin nüfuzunun artması halıdır. Bu tendensiya Şərqi ölkələri ilə bərabər, Qərbi üçün də spesifikdir. Qeyd etmək lazımdır ki, dünyanın ən demokratik ölkəsi sayılan ABŞ konstitusiyaya əsasən sekulyar dövlətdir. Ancaq bu gün ABŞ desekulyarizasiyanın ən dərin şəkildə yaşandığı ölkələrdən biridir desək, yanılmırıq. Hələ XX əsrin əvvəllərindən ABŞ cəmiyyəti desekulyarizasiya ilə üz-üzə qalmışdır. O vaxtdan etibarən dini fundamentalist qruplaşmalar və təşkilatlar ortaya çıxmış, hətta zamanla dövlətin siyasətinə belə müdaxilə edə bilməşlər. Eyni durum bu gün də ABŞ-da davam etməkdədir.

İngiltərə isə heç zaman tam olaraq dünyəviliyin yaşandığı ölkə olmamışdır. Çünki Anqlıkan kilsəsi milli xarakterə sahib olduğundan, İngiltərə kral və kraliçaları həm də kilsənin rəhbərləri sayılırlar.

Rusiya isə 70 illik kommunist ideologiyasını çıxmaq şərti ilə tarixin bütün mərhələlərində tam pravoslav dini düşüncəsini özündə ehtiva edən dövlət olmuşdur. Rusiya bu gün də desekulyarizasiyanın yaşandığı cəmiyyətlərdən biri sayılır. Burada pravoslavlıqla yanaşı, İslamın da nüfuzunun artdığının şahidi oluruq. Aleksandr Duqinin müəllifi olduğu “Avrasiyaçılıq” ideologiyası məhz pravoslav ənənəsi üzərində təşəkkül tapmışdır [8, s. 16-27]. Rusiya Federasiyasının dünyəvi dövlət olmasına baxmayaraq, Kilsənin dövlət üzərində təsiri bu gün də hiss olunmaqdadır. Çünki bu tendensiya Rusiyanın dövlət kimi təşəkkül tapması ilə bərabər inkişaf etmişdir və bu gün rus milli ideologiyasının əsasını təşkil etməkdədir. II Alekseyin 1983-cü ildə Moskvanın mərkəzində yerləşən Don Monastırını yenidən ibadətə açılmasını zəmanət altına almağı; çar II Nikolay tərəfindən vətənpərvər kimi hörmət duyulan Sarovun (1833) müqəddəs Serafim abidəsinin 1991-ci ildə bərpası və Müqəddəslərin əmanətləri Sarov Kafedralının yenidən inşası Rusiyada pravoslavlığın dövlət içərisində nüfuzunun artmasından xəbər verirdi. 1997-ci ildə din və vicdan azadlığı haqqındakı qanun təkmilləşdirilərək yenidən Dumanın gündəliyinə salınmış və deputatlar tərəfindən qəbul edilmişdi. Bu da ortodoks pravoslavlığı üçün xüsusi əhəmiyyət daşımışdır.

Beləliklə, pravoslavlıq dövlətin milli ideologiyasının ən əsas elementlərindən birinə çevrilərək ölkənin bütün istiqamətləri üzrə təsirini artırmaqdadır. Belə ki, Kilsə ilə hərbi arasında da yaxın əlaqə mövcuddur. Məsələn, Patriarxın xüsusi dini ayinlər həyata keçirərək döyüş gəmilərini xaç suyuna çəkməsi və nüvə silahlarının istehsalının yubiley mərasimində Tanrıya təşəkkür mahiyyətindəki dini çıxışı pravoslavlığın dövlət nəzdində nə qədər böyük nüfuza sahib olmasından xəbər verir [9, s. 206]. Ancaq bütün bunlarla yanaşı, rus cəmiyyəti dünyəvi qalmağa davam edir. Dinin bu günlərdə milli oyanışda əhəmiyyətli rol oynamasına baxmayaraq, ateizmin qalıqları və keçmişdən gələn sekulyarizm mirası gündəlik ictimai həyatda hələ də əhəmiyyətli yer tutmaqdadır. Bu səbəbdən də, “postsekulyar cəmiyyət” anlayışını istifadə etdikdə, bunun siyasi səviyyədə rəsmi təşkilatlar haqqında olduğuna, yoxsa ictimai səviyyədə yaşanan dinə istinad edildiyinə diqqət yetirmək lazımdır.

Qeyd etmək istərdik ki, Azərbaycan müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra dinə və dini dəyərlərə xüsusi əhəmiyyət verilməyə başlanılmışdır. Ruhani idarə ilə dövlət arasında sıx əlaqələr yaradılmış və nəticədə Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi ölkədə böyük nüfuza sahib quruma çevrilmişdir. Bu əməkdaşlıq nəticəsində ölkədə mövcud bütün tarixi dini abidələr yenidən təmir edilərək xalqın ixtiyarına verilmişdir. Ancaq vurğulamaq lazımdır ki, Azərbaycanda desekulyar situasiya ilə bərabər, sekulyarlaşmış dindən də bəhs edə bilərik. Bəli, Azərbaycan cəmiyyətində dinin və dini dəyərlərin nüfuzunun artdığının şahidi oluruq. Bu durum məhz desekulyarizasiya kimi xarakterizə oluna bilər. Bununla bərabər, dövlətin din üzərində nəzarəti də güclənməkdədir. Din və dini dəyərlər dövlət tərəfindən cəmiyyətin milli ideoloji əsaslarından biri kimi təlqin edilərək dini durum dövlət tərəfindən nəzarət altında saxlanılır. Məhz bu vəziyyət dinin sekulyarlaşması kimi xarakterizə oluna bilər. Bununla da cəmiyyətdə balans yaradılır ki, radikal dini düşüncəyə sahib fərdlər, qrup və təşkilatlar nəzarət altında saxlanılsın.

ƏDƏBİYYAT

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация (перевод с английского Андрея Шишкова, Государство Религия Церковь в России и за Рубежом). М.: 2012, 2 (30).
2. Кобецкий М. Безбожие среди национальностей СССР. М.: 1940.
3. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy, Vol. 14 (1), 2006.
4. Тернер В. Религия в постсекулярном обществе, Государство Религия Церковь в России и за Рубежом. М.: 2012, 2 (30).
5. Zabala S. The Future of Religion. N.Y.: Columbia University Press, 2005, 176 p.
6. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy, Vol. 14 (1), 2006.
7. Карпов В. Религия в постсекулярном обществе, Государство Религия Церковь в России и за Рубежом. М.: 2012, 2 (30).
8. Дугин А.Г. Евразийство: от философии к политике. Доклад на Учредительном съезде ОПОД «Евразия» (21 апреля 2001 г., Москва), Основы Евразийства, «Арктогея центр». Москва: 2002.
9. Turner B.S. Post-seküler Toplumda Din / çev: Özcan Güngör // Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c. XII, sayı 3, 2012.

Элсевер Самедов

ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО И РЕЛИГИЯ

АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена проблемам секуляризма и де-секуляризма. Здесь также проанализированы пост-секулярная ситуация и государственно-религиозные отношения. Помимо этого, сделан акцент на религиозную ситуацию с аспектов духовности и политики.

Elsever Samedov

POST-SECULAR SOCIETY AND RELIGION

ABSTRACT

The article is devoted to the problems of secularism and de-secularism. There are also analyzed the post-secular situation and state-religious relations. In addition, it is emphasized on the religious situation from aspects of spirituality and politics.

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-2014-9(24)-14/14/5

QURANDA DİNİ PLÜRƏLİZM

(Doğruluq plürəlizmi)

İlqar İSMAYILZADƏ,
İlahiyyat elmləri doktoru,
ilqar_ismayilzade@yahoo.com

AÇAR SÖZLƏR: İslam, Quran, plürəlizm, doğruluq, həqiqət.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Ислам, Коран, плюрализм, честность, правда.

KEY WORDS: Islam, the Quran, pluralism, accuracy, truth.

“Dini plürəlizm” əslində yeni kəlam elminin mövzularından sayılır. Bu mövzu ilə bağlı tərtib edilən əsərlər isə daha çox XX əsrə aiddir. Belə ki, həmin məfkurənin ciddi tərəfdarlarından sayılan, ilahiyyatçı və filosof Con Harvud Hik “Dinin fəlsəfəsi” və “Dini plürəlizm” adlı əsərlər qələmə almış, daha sonra bəzi müsəlman alimlər, xüsusilə də iranlı alim Əbdül-Kərim Suruş onun əsərlərindən təsirlənərək bu ideyanı tədqiq etməyə başlamışdır. Bununla yanaşı, İranda onun təqdim etdiyi “dini plürəlizm” nəzəriyyəsi əleyhinə onlarca tənqidi kitab və məqalə də yazılmışdır. Ümumiyyətlə, “Dini plürəlizm” mövzusu iki yerə bölünür:

1) Doğruluq plürəlizmi (yəni bütün dinlərə bərabər şəkildə haqq qazandırmaq və onların hamısını eyni səviyyədə haqq din sanmaq);

2) Qurtuluş plürəlizmi (yəni müxtəlif dinlərin davamçılarını xüsusi şərtlər və çərçivə əsasında səadət və nicat əhli hesab etmək).

Bu araşdırmada İslam dininin “doğruluq plürəlizmi”nə baxışı ilk növbədə Quran, müəyyən məqamlarda isə sünnə baxımından araşdırılacaq, xüsusilə Quranın “doğruluq plürəlizmi”nə olan münasibəti təqdim ediləcəkdir.

Əsas ifadələrin mənası ilə tanışlıq

Öncə “din” və “plürəlizm” kəlmələrinin lüğəvi və istilahi mənalari ilə tanış olaq:

1. Din

“Din” kəlməsi ərəb dili lüğətində bir sıra mənalari özündə ehtiva edir. Bununla bağlı “cəza”, “ibadət”, “təslim olmaq”, “itaət”, “hökm”, “istila”, “qəzavət” və “Allaha yaxınlaşmaya səbəb olan hər hansı amil” kimi mənalari göstərmək olar [1, s. 323; 2, c. 1, s. 611; 3, c. 1, s. 205]. Bu mənalara diqqət yetirdikdə “din” sözünün ərəb dili baxımından daha çox “itaətkarlıq” anlamı daşdığı aydınlaşır. Əlbəttə, bu söz Quranın müxtəlif ayələrində “millət”, “cəza”, “hesab”, “qanun”, “şəriət” və s. kimi mənalarda da

işlənmişdir [4, Ənam, 161; Həcc, 78; Fatihə, 4; Hicr, 35; Bəqərə, 256]. Bu məqalədə isə “din” kəlməsi Allaha itaətkarlıq və bəndəlik baxımından araşdırılmışdır.

“Din” ifadəsinin terminoloji mənasına gəldikdə, İslam alimlərinin əksəriyyəti onu “etiqaad və bu etiqaada uyğun olan əməllər” kimi izah edirlər. Məsələn, Seyid Məhəmmədhüseyn Təbatəbai bu barədə yazır: “Din dünya həyatında xüsusi yaşam tərzidir. Bu da insanın həm dünyada sağlam həyatını, həm də axirət aləmində kamilliyini, həmçinin Allah yanında davamlı və həqiqi yaşamını təmin edir...” [5, c. 2, s. 132]

Seyid Məhəmmədhüseyn Fəzlullah isə belə demişdir: “Din insanın həyatda düşüncə və davranış (əməl) baxımından bağlı olduğu etiqaad və hökmlər məcmuəsindən ibarətdir. Bu bağlılıq insanın həyatda özü, başqaları və müxtəlif həqiqətlərlə davranışında hiss ediləcək tərzdə özünü büruzə verir və təsirini göstərir...” [6, s. 21].

Abdullah Cavadi Amuli isə hesab edirdi ki: “Din ifadəsinin istilahi mənası toplumun işlərini idarə etmə və onları tərbiyələndirmə xarakteri daşıyan etiqaadlar, əxlaq və qanunlar məcmuəsindən ibarətdir. Bu məcmuə bəzi hallarda haqq, bəzi hallarda batil, bəzi hallarda isə haqq və batilin qarışığından ibarət olur...” [7, s. 111].

Hər üç fikir “din” ifadəsinin terminoloji mənasını aydınlaşdırsa da, onlar arasında Amulinin izahı daha dolğun və daha münasib sayılır. Çünki ilk iki tərifdə bu ifadə daha çox İslam dininə əsasən izah olunmuşdur, üçüncü izah isə bütün dinləri özündə ehtiva edir.

Həmçinin “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə dinin tərfi belə verilir: “Din: 1. Xariqüladə qüvvələrə, varlıqlara inanmağı əsas götürən, Tanrıya etiqaadı və tapınmağı sistemləşdirən ictimai şüur forması. Qorxu hissi yanlış olaraq dinin meydana gəlməsinin səbəbi sayılırdı. Din bəşəriyyət tarixinə hakim olan ən böyük qüvvədir. Fəlsəfinin də, elmin də qaynağı dindir; 2. Həmin inam və etiqaadları ayin və mərasimlər şəklində özündə toplayan dünyagörüşü, davranış və spesifik fəaliyyət. İslam dini. Xristian dini. Budda dini...” [8, c. 1, s. 637].

Qeyd olunan izahları ümumiləşdirsək, din insanın müəyyən mövzulara inamla yanaşib, etiqaad bəsləməsi, həmin inam və etiqaaddan doğan müəyyən işləri həyata keçirməsi, eyni zamanda müəyyən işlərdən də çəkinməsi deməkdir. Həmçinin din hər bir inançlı insanın özü, tanrı, cəmiyyət, təbiət və digər varlıqlar qarşısında olan məsuliyyətini təyin edən mövzudur.

2. Plüralizm

“Plüralizm” kəlməsi latın dilindəki “pluralis”, yəni “çoxluğa meyil” sözündən alınmışdır. [9, s. 566; 10, s. 759; 11, s. 142].

“Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə isə plüralizm belə izah olunur: “Plüralizm: 1. Dünyanın əsasında müxtəlif müstəqil mənəvi mətləblərin durduğunu qəbul edən təlim; 2. Bir məsələ barəsində müxtəlif rəylərin olması, çoxfikirlilik” [8, c. 3, s. 611].

Bu kəlmə başlanğıcda kilsədə bir neçə vəzifə daşıyan şəxsi bildirmək üçün işləndirdi. Lakin zaman ötdükcə ictimai, siyasi, mədəni, əxlaqi və dini sahələrdə çoxluq anlamında işlədilməyə başlanılmışdır [11, s. 142].

Elmi terminologiyada “plüralizm” sözünün mənası özündən əvvəl gələn ifadəyə diqqət yetirdikdə aydın olur. Belə ki, “siyasi plüralizm” dedikdə, siyasət aləmində müxtəlif baxışlar və çoxsaylı partiya, cəmiyyət və qrupların varlığını təsdiq etmək nəzərdə tutulur. “Mədəni plüralizm” cəmiyyətlərdə müxtəlif adət-ənənələrin, eləcə də mədəniyyətlərin varlığına və doğruluğuna haqq qazandırmaq deməkdir. “Dini plüralizm” dedikdə isə dünyada mövcud olan müxtəlif və çoxsaylı dinlərə haqq qazandırmaq və onların hamısını eyni zamanda itaət üçün səlahiyyətli saymaq başa düşülür.

Quranın müxtəlif dinlərə baxışı

İslam dininin əsas mənbəyi sayılan Qurani-Kərimin mövcud olan əsas dinlərə baxışı tam şəffaf və aydındır. Müqəddəs Kitabımızda, xüsusilə Zərdüştlük, Sabiilik, Yəhudilik, Xristianlıq və İslamdan söz açılmış, ən azından onların bir din olduğu vurğulanmışdır. Ayələrdən birində oxuyuruq: **“Həqiqətən, Allah iman gətirənlər (müsəlmanlar), yəhudilər, sabiilər (ulduzpərəstlər), xaçpərəstlər, atəşpərəstlər və müşriklər arasında qiyamət günü (haqq ilə batili ayırd edərək) hökmünü verəcəkdir. Şübhəsiz ki, Allah hər şeyə şahiddir!”** [4, Həcc, 17].

Burada adı çəkilən dinlərin mənsuqları barədə qiyamət günü ilahi hökm veriləcəyi, eləcə də müxtəlif dinlərin ardıcılıklarının müəyyən çərçivədə nicat və səadət əhli olduğu bəyan edilir. Onu da vurğulamaq lazımdır ki, Qurani-Kərimin bu qəbil ayələrində mövcud dinlərin bu tərzdə yad edilməsi həm də dolaylı yolla onların ilahi din kimi tanınması deməkdir.

Quranın “doğruluq plüralizmi” məfkurəsinə münasibəti

Qurani-Kərimin aşağıda qeyd olunan ayələri deməyə əsas verir ki, “doğruluq plüralizmi” nəzəriyyəsi bu səmavi kitab baxımından məqbul sayılır:

1. Quranın digər dinlər, səmavi kitablar və şəriətlərin fəvqündə dayandığını və onların üzərində hakimiyyətini bildirən ayə [4, Maidə, 48];
2. İslam Peyğəmbərinin (s) ümumbəşər elçiliyini və missiyasını bəyan edən ayələr [4, Ənam, 90; Əraf, 158; Səba, 28; Yusif, 104; Həcc, 49; Ənbiya, 107; Furqan, 1];
3. Əhli-kitabı İslam dininə dəvət edən ayələr [4, Maidə, 15-16, 19 və 61; Bəqərə, 40-41; Əraf, 158; Ali-İmran, 20 və 110];
4. Səbiq peyğəmbərlər və ümmətlərdən İslam Peyğəmbərinə (s) itaət barədə əhd-peymanın alınmasını bildirən ayələr [4, Ali-İmran, 81-82];
5. Quranın bütün bəşəriyyətə göndərildiyini bəyan edən ayələr [4, Ənam, 19; Furqan, 1; İbrahim, 1 və 52; Ali-İmran, 138; Təkvir, 27];

6. Sabiq səmavi kitablarda İslam Peyğəmbərinin (s) zühuru ilə bağlı müjdələri xəbər verən ayələr [4, Bəqərə, 146; Ənam, 20; Əraf, 157; Səff, 6];

7. Dindən çıxmağı yasaqlayan və məzəmmət edən ayələr [4, Bəqərə, 108 və 217; Maidə, 5 və 54; Ali-İmran, 81-82 və 100];

8. Tövrat və İncilin təhrifə məruz qaldığını bəyan edən ayələr [4, Bəqərə, 75 və 79; Nisa, 46; Maidə, 13-14 və 41].

Qeyd olunan ayələrlə yanaşı, sünnədən müəyyən məqamlar da “doğruluq plüralizmi” məfkurəsini inkar edir.

Bu kimi ayələrin sayı çox olduğundan bu kiçik araşdırmada onların hamısını təqdim etmək mümkün olmadığından onlardan bir neçəsini ixtisarla açıqlaya bilirik:

1. Quranın digər dinlər, səmavi kitablar və şəriətlərin fəvqündə dayanması və onların üzərində hakimliyi

Qurani-Kərimdə buyrulur: **“(Ya Rəsulum!) Biz (Qurani) sənə haqq olaraq, özündən əvvəlki kitabı (bütün ilahi kitabları) təsdiq edən və onu qoruyan (və ya onların doğruluğuna şahid) olaraq endirdik...”** [4, Maidə, 48].

Bu ayədə “əl-muheymin” ifadəsi Quranın əsas xüsusiyyəti kimi təqdim edilir. Həmin ifadə, eyni zamanda Allahın sifətlərindən biridir. Müqəddəs Kitabımızda deyilir: **“O Özündən başqa heç bir tanrı (məbud) olmayan, (bütün məxluqatın) ixtiyar sahibi, müqəddəs (pak) olan, (bəndələrinə) salamətlik, əmin-amanlıq bəxş edən, (hər şeydən) göz-qulaq olub (onu) qoruyan, yenilməz qüdrət (qüvvət) sahibi, (hamını istədiyi hər hansı bir şeyə) məcbur etməyə qadir olan, (hər şeydən) böyük (hər şeyin fəvqündə) olan Allahdır. Allah (müşriklərin) Ona qoşduqlarından (şəriklərdən) ucaadır”** [4, Həşr, 23].

Bu ayədə Uca Yaradanın hər şeyə nəzarət edib qoruduğu, hər şeyə hakim olduğu, yenilməz qüdrət və qüvvət sahibi olduğu bildirilmişdir. Allah-Təala hər şeyin fəvqündə və hər şeyə hakim olduğu kimi, Quran da digər səmavi dinlər və kitabların fəvqündə dayanır və onlara hakim sayılır. Bu isə Quranın digər səmavi kitablardan daha üstün olması anlamındadır. Çünki digər səmavi kitablarla eyni səviyyədə olan və ya rütbə baxımından onlardan aşağı pillədə yer tutan bir kitab barəsində “əl-muheymin” ifadəsi işlənilə bilməz. Buradan belə başa düşülür ki, Quran və təbii ki, onun təbliğ etdiyi İslam vahid zamanda bütün səmavi dinlərlə eyni səviyyədə qəbul edilmir.

İslam müfəssirləri öz təfsirlərində məlum ayədə işlənmiş “əl-muheymin” ifadəsini diqqət mərkəzində saxlamış, onun “qoruyan”, “şahid”, “hərtərəfli əhatə edən” və “daha üstün olan” mənaları özündə ehtiva etdiyini bildirmişlər [12, c. 3, s. 312-313; 13, c. 4, s. 441; 14, c. 6, s. 210; 15, c. 1, s. 269; 16, s. 116; 17, s. 140; 5, c. 6, s. 348].

İmam Fəxrəddin Razi bu ayənin izahında belə yazmışdır: “Digər (səmavi) kitablar üzərində hakimliyə malik olan kitab yalnız Qurandır. Çünki Quran heç zaman qüvvədən düşmür və onda heç bir dəyişiklik və təhrif baş vermir...” [18, c. 12, s. 12].

Şübhəsiz, digər səmavi kitabların fəvqündə dayanmaq və onlara hakim kəsilməyin tələblərindən biri də lazım olan hallarda onların müəyyən hökmlərini qüvvədən salmaq və onları yeni və daha əhatəli hökmlərlə əvəz etməkdən ibarətdir. Quranda buyrulur: “Biz (zaman, məkan və şəraitin tələbinə görə) hər hansı bir ayəni (ayənin hökmünü) ləğv edir və ya onu unuttururuqsa, ondan daha yaxşısını, yaxud ona bənzərini gətiririk. Allahın hər şeyə qadir olmasını bilmirsənmi?!” [4, Bəqərə, 106].

Bu ayədə Quranın “nəsx” xüsusiyyətindən söz açılmışdır. Quran müfəssirləri öz əsərlərində bu xüsusiyyətə toxunaraq ayənin əhatə dairəsini aydınlaşdırmağa çalışmışlar.

Əllamə Sadiqi Tehrani bununla bağlı yazır: “Bu ayə Quran şəriəti və ya ondan başqa yerlərdə unudulmuş və ya qüvvədən salınmış bütün ləfz və izahları, eləcə də ilahi elçilər və onların möcüzələrini özündə ehtiva edir...” [19, s. 17].

Şeyx Məhəmmədcavad Müğniyə isə bu barədə fikrini belə izah edir: “Şübhəsiz, İslam şəriətində “nəsx” adlı bir məsələ mövcuddur. Çünki İslam şəriətində Həzrət Musa və Həzrət İsanın şəriətləri kimi bəzi sabiq şəriətlərin müəyyən hökmləri nəsx edilmiş və qüvvədən düşmüşdür” [20, c. 1, s. 169].

Həmçinin Şeyx Məhəmməd Şərafi məlum ayənin izahında yazır: “Sabiq peyğəmbərlər öz dövrlərində ən üstün din və şəriəti gətirmişlər. Lakin onların gətirdikləri din və şəriətlər müəyyən bir zamana xas olmuşdur... İsa Məsih (ə) zühur etməklə Tövratda mövcud olan bəzi hökmləri qüvvədən saldığı kimi, sonuncu Peyğəmbər də (s) öz zühuru ilə (özündən öncə gəlmiş din və şəriətlər və onların müəyyən hökmlərini aradan qaldırmışdır). Çünki onun dini bütün ələmlər üçün gəlmiş və qiyamət gününədək qalacaqdır...” [21, c. 1, s. 507].

Quran elmləri terminologiyasında “nəsx” məsələsi önəmli mövzulardan biridir. Lüğətdə “aradan aparmaq”, “məhv etmək” və “dəyişmək” mənalarını bildiren bu ifadə terminoloji baxımdan müxtəlif cür izah edilmişdir. Lakin onun bütün İslam alimləri tərəfindən məqbul sayılan məna və növlərindən biri Quranın özündən öncə gəlmiş digər səmavi dinlər və həmin dinlərdə mövcud olan müəyyən hökmləri qüvvədən salması və onları yeni hökmlərlə əvəzləməsidir. Bu isə aradan qaldırılan hökmün etibar müddətinin sona çatması kimi izah edilir [22, s. 284-305].

İslam Peyğəmbərindən (s) nəql olunan bəzi hədislərdə də Quranın bu xüsusiyyəti bəyan edilmişdir. Bir hədisdə oxuyuruq: “*Həqiqətən, Allah-Təala mənim kitabımı (Qurani) onların (kitab əhlinin) kitabları üzərində hakim və onları nəsx edən qərar vermişdir*” [23, c. 1, s. 50].

Həmçinin onu da qeyd etməliyik ki, Quran İslam dininin təməli və əsası sayılaraq bütün səmavi kitabların fəvqündə dayandığı kimi, İslam dini də digər səmavi dinlərin

fövqündə dayanır. Əllamə Sadiqi Tehrani yazır: “Allah-Təalanın Öz yaratdığı məxluqların hamısı üzərində əhatəsi, şahidliyi və mühafizəçi rolu olduğu kimi, Quran da Onun bütün səmavi kitabları üzərində belə bir üstünlüyə malikdir. Quranın bu xüsusiyyətini göstərən nümunələrdən biri də (həmin səmavi kitabların) sabit və möhkəm olan prinsiplərini qoruyub, etibardan düşməsi vacib olan məqamları nəsx etməsi və qüvvədən salmasından ibarətdir...” [24, c. 6, s. 10].

2. İslam Peyğəmbərinin ümumbəşəri elçilik missiyası

Quranda “doğruluq plüralizmi”ni inkar edən dəlillərdən biri də İslam Peyğəmbərinin (s) ümumbəşər elçiliyi və missiyasını bəyan edən ayələrdir [4, Ənam, 90; Əraf, 158; Səba, 28 və 79; Yusif, 104; Həcc, 49; Ənbiya, 107; Furqan, 1].

Həmin ayələrdə Məhəmməd Peyğəmbərin (s) təkə bir qövme və millətə deyil, bütün xalqlar və millətlərə göndərildiyi bəyan olunmaqdadır. Müqəddəs Kitabımızda buyrulur: **“(Ya Rəsulum!) De: “Ey insanlar! Mən Allahın sizin hamınıza göndərilmiş peyğəmbəriyəm. (O Allah ki) göylərin və yerin hökmü Onundur, Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur...”** [4, Əraf, 158].

Bu ayədə işlənmiş “ən-nəs” kəlməsinin əvvəlində gələn “əl” artikli ərəb qrammatikasına görə “ümumiyyət” mənasını ifadə edir. Bu da “doğruluq plüralizmi” nəzəriyyəsinin Quran baxımından qəbul edilmədiyini ortaya qoyur. “əl-Ənam” surəsində isə oxuyuruq: **“Onlar (adları çəkilən peyğəmbərlər) Allahın doğru yola yönəltdiyi kimsələrdir. Sən də onların haqq yolunu tutub get. De: “Mən bunun (islam dinin təbliği) müqabilində sizdən bir əvəz istəmirəm. Bu (Quran) aləmlər (bütün bəşəriyyət) üçün yalnız bir moizədir (öyüd-nəsihətdir)”** [4, Ənam, 90].

Bu ayədə keçən “əl-aləmin” (aləmlər) ifadəsi Quranın, o cümlədən Həzrət Məhəmmədin (s) ümumbəşəri missiyasına dəlalət edir. Şeyx Təbərsi, İmam Fəxrəddin Razi, Şeyx Beyzavi, Şeyx Şövkani, Əllamə Təbatəbai və Şeyx Müğniyə kimi bir çox Quran müfəssirləri məlum ayənin İslam dini və Quranın ümumbəşəri olduğuna dəlalət etdiyini bildirmişlər [25, c. 4, s. 514; 18, c. 13, s. 76; 15, c. 1, s. 310; 26, s. 432; 5, c. 7, s. 260; 20, c. 3, s. 221; 27, c. 5, s. 336].

İmam Fəxrəddin Razi bu ayənin izahına dair yazır: “Bu ayə İslam Peyğəmbərinin həqiqətən də xüsusi bir qövme üçün deyil, bütün dünya əhli üçün göndərildiyinə dəlalət edir...” [18, c. 13, s. 76].

Şeyx Şövkani isə belə qeyd edir: “Quran həm nazil olarkən mövcud olan, həm də sonradan dünyaya gələn bütün insanlar üçün bir xatırlama kitabıdır...” [26, s. 432].

Əllamə Təbatəbai həmin ayənin izahını belə verir: “Bu ayə Həzrət Məhəmmədin peyğəmbərliyinin ümumbəşəri olduğuna və bütün aləmlər üçün göndərildiyinə dəlalət edir” [5, c. 7, s. 260].

Başqa bir ayədə Allah-Təala buyurur: **“(Ya Rəsulum!) Biz səni (təkcə öz qövmünə deyil) bütün insanlara (möminlərə Cənnətlə) müjdə verən, (kafirləri isə Cəhənnəm əzabı ilə) qorxudan bir peyğəmbər olaraq göndərdik. Lakin insanların (Məkkə müşriklərinin) əksəriyyəti (bunu) bilməz!”** [4, Səba, 28].

Quran müfəssirlərindən Şeyx Səmərqəndi, Şeyx Tusi, Şeyx Təbərsi, Şeyx Əbül-Fərəc Cövzi, Şeyx Nəsəfi, Şeyx İbn Kəsir, Şeyx Qurtubi, Seyid Şübbər və Şeyx Müğniyə [13, c. 3, s. 74; 12, c. 8, s. 396; 25, c. 8, s. 611; 28, s. 1151; 29, c. 3, s. 63; 30, s. 502; 14, c. 14, s. 300; 17, s. 408; 20, c. 6, s. 236; 27, c. 18, s. 92-93] kimi alimlər ayədə işlənmiş “kəffə” ifadəsinin “bütün və hamı” mənasını verdiyini qeyd etmişlər. Şeyx Əbül-Fütuh Razi, Şeyx Şövkani və Əllamə Təbatəbai [31, c. 16, s. 73; 26, s. 1198; 5, c. 16, s. 376-377] kimi digər bir qrup alim isə həmin ifadənin yalnız “mane olan” anlamını bildirdiyini vurğulamış və beləliklə, Məhəmməd peyğəmbərin (s) insanları şirk və azgınlıqdan saxlaması kimi izah etmişlər. Əlbəttə, hər iki halda ayədə mövcud olan ümumiləşdirmə ədatını nəzərə alaraq onun İslam dininin bütün bəşəriyyət üçün gəldiyi mənasına dəlalət etdiyi inkar olunmazdır.

Ancaq ayədə işlənmiş “kəffə” ifadəsinin “mane olan” mənası daşdığı iddia edən alimlər hansısa qənaətbəxş dəlil təqdim edə bilməmişlər. Əslində, həmin ifadənin keçdiyi digər ayə və hədislər də onun “bütün və hamı” mənasında işləndiyini sübut edir. Məsələn, “əl-Bəqərə” surəsində buyrulur: **“Ey iman gətirənlər! Hamınız bir yerdə sülhə (İslama) gəlin! Şeytanın yolu ilə getməyin, çünki o sizin açıq düşmənidir!”** [4, Bəqərə, 208].

Göründüyü kimi, bu ayədə keçən “kəffə” ifadəsi “bütün və hamı” kimi tərcümə olunmuşdur ki, bu da ayənin ümumi və zahiri mənası ilə tam müvafiqdir. Lakin onun bu ayələrdə “mane olmaq” kimi tərcümə edilməsi ayənin həm ümumi, həm də zahiri mənası ilə uyğun gəlmir.

Əslində, “kəffə” sözünün işləndiyi bütün hallar və mənaları, eləcə də onda mövcud olan incəlikləri nəzərə almaq lazımdır. Lüğətdə “insan əlinin açılıb bağlanan içəri hissəsi” [1, s. 713] anlamına gələn “kəffə” ifadəsini Şeyx Əbül-Fütuh Razi öz təfsirində belə açıqlamışdır: “Bu ifadənin məsdəri “kəff”dir. Onun mənası isə “mane olmaq”dan ibarətdir. Bu da ümumilik və cəmləşmək mənalrı üçün bir növ kinayədir. Çünki (hər hansı bir cəmiyyət) bir yerə toplaşanda və izdiham yarandıqda onlardan bəzisi digərinə mane olur...” [31, c. 16, s. 73].

Bütün bunlardan əlavə, “kəffə” ifadəsi müəyyən hədislərdə “mane olmaq” mənasında deyil, “xas və xüsusi”nin əksi olan “hamı və ümumi” mənasında işlənmişdir. Məsələn, İmam Zeynəl-Abidindən nəql edilmiş rəvayətdə oxuyuruq: “Qüreyş tayfasından olanlar Əbu-Talibə belə söylədilər: “Ondan (Həzrət Məhəmməddən) soruş ki, bizə xüsusi olaraq (peyğəmbər kimi) göndərilib, yoxsa bütün insanlara?” Əbu-Talib Peyğəmbərə (s) yaxınlaşıb dedi: “Qardaş oğlu! Sən bütün insanlar üçün (peyğəmbər olaraq) göndərilmişən, yoxsa xüsusilə öz qövmünə?” Peyğəmbər (s) ona belə cavab verdi: “Xeyr, əslində bütün

insanlar; ağdərili və qaradərili, ərəb və qeyri-ərəb üçün ümumi olaraq göndərildim...” [32, c. 1, s. 54].

Həmçinin Həzrət Məhəmmədin (s) İran İmperatoruna göndərdiyi məktubunda belə yazılmışdı: “Həqiqətən də mən bütün diri insanlar üçün ümumi olaraq göndərilmiş Allah elçisiyəm...” [33, c. 2, s. 654-655; 34, c.1, s. 79].

Bu kimi ayə və mötəbər hədislərdə “kəffə” ifadəsinin “hamı və ümumi” mənasında işlənməsi öz növbəsində “doğruluq plüralizmi” nəzəriyyəsini inkar edir.

3. Kitab əhlinin İslam dininə dəvət edilməsi

Müxtəlif surə və ayələrdə Kitab əhlinin İslam dininə dəvət edilməsi də Quranda “doğruluq plüralizmi”ni inkar edən dəlillərdən sayılır [4, Maidə, 15-16, 19 və 61; Bəqərə, 40-41; Əraf, 158; Ali-İmran, 20 və 110].

Quranın bir sıra ayələrində xüsusilə Kitab əhlinə sayılan yəhudilər və xristianlar açıq-aydın tərzdə İslam dininə dəvət olunmuşlar. Məsələn, **“Ey kitab əhli! Sizə kitabda (Tövratda və İncildə) gizlətdiyiniz şeylərin bir çoxunu bildirən, bir çoxunu da sizə bağışlayıb üstünü vurmayan (və ya sizdən bir çoxunu bağışlayan) Peyğəmbərimiz gəldi. Artıq Allah tərəfindən sizə bir nur və açıq-aydın bir Kitab (Quran) gəldi”** [4, Maidə, 15].

İslam müfəssirlərinin böyük bir qismi bu ayədə yəhudi və xristianlara xitab edildiyini bildirmiş, onların kitabda gizlətdiklərinin Peyğəmbərin (s) zühuru ilə bağlı olduğunu iddia etmişlər [12, c. 3, s. 474; 25, c. 3, s. 270; 28, s. 368; 29, c. 1, s. 435-436; 30, s. 32; 17, s. 135; 20, c. 3, s. 34; 26, s. 361]. Əlbəttə, belə bir ittiham bütün yəhudi və xristianlara deyil, ayə nazil olduğu zaman nəzərdə tutulan bəzi yəhudi və xristian alimlərinə aid edilməlidir.

Müfəssirlərdən bəzisi isə ayənin əslində Həzrət Məhəmmədin (s) elçiliyinin ümumbəşəri olduğuna dəlalət etdiyini söyləmişlər. O cümlədən, Şeyx ibn Kəsir Dəməşqi ayə ilə bağlı bunları qeyd etmişdir: “Allah-Təala (bu ayədə) Özü barədə xəbər verərək bildirir ki, həqiqətən də hidayət və haqq din üzərində Öz elçisi Həzrət Məhəmmədi bütün yer əhli - ərəb və qeyri-ərəblər üçün göndərmişdir...” [30, s. 32].

Həmçinin Müqəddəs Kitabımızda buyrulur: **“(Ya Rəsulum!) Əgər onlar (yəhudi və xaçpərəstlər) sənə ilə mübahisə edərlərsə, belə de: “Mən özümü ardımca gələnlərlə birlikdə Allaha təslim etmişəm”. Kitab verilmiş şəxslərə və savadsızlara (ərəb müşriklərinə) de: “Siz də təslim (müsəlman) oldunuzmu?” Əgər təslim olarlarsa (islami qəbul edərlərsə), doğru yola yönəlmiş olurlar, yox, əgər üz döndərərlərsə, (sənə bir zərər gəlməz), sənə vəzifən ancaq (haqqı) təbliğ etməkdir. Allah, şübhəsiz ki, bəndələrini görəndir!”** [4, Ali-İmran, 20].

Beləliklə, bir çox müfəssirlər ayələrdə sözügedən “Kitab əhli” ilə yəhudilər və xristianların nəzərdə tutulduğunu söyləsələr də, ayələrin mütləq ifadəsi onların Yer kürəsi üzərində yaşayan bütün Kitab əhlinə ünvanlandığına dəlalət edir.

Quranın bu kimi ayələrinin Kitab əhlinə xitab etməsi, onların İslam dininə dəvət olunması və ümumiyyətlə, onların İslam dinini qəbul etməsinin əslində öz xeyirlərinə tamamlanması kimi mövzular bir daha “doğruluq plüralizmi” məfkurəsinin Quran baxımından məqbul sayılmadığını təsdiqləyir.

İslam Peyğəmbərinin (s) dəvət məktublarına bir baxış

Quran ayələri ilə yanaşı, sünnədə də “doğruluq plüralizmi” məfkurəsinin əleyhinə müəyyən sübutlar mövcuddur. Bunlardan ən önəmlisi Allah Rəsulunun (s) öz zamanında dünyanın bir sıra böyük və tanınmış dövlət rəhbərlərinə - Zərdüştiliyə mənsub Sasani hökmdarı, Xristianlığa ibadət edən Bizans imperatoru, həmçinin Efiopiya hökmdarına və s. göndərdiyi dəvət məktublarıdır. Bu məktublarda digər dinlərə sitayiş edən dövlət rəhbərləri açıq-aydın şəkildə İslam dininə dəvət olunmuşlar. Ənəs ibn Malikdən nəql edilən bir rəvayətdə belə deyilir: “Peyğəmbər (s) İran və Bizans imperatorlarına, Nəcəsiyə (Efiopiya hökmdarı) və hər bir qəddar hakimə məktub yaz(dır)mış və onları Allah-Təlaya tərəf dəvət etmişdir...” [35, s. 737, hədis: 1774].

Həzrət Məhəmmədin (s) dövlət başçılara yolladığı bu məktublar sadəcə dəvət xarakteri daşıyırdı. Həmin məktublarda onu alan şəxsin İslam dinini qəbul etmədiyi təqdirdə öz millətlərinin günahına şərik olacaqları da bəyan edilirdi [36, c. 1, s. 90-133].

Beləliklə, qeyd olunan ayələr “doğruluq plüralizmi” (bütün mövcud dinləri itaət üçün eyni səviyyədə sanmaq) nəzəriyyəsi ilə ciddi şəkildə ziddiyyət təşkil edir. Lakin burada bir məsələ xüsusi qeyd edilməlidir ki, Qurani-Kərimin, eləcə də İslam dininin “doğruluq plüralizmi” nəzəriyyəsi ilə razılaşmadığı məsələsinə toxunduqda bir çoxu İslam dininin inhisarçı və qeyri-tolerant bir din olduğu fikrinə düşürlər. Halbuki İslam dininin “qurtuluş plüralizmi”ni təsdiqləməsi, eyni zamanda toleranlığa verdiyi misilsiz dəyərlər bu kimi təsəvvürlərin yanlışlığını sübuta yetirir [37, № 11 (40), s. 44-53]. Bu barədə isə ayrıca araşdırmalar aparılmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. İsfahani, Rağib. Müfrədatu əlfazil-Quran (təhqiq: Səfvan Ədnan Davudi). Dəməşq: Darul-qələm, birinci çap, 1996.
2. Fərahidi, Xəlil ibn Əhməd. Kitabul-eyn. Qum: Darul-üsvə, birinci çap, h. q. 1414.
3. Fəyyumi, Əhməd ibn Məhəmməd. əl-Misbahul-münir. Qum: Darul-hicrət, birinci çap, h. q. 1405.
4. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev). Bakı: Qismət, 2014.
5. Təbatəbai, Seyid Məhəmmədhüseyn. əl-Mizan fi təfsiril-Quran. Beyrut: Müəssisətul-Ələmi lil-mətbuat, 1973.
6. Fəzlullah, Seyid Məhəmmədhüseyn. 100 sual və cavab. Qum: əl-Məktəbul-elami, h. q. 1422.
7. Cavadi Amuli, Abdullah. Şəriət dər ayineye Mərifət. Qum: Mərkəze nəşre İsra, h. ş. 1387.

8. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (professor Əliheydər Orucovun rəhbərliyi və ümumi redaktəsi ilə), Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası. Bakı: Şərq-Qərb, 2006.
9. Oxford wordpower. Oxford University Press, 1998.
10. Süleyman, Həyim. Fərhəngə müasir. Tehran: Fərhəngə-müasir, h. ş. 1380.
11. Əbdür-Rəsul Bəyat və başqaları. Fərhəngə vəjəha. Qum: Müəssisəyə Əndişə və Fərhəngə-dini, ikinci çap, h. ş. 1381.
12. Tusi, Məhəmməd ibnil-Həsən. ət-Tibyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: Daru ehyait-turasil-ərəbi, tarixsiz.
13. Səmərqəndi, Əbul-Leys Nəsr ibn Məhəmməd. Bəhrul-ülum (Təfsirus-Səmərqəndi), (təhqiq: Əli Məhəmməd Müəvvəz və Adil Əhməd Əbdül-Mövcud). Beyrut: Darul-kutubil-elmiyyə, 1993.
14. Qurtubi, Məhəmməd ibn Əhməd. əl-Camiu liəhkamil-Quran. Beyrut: Daru ehyaiturasil-ərəbi, 1985.
15. Beyzavi, Əbu-Səid Abdullah ibn Məhəmməd. Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil (Təfsirul-Beyzavi). Beyrut: Darul-kutubil-elmiyyə, 1988.
16. Cəlaləyn, Cəlaləddin Məhəmməd ibn Əhməd Məhəlli və Cəlaləddin Süyuti. Təfsirul-Cəlaləyn. Beyrut: Darul-kutubil-elmiyyə, tarixsiz.
17. Şübbər, Seyid Abdullah. Təfsirul-Quranil-Kərim. Qahirə: Mətbuatun-nəcah, 1966.
18. Razi, Məhəmməd Fəxrəddin ibn Ziyaəddin Ömər. Təfsirul-Fəxrir-Razi (ət-Təfsirul-kəbir və məfatihul-ğəyb). Beyrut: Darul-fikr, 1985.
19. Tehrani, Məhəmməd Sadiqi. Tərcümani-vəhy. Qum: Entəşarate şükranə, h. ş. 1385.
20. Müğniyə, Məhəmməd Cavad. ət-Təfsirul-kaşif. Beyrut: Darul-elmi lil-məlayin, 1990.
21. Şəravi, Məhəmməd. Təfsirus-Şəravi. Misir: Daru əxbaril-yovm, 1991.
22. İsmayılzadə, İlqar. Quran elmləri ensiklopediyası. Qum: Beynəlxalq İslam Elmləri Akademiyası, 2006.
23. Təbərsi, Əhməd ibn Əli. əl-İhticac. Məşhəd: Nəşrul-Mürtəza, h. q. 1403.
24. Tehrani, Məhəmməd Sadiqi. əl-Furqan fi təfsiril-Quran. Qum: Entəşarate fərhəngə İslami, h. q. 1410.
25. Təbərsi, Əbu əl-Fəzl ibnul-Həsən. Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: Darul-mərifət, birinci çap, 1986.
26. Şövkani, Məhəmməd ibn Əli. Təfsiru fəthil-qədir. Beyrut: Darul-mərifət, 2006.
27. Şirazi, Nasir Məkarim və başqaları. Təfsiri-nümunə. Tehran: Darul-kutubil-İslamiyyə, 27-ci çap, h. ş. 1378.
28. Cövzi, Əbül-Fərəc Cəmaləddin Əbdür-Rəhman ibn Əli. Zadul-məsir fi elmit-təfsir (təhqiq: Əhməd Şəmsəddin). Beyrut: əl-Məktəbul-İslami və Daru İbn Həzm, 2002.
29. Nəsəfi, Əbül-Bərəkət Əbdüllah ibn Əhməd. Təfsirun-Nəsəfi (Mədarikut-tənzil və həqaiqut-təvil), (təhqiq: Yusif Əli Bədəvi). Beyrut: Darul-kəlimit-təyyib, 1998.
30. Dəməşqi, Əbül-Fida İsmayıl ibn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Əzim. Beyrut: əl-Məktəbətul-əsrriyyə, 2005.
31. Xüzai Nişapuri, Hüseyn ibn Əli. Təfsiru Əbil-Fütuh Razi (Rəvzul-cinan və rəvhul-cənan fi təfsiril-Quran), (təshih: Məhəmməd Cəfər Yahəqqi və Məhəmməd Mehdi Nasih). Məşhəd: Bünyade pejuheşhayi astani qüdsi Rəzəvi (ə), h. ş. 1372.
32. Fəttal, Məhəmməd ibn Həsən. Rövzətul-muttəqin. Qum: Darur-Rəzi, tarixsiz.
33. Təbəri, Məhəmməd ibn Cərir. Tarixul-üməmi vəl-müluk. Beyrut: Darut-turas, 1967.
34. İbn Şəhr Aşub. Mənaqibu Ali Əbi-Talib. Qum: Entəşarate Əllamə, h. ş. 1379.
35. Nişapuri, Məhəmməd ibn Həccac. Səhihi-Müslim. Ər-Riyad: Beytul-əfkarid-duvəliyyə, 1998.
36. Miyanəci, Əhməd. Məkatibur-Rəsul. Qum: Nəşre Yasin, h. ş. 1363.
37. "Dövlət və Din" İctimai fikir toplusu, № 11 (40). Bakı: Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi, 2015.

Ильгар Исмаилзаде
РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ В КОРАНЕ
(Плюрализм истины)

РЕЗЮМЕ

Объясняя понятие религии и плюрализма автор статьи отметил, что у «религиозного плюрализма» есть два типа: «плюрализм истины» (одновременно дать равные права для всех религий) и «плюрализм спасения» (исходя из конкретных условий и рамок считать последователей различных религий преуспевшими). Автор разъясняет «плюрализм истины» с точки зрения Ислама ссылаясь на Коран, а в некоторых местах на сунну, и приходит к выводу, что эта теория не допускается с исламской призмы. Вследствие этого, многие предъявляют, что ислам монополистическая и нетолерантная религия. В то же время в исламе есть еще одно понятие - «плюрализм спасения» и эта религия очень ценит и уважает толерантность.

Ilgar Ismayilzade
RELIGIOUS PLURALISM IN THE QURAN
(Truth pluralism)

SUMMARY

The article deals with the conceptions of “religion” and “pluralism” and the author mentions that there are two types of “religious pluralism”: accuracy pluralism (justification of all religions equally at the same time) and liberation pluralism (consideration of the followers of different religions as the people of blessing and salvation within special conditions). The author explaining view of Islam on “accuracy pluralism” in terms of Quran and in certain points Sunnah, comes to the conclusion that this theory is not acceptable from Islamic point of view. However, the approval of Islam the liberation pluralism, as well as the incomparable values contributed to tolerance prove the inaccuracy of such ideas.

ELMİ ƏSASLARA ZİDD OLDUĞU İDDİA EDİLƏN BƏZİ HƏDİSLƏRİN İZAHI

*Rəşadət ƏHMƏDOV,
İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru*

AÇAR SÖZLƏR: hədis, səhih rəvayət, Musa, Həcərül-əsvəd, qadın haqları.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: хадис, сахих (подлинное, достоверное) предание, Муса, хаджар аль-асвад (черный камень), права женщин.

KEY WORDS: hadith, sahih (true) story, Musa, Hajarul Aswad (Black Stone), women's rights.

Giriş

Həzrət Məhəmmədə (s) aid olunan bir çox hədislər məna və məfhum baxımından qəbul edilməmiş, bəziləri isə hədis elmi qaydalarına uyğun gəlmədiyi üçün etibarsız sayılmışdır. Həmin hədislərin səhih hesab olunmaması və hədis mütəxəssisləri tərəfindən qiymətləndirilməməsi normaldır. Lakin bəzən eyni münasibət və yanaşmanın səhih qaynaqlarda keçən hədis və rəvayətlərə də şamil edildiyini görürük. Elə güman olunur ki, bu cür rəvayətlər hədis elmi qaydalarına uyğun gəlməsinə baxmayaraq, müasir elmi nəzəriyyələrlə ziddiyyət təşkil edir. Halbuki bu cür hədislər geniş və çoxşaxəli tədqiq olunduqda, həmçinin mövzuya elmi cəhətdən yanaşıldıqda bu iddianın həqiqəti əks etdirmədiyi ortaya çıxır.

Məqalədə belə hədislərdən bir neçəsi tədqiq olunaraq, onların əslində müasir elmi əsaslarla təzad təşkil etmədiyini sübuta yetirməyə çalışmışıq. Belə ki, məqalədə Musa peyğəmbər (ə) ilə Əzrail arasındakı hadisəni nəql edən rəvayət, eyni zamanda Həcərül-əsvəd və qadın haqları ilə əlaqəli hədislər verilərək yuxarıda göstərilən şəkildə izah edilmişdir. Təbii ki, bütün bu izahlar, açıqlamalar şəxsi baxış və düşüncələr nəticəsində ortaya çıxdığından səhv olma ehtimalı da nəzərə alınmalıdır.

Musa peyğəmbər (ə) və Əzrail haqqında hədis

Elmi əsası olmadığı iddia edilən bu hədisdə belə buyurulmuşdur: “Ölüm mələyi (Əzrail) Musa ələyhissələmin yanına göndərildi. Ancaq yanına gələndə, Musa bir yumruq vuraraq onun gözünü çıxardı. O da Rəbbinin yanına qayıtdı və “Məni ölmək istəməyən bir bəndənə göndərdin”, - dedi. Allah gözünü yenidən Əzrailə qaytardı və Musanın yanına gedib, ona əlini bir öküzün belinə qoymasını, əlinin altında qalan yerdəki hər tük üçün özünə bir il ömür veriləcəyini deməsini əmr etdi... (Musa) bundan sonra nə olacağını soruşanda “Sonra da öləcəksən” cavabını almışdır. Bunu eşidən Musa elə o anda ölməsini

... istəmişdir” [1, Cənaiz, 67, Ənbiya, 32; 2, Fəzail, 157, 158; 3, Cənaiz, 121; 4, II, 269, 315, 351, 533].

Bu hədis “Necə ola bilər ki, Musa (ə) kimi bir peyğəmbər mələyin gözünü çıxarsın və yaxud insanlardan fərqli yaradılışa malik bir mələyin gözünü çıxarmaq mümkündürmü?” şəklində tənqid edilmişdir [5, VIII, 131; 6, VIII, 131]. Bundan başqa, hədisdə deyildiyinə görə, Həzrət Musanın (ə) ölmək istəməməsi və Allahın göndərdiyi bir peyğəmbərin Onun əmrinə itaət etməməsi məsələsi də qaranlıq qaldığından tənqidlərə səbəb olmuşdur [7].

Bu hədis də bir çox hədis kimi, İslam alimləri tərəfindən müdafiə edilmişdir. Allah mələyi istədiyi simaya və formaya sala bilər. Məsələn, O, Həzrət Məryəmə (ə) mələyi adam cildində göndərmişdi. Rəsulullah isə bəzən səhabədən biri olan Dihyə (əl-Kəlbi) kimi göndərilmişdir. Odur ki, Musa əleyhissəlamın yanına da hər hansı bir adam simasında gələ bilər.

Alimlərin fikrincə, Musanın (ə) mələyin gözünü çıxarması məcazi mənada daşıyır. Lakin bu fikir də məsələni tamamilə həll etmir. Belə ki, “Musa mələyin simvolik olaraq göndərildiyini bildiyi halda niyə vuraraq onun gözünü çıxarır?” kimi tənqidlərə də cavab tapmaq lazım gəlir. Bu barədə deyilir ki, mələk Musa (ə) ilə mübahisə etmiş və uduzmuş, nəticədə mələk “bir gözünü itirmişdir” demək “mübahisəni uduzmuşdur” deməkdir [5, VIII, 132]. Buna görə ki, iki nəfər arasında olan mübahisədə biri o birinə qalib gələndə “filankəs rəqibinin gözünü çıxardı” deyilir [5, VIII, 132; 6, VIII, 131].

Hədislə əlaqəli digər oxşar izahlar da mövcuddur. Belə ki, Musa peyğəmbərin (ə) mübahisə nəticəsində yumruq vuraraq mələyin gözünü çıxarması həqiqi mənada anlaşılmamalı olduğu ifadə edilmiş, bunun insan cildinə və ya simasına girmiş mələyin hadisənin axırında əvvəlki halına qayıtması kimi başa düşülməsinin daha doğru və daha məntiqə uyğun olacağı bildirilmişdir [8, s. 175].

Həcərül-əsvəd haqqında hədis

Hədislərdən birində buyurulmuşdur ki, “Həcərül-əsvəd (Qara daş) cənnətdən gəlmişdir. Əvvəlcə o, qar kimi ağappaq olmuşdur. Ancaq müşriklərin günahları onu qaraltmışdır” [8, s. 200].

Bu hədis də tənqidlərə məruz qalmışdır [7; 9]. “Görəsən, Allahın cənnətdən daş endirməsi nə qədər doğrudur və ya cənnətdə daş varmı? Yaxud əgər günahlar onu qaraltmışsa, nə üçün İslam yayıldıqdan sonra pak insanların ona toxunmasıyla əvvəlki halına qayıdaraq ağarmamışdır?” kimi suallar verilmişdir [8, s. 200].

“Həcərül-əsvəd günahkar insanların ona toxunması səbəbi ilə qaralmışdır” [10, III, 617] ifadəsini zahirilər hərfi mənada başa düşmüşlər. Ancaq bu fikrin mübaligə məqsədilə səsləndirildiyini deyənlər də olmuşdur. Onların fikrincə, hədis zahiri mənası ilə başa

düşülməməlidir. Burada insanların günahlarının çoxluğuna işarə edilmişdir. Belə ki, özündə ucalıq, kəramət, bərəkət ehtiva edən Həcərül-əsvəd sanki cənnətdən endirilibmiş kimi ağappaq idi. Ancaq insanların günahları üzündən zaman keçdikcə “qaralmışdır” [10, III, 617]. Buradakı mübaliğəli ifadəni Məhəmməd peyğəmbərin (s) başqa bir hədisində də görürük “Bir bəndə günah iş gördüyü zaman qəlbində qara bir nöqtə meydana gələr. Günahına davam etdikcə qara nöqtələr qəlbinin hər tərəfinə yayılır” [2, İman, 131; 11, Zühd, 29].

Həcərül-əsvədin İslamdakı mövqeyini daha yaxşı başa düşmək üçün Həzrət Ömər (r.a) aşağıdakı sözlərinə nəzər salmaq yerinə düşər. O, bir dəfə həcc əsnasında Həcərül-əsvədə yaxınlaşaraq onu öpmüş və “Mən çox yaxşı bilirəm ki, sən zərər və xeyir verə bilməyən (adi) bir daş parçasısan. Əgər Peyğəmbərin səni öpdüyünü görməsəydim, mən də öpməzdim”, - demişdir [1, Həcc, 50].

Qadın haqları ilə əlaqəli hədis

Başqa bir tənqid isə “İslamda qadınlar ağıl cəhətdən naqis qəbul edilməkdədir” mənasındakı hədisə yönəldilmişdir [7; 12]. Hədisdə deyilir ki: Qurban və ya Ramazan bayramlarının birində Rəsulullah müsəllaya (namaz qılmaq üçün yer) çıxmışdı. Qadınların yanından keçərkən onlara: “Ey qadınlar! Sədəqə verin. Çünki cəhənnəm əhalisinin çoxunun siz qadınlar olduğu mənə göstərildi”, - deyər buyurdu. Qadınlar: “Nə üçün, ya Rəsulullah?”, - soruşduqlarında Həzrət Məhəmməd belə cavab verdi:

- Çünki siz həddən artıq lənət yağdırır və həyat yoldaşlarınıza qarşı da nankorluq edirsiniz. Özünü idarə edə bilən, diqqətli, ağıllı və tədbirli bir kişinin aqlını sizin qədər ağıllı və dini naqis olan başqa birinin ala biləcəyini görmədim.

Onlar: Niyə dinimiz və aqlımız naqisdir, ya Rəsulullah?

Peyğəmbər: Məgər qadının şahidliyi kişinin şahidliyinin yarısı deyilmi?

Qadınlar: Bəli.

Rəsulullah: Bax bu, aqlının naqis olmasındandır. Qadın heyz olduğu vaxt da namaz qılmaz, oruc tutmaz, düzdür?

Onlar “Bəli”, - deyincə Allah Rəsulu “Bax elə bu da dininin naqisliyindəndir”, - buyurdu [1, Heyz, 6; 2, İman, 132; 13, İman, 6].

Hədislə əlaqəli tarix boyu bir çox tənqid irəli sürülmüş və təbii ki, kifayət qədər müdafiə edənlər də olmuşdur. Əvvəlcə bu hədis başqa hədislərdə olduğu kimi ətraflı araşdırılaraq doğru başa düşülməsi təmin edilməlidir. Bu isə hədisin çatdırmaq istədiyi ibrət və mənanın düzgün açıqlanması ilə mümkündür.

“Cəhənnəm əhlinin çoxunun qadınlardan təşkil olunduğu” ifadəsindən qadınları təhqir etmək, yaxud onları potensial günahkar saymaq, bu səbəbdən də İslamda bərabərlik və ədalət düsturunun pozulduğu mənası çıxarmaq doğru deyil. Hədisin ifadə və üslubuna diqqət yetirdikdə qadınları itaətə təşviq etmək, onları əməli və əxlaqi cəhətdən kamilləşdirmək, eyni zamanda qorxutmaq, yaxud xəbərdarlıq etmək məqsədi daşdığı ortaya çıxır. Bu xəbərdarlıq qulaqardına vurulduğu təqdirdə isə hədisdə deyilən fikrin həyata keçəcəyi şəkildə dəyərləndirmək mümkündür. Bundan başqa, “Cənnət əhlinin hər birinin iki həyat yoldaşı olacaqdır” [1, Bədul-vəhy, 8; 2, Cənnət, 14] hədisini də nəzərə alsaq, qadınların cəhənnəmin əksəriyyətini təşkil etməsi ifadəsinin məcaz olduğu üzə çıxmaqdadır.

Bununla yanaşı, hədisdə çox lənət etmək, naşükürlük, kişilərin aqlını başından almaq kimi ifadələr keçmişdir ki, bunların hər biri İslam dininə görə, günah işdir və istər qadın, istərsə də kişi olsun hər kəsin bu günahlara davam etməsi cəhənnəmə düşmə ehtimalını artırır. Hədisin kişi-qadın bütün insanları günahlardan çəkəndirmək məqsədi daşdığı, ancaq çox vaxt qadınların bu cür günahlara meyilli olduğu üçün hədisdə təkcə onların adı çəkilməklə bu məsələlərə diqqət yetirildiyi fikrini irəli sürənlər də var.

Qadının aqlının naqis olması isə onun aqlının anadangəlmə nöqsanlığı kimi başa düşülməməlidir. Cövhər və əsli etibarilə qadın da eyni ağıla malikdir. Lakin dünyanın cazibəsi qarşısında kişiye nisbətən daha zərif və zəif olan qadın bəzən hisslərə qapılaraq tez aldana və aldada bilməkdədir [14, s. 78; 15, s. 18].

Digər tərəfdən, qadının şahidlikdə kişinin yarısı olduğu fikrini də izah etmək lazımdır. Qurani-Kərimdə buyrulur ki, “**...öz adamlarınızdan iki kişini də şahid tutun! Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər (qadınlardan) biri (şəhadəti) unudarsa, o birisi onun yadına salsın...**” [16, əl-Bəqərə, 282] Ayədə iki qadının şahidliyinin bir kişi yerinə keçəcəyi ifadə edilmişdir. Ancaq bəkarət, dulluq, doğum və qadın xəstəlikləri kimi kişilərin yaxşı bilmədikləri hallarda qadınların və ya təkcə bir qadının şahidliyi qəbul edilməkdədir [14, s. 81].

Ayədə yanılma və ya unutmaya yer verilmişdir ki, bunun da ağıl və zəka ilə birbaşa əlaqəsi yoxdur. Belə ki, unutmazlığın əsas səbəblərindən biri hissi davranmaq və ya laqeydlikdir. Bu baxımdan, “ağıl naqis olan qadınlar” ifadəsindəki naqisliyin bilavasitə aqlın özündə deyil, funksiyasında və ya təzahüründə olduğunu demək mümkündür [14, s. 82].

Hədislə bağlı fərqli bir izah da vardır. Ola bilsin ki, burada keçən “kişilərin aqlını başından alma” ifadəsi təəccüb bildirir. Yəni, axı necə ola bilər ki, zəif və incə bir bədən və xarakterə sahib qadınlar həm fiziki, həm də xarakter baxımından dözümlü, diqqətli olan kişilərə qalib gəlsinlər? Bu səbəbdən də sanki Allah Rəsulu (s) demək istəmişdir ki, “Xanımlar, zəifliyinizə baxmayaraq, Allah bu gücü sizə verdi. O halda Ondan qorxun və Onun bəxş etdiyi bu gücü, yad kişilərin hiss və arzularını coşdurmaq üçün deyil, yalnız Allahın razı olacağı yerdə, xeyir və yaxşı şeylərdə istifadə edin” [14, s. 20, 83].

Nəticə

Elm və texnologiyanın sürətlə inkişafı, elmi ixtiraların həyatımızın hər sahəsində tətbiqi mötəbər hədis qaynaqlarında keçən bəzi hədis və rəvayətlərin elmi əsaslara zidd düşdüyü fikri formalaşmışdır. Təbii ki, bu cür rəvayətlərin hamısının səhih olduğuna dair iddia irəli sürmək doğru deyildir. Lakin ilk baxışda təzad kimi görünən bu hədislərin əhatəli şəkildə tədqiq edilərək haqqında əsaslı qərar verilməsi daha münasib və zəruridir. Çünki uzun əsrlər ərzində dini və milli adət-ənənələrimizə işıq tutan bu irsə laqeyd münasibət doğru deyildir. Təbii ki, bu irsin doğruluğunun sübuta yetirilib-yetirilmədiyindən asılı olmayaraq, hamısını həyatımızda tətbiq etməliyik deyə bir şərt yoxdur.

Hərtərəfli tədqiqatlardan sonra elmi əsaslara zidd düşdüyü ittihamı ilə mübahisə doğuran hədislər əgər səhihdirsə və münasib izahı varsa, o halda onlara dini irsimiz kimi hörmətlə yanaşmalıyıq. İzahı çətinlik doğuran hədis və rəvayətlər barəsində isə təvəqqüf (gələcəkdə izah edilə bilər düşüncəsi ilə haqqında qərar verməyib, sonraya saxlamaq) yolunu seçmək daha doğru olardı. Belə hallarda təbii olaraq bu cür hədislərin, rəvayətlərin dini və elmi dəyərləri, o cümlədən hökmləri dondurulacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl. əl-Cəmius-səhih (nəşr. Muhibbuddin Həbib), I-XIII. Qahirə: Dərur-rəyyan lit-turas, 1986.
2. Müslim, Əbul-Hüseyn ibn əl-Həccac əl-Kuşeyri. Səhihu Müslim, I-V. Qahirə: Dəru ihyai kutubil-ərəbi, 1955.
3. Nəsai, Əbu Əbdürrəhman Əhməd ibn Əli ibn Şueyb. əs-Sünənul-kubra (təhqiq: Əbdülğəffar Süleyman əl-Bundari-Seyyid Kusrəvi Həsən), I-VI. Beyrut: Dərul-kutubil-ilmiiyə, 1411/1991.
4. Əhməd ibn Hənbəl. əl-Müsnəd (nəşr. Həməzə Əhməd əz-Zeyn), I-XX. Qahirə: Dərul-hədis, 1416/1995.
5. Muhyiddin ən-Nəvəvi. Şərhu-Səhihi-Müslim (təhqiq: Həsən Abbas Kutub), I-IX. Ər-Riyad: Dəru aləmil-kutub, 1421/2003.
6. Ubbi, Məhəmməd ibn Xəlifə əl-Vəştani. İkməlu ikmalil-muallim (təshih: Məhəmməd Salim Haşim), I-X. Beyrut: Dərul-kutubil-ilmiiyə, 1415/1994.
7. <http://www.kurandakidin.com/category/kuranagoredin/>
8. İbn Quteybə, Abdullah ibn Müslim əd-Dinəvəri. Təvilu muxtəlifil-hədis (təhqiq: Məhəmməd Zühri Nəccar). Beyrut: Dərul-cil, 1393/1972.
9. http://www.infidels.org/library/modern/ilhan_arsel/Din_Adamlari/BOLUM10.HTML#I
10. Mübarəkfüri, Əbdürrəhman ibn Əbdürrəhim. Tuhfətul-ahvəzi bişərhi camiit-Tirmizi (nəşr. Əbdürrəhman Məhəmməd Osman), I-VIII. Qahirə: Mətbəətul-mərifə, 1965.
11. İbn Macə, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Yezid əl-Qəzvini. əs-Sünən (təhqiq: Məhəmməd Mustafa Əzəmi). Ər-Riyad: Şərikətut-tibaətil-ərəbiyyə, 1983.
12. <http://biriz.biz/mahrem/index.htm>
13. Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa əs-Süləmi. əs-Sünən. Dehli: Mətbəəyi-müctəbai, 1897.
14. Güler, Zekeriya. 40 Hadiste Kadın. Konya: Uysal Kitabevi, 1997.
15. Güler, Zekeriya. Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir? // “Mehir”, Konya, 1998, sayı 2, s. 14-21.
16. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev). Bakı: Qismət, 2014.

Рашадат Ахмедов
**ОБЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ, ПРОТИВОРЕЧАЩИХ
НАУЧНЫМ ПРИНЦИПАМ ХАДИСОВ**

РЕЗЮМЕ

В современной эпохе параллельно с развитием науки, критикуются некоторые достоверные хадисы, относящиеся к пророку Мухаммеду. Исламские ученые всесторонне критиковали многие хадисы такого рода, пытались дать объяснения неясным и загадочным моментам.

В связи с этим, автор пришел к выводу, что изучение предполагаемых противоречащих хадисов и преданий необходимо, и в данной статье некоторым из них попытался дать как можно больше научных разъяснений

Rashadat Ahmadov
**THE EXPLANATION OF SOME HADITHS THAT ARE
CONTRARY TO THE SCIENTIFIC PRINCIPLES**

SUMMARY

In the modern era, in parallel with the development of science, some authentic hadiths related to the Prophet Mohammed are criticized. Islamic scientists comprehensively criticized many hadiths of this kind and they tried to explain the obscure and mysterious moments.

In this regard, the author concluded that the exploration of the supposed contradictory hadiths and stories is essential, and in this article he tried to give scientific explanations to some of them as much as possible.

DİN VƏ ETİKA: İNAMIN CƏMİYYƏTDƏ ROLU

Rəhim HƏSƏNOV,
AMEA-nın Fəlsəfə və
Hüquq İnstitutunun doktorantı,
hesenli.82@inbox.ru

AÇAR SÖZLƏR: din, etika, inam, mənəvi-əxlaqi inkişaf, kamil insan, etik fikir tarixi.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия, этика, вера, нравственное развитие,
совершенный человек, история этического мнения.

KEY WORDS: religion, ethics, faith, spiritual-moral development, perfect man,
ethic thought history.

Həm dini, həm də etik dəyərlər bəşəriyyətin mənəvi tərəqqisinə birgə xidmət göstərsələr də, onlar arasında bir sıra fərqlər mövcuddur. Dini dəyərlər dedikdə haram, halal, saflıq, paklıq, təmizlik kimi anlayışlar, etik dəyərlər dedikdə isə xeyirxahlıq, ədalət, faydalılıq kimi anlayışlar başa düşülür.

Din, demək olar ki, insanla birlikdə yaranmış və onunla birlikdə davam edən bir təşkilatdır. Dünən də, bu gün də dünyanı idarə edən qüvvələrin başında din durur. Din insan həyatının üç təməl ölçüsü - insanın yaranmasının mənbəyi, onun təbiətinin və yazısının qaynağı, insanın dəyərinin təyinedicisi və gündəlik həyatındakı yol göstəricisi olması ilə əlaqədar sualları tanrı anlayışıyla cavablayan inanc sistemidir. Buradan aydın olduğu kimi, dini anlayışlar fəvqəltəbii qüvvələrə əlavə olaraq, insani ideyaları da öz əhatəsinə alır. Bu baxımdan, din hər şeyi yaradan və nəzarət edən ilahi və fəvqəltəbii bir varlığa inanaraq ibadət etməkdən, insanların özlərinə yönələcəkləri və davranışlarını təşkil edəcəkləri ideyalar meydana gətirmə cəhdindən ibarətdir. “Biz bilməliyik ki, din insanları hiss üzvləri ilə dərk edilən dünya gerçəkliyi arxasındakı daha əhəmiyyətli gerçəkliklə bağlayan bir yoldur. Bu yol insanlara gözəl və gərəkli əxlaqa sahibi olmağı, yaxşılıq etməyi, pisləkdən çəkinməyi öyrədən İlahi yoldur, Tanrı yoludur, Allah yoludur, Allahı, Onun böyüklüyünü təlqin edən yoldur” [1, s. 23].

Dini strukturun tərkib hissəsi olan dini şüur, dini ayinlər və dini təşkilatlar insanların əhval-ruhiyyəsinə, yaşayış tərzinə, psixologiyasına təsir göstərməklə yanaşı, əxlaqi-mənəvi dəyərləri də nəzarət altına alır və nəticədə dini əxlaq anlayışı formalaşır. Dini ekzistensializmin tərəfdarları dini əxlaqı tanrının lehinə və əleyhinə olmaqla müzakirə edirdilər. Tanrının lehinə olmağın, yəni tanrıya hədsiz inam, itaət və məhəbbətlə bağlanmağın mükafatı sonsuz səadətdir. Tanrının əleyhinə olmaq, yəni tanrıdan üz çevirmək isə ilahi cəza ilə yekunlaşan bir prosesdir.

Antik dövrün məşhur idealist filosofu Platon ənənəvi dini etikadan fərqli fikirlər söyləyir və iddia edirdi ki, etik ideyalar tanrıdan da ali bir mahiyyət daşıyır. Bu baxımdan, xeyirxahlıq prinsipləri də tanrıdan daha mühüm, daha önəmlidir. İnsan əgər xeyirxahlıq

prinsipinə istinad edirsə, bu zaman ilahi qüvvə, yəni tanrı tərəfindən mükafatlandırılı bilər.

Nobel mükafatı laureatı, məşhur alim Albert Eynşteyn isə dini hisslərin yaranmasında qorxunun oynadığı rolu xüsusi qeyd edirdi. “Primitiv insanlar üçün dini düşüncələri ortaya çıxaran məsələlər onun ən böyük qorxuları idi: aclıq qorxusu, vəhşi heyvanlar, xəstəlik və ölüm kimi qorxular. Belə bir mövcudluq dövründə təsadüflər arasındakı əlaqələri anlamaq olduqca zəif bir səviyyədə inkişaf etmiş ola biləcəyindən, insan zehni az-çox özünə bənzəyən və istəklərinin, hərəkətlərinin təməli bu qorxu verən hadisələr olan xəyali varlıqlar yaratdı. Beləliklə, insan bu varlıqların özünə qarşı lütf etməsi üçün nəsildən-nəslə keçən ənənələrlə onlara qurban vermək kimi ayinlər icra edir, onları sakitləşdirməyə və ya fanilərə qarşı xoş niyyət bəsləməyə çalışırdı.

Qeyd olunanlar qorxu dinini izah edir. Bu, xüsusi ruhanilər sinfi tərəfindən meydana gətirilməmiş olsa da, onların ortaya çıxması ilə birlikdə inkişafı əhəmiyyətli dərəcədə dayandırılmış bir inanc formasıdır. Haqqında danışılan ruhanilər sinfi özünü insanlar ilə onların qorxdığı varlıqlar arasında vasitəçi kimi təqdim etməkdə və bu təməl üzərinə qurulmuş hegemoniya yaratmaqdadır. Çox vaxt bir lider və ya idarəçi, ya da digər bəzi amillərdən qaynaqlanan müəyyən mövqeyə sahib adam ruhani funksiyalarını ictimai nüfuzu ilə birləşdirərək dünyəvi nüfuzunu daha çox möhkəmlətməkdə idi, ya da siyasi idarəçilər və ruhanilər sinfi öz maraq dairələrinə görə ortaq hədəf meydana gətirirdilər” [2].

“Avropalı sufi” kimi də tanınan Benedikt Spinoza (1632-1677) dinin əsas səbəbi kimi mövhumat nəticəsində yaranan qorxunu göstərirdi. O, özünün “Etika” əsərində Xristianlığın əsas dəyərlərini tənqid edir, ancaq digər tərəfdən müdrik din ideyasını irəli sürür və kainatın təşəkkülü ilə tanrını bir tuturdu. Spinoza həm də tanrıya qarşı intellektual sevgi ideyasını önə sürür və qeyd edirdi ki, hər bir insan tanrını zəkası ilə sevməlidir.

Dinə inanan, bağlanan adam düşüncə və davranışlarında imanı, əxlaqı bir bütün olaraq yaşayır. Din əxlaqi yaşayışı hədəf götürür, lakin əxlaqın dinə bağlılığı zəruri deyil. İctimai, ya da daha başqa səbəblərlə dinsiz və ateistlərin də bir növ əxlaq anlayışına sahib olduqları görünür. Lakin dini inanc əxlaq üçün psixoloji faktordur, Allahın varlığına inanmaq əxlaqi həyatda yaxşılığın edilməsi üçün təşviqedicidir bir ünsürdür. Sokrata görə, əxlaq ilahi buyruqdan asılı deyil və Allah özü də əxlaq normalarına uyğun davranır. Məşhur alman filosofu Lüdviq Feyerbax isə din və əxlaqı eyniləşdirməyə çalışırdı. Filosofun fikrincə, həm din, həm də əxlaq insanların emosiyalarına əsaslanır [3].

Mahiyyət etibarilə din əxlaqa dəstək rolunu oynayır. İlahi ümid və qorxular insana əmrlərə boyun əyməli olduğunu söyləyir. Çünki insan itaətkar və ya saf yaradılmamışdır. O bu xüsusiyyətlərə vicdanı hərəkətə keçirən məcbureddir sanksiyalar nəticəsində yiyələnir. Çünki vicdan üzərində heç bir şey Allah qorxusu qədər təsirli deyil. Əxlaq üzərində də din qədər təsirli başqa bir təşkilat yoxdur.

Cəmiyyətin əxlaq və inamı pozulduğunda peyğəmbərlər göndərilmişdir. Bütün peyğəmbərlərin insanlığa çağırışı onlara əxlaqı öyrətməkdir. Bu səbəbdən, peyğəmbərlər

ilk təbliğlərinə dinlə birlikdə əxlaq təhsiliylə başlamış, insanları sülh və əmin-amanlıq dolu bir həyata dəvət etmişlər. Hamısı da ədalətin, doğruluğun, mərhəmətin, insanlara faydalı olmanın və bu kimi əməllərin yaxşı olduğunu, haqsızlığın, oğurluğun, yalan danışmanın, adam öldürmənin, zülmün isə pis olduğunu izah edərək insanları düzgün yola yönəltməyə çalışmışlar.

Demək olar ki, bütün dinlər əxlaqa istinad etmişdir. Əslində, bütün dinlər insanları əxlaqlı davranmağa səsləmişdir. Amma İslam dinində əxlaq mövzusunda daha geniş yer verilmişdir. Bu dinin müqəddəs kitabı Quran araşdırıldığında fərd əxlaqı, ailə əxlaqı, cəmiyyət əxlaqı, iş əxlaqı və siyasət əxlaqı barəsində çoxlu sayda hökmün yer aldığı görünür. Ana-ataya hörmət, birlik, qardaşlıq, düzgünlük, xeyriyyəçilik, yardımlaşmaq, zina etməmək və daha bir çox mövzuda Quranda hökmlər tapmaq mümkündür.

Əxlaqi dəyərlər insanın həm doğru və fəzilətli davranış qabiliyyətini inkişaf etdirir, həm də kamil bir şəxsiyyət qazanmasını təmin edir. İslamdakı əxlaqi dəyərlər də insanın fərdi inkişafına və əxlaqi kamilliyə çatmasına xidmət göstərir. İslam əxlaqı insanın möhkəm şəkildə özünü tərbiyə etməsi, kamilləşdirməsi və humanist səviyyəyə gətirməsini nəzərdə tutur. “İlahi dəyərlər əsasında formalaşan əxlaq sistemi dəyişkənliyə məruz qalan cəmiyyət üçün daimi olaraq əxlaq normalarını tənzimləyir. Lakin bu o demək deyil ki, həmin əxlaq qanunları dəyişkənliyə məruz qalır. İnsanlar ilk yaranış günündən dünyanın sonuna qədər bir sıra dəyişməz qanunlara tabe olmalıdırlar. Məsələn, zaman nə qədər dəyişsə də, cazibə qanunu dəyişməzdir. Min il bundan sonra da paradoks hallarının mümkünsüzlüyü dəyişməz qalacaq. Deməli, bəşər həyatında yenilənməyən həqiqətlər var. Həmin həqiqətlərin bir hissəsi də insanları xoşbəxtliyə yönəldən əxlaq qanunlarıdır. Tam əminliklə deyə bilərik ki, “başqasının hüququna təcavüz etmək yasaqdır” qanunu zaman və məkan çərçivəsinin fəvqündə dayanan bir qanun kimi dəyişməz qalacaq. Bizim qənaətimizə görə, İslamda mövcud olan etika qanunlarının hamısı bu qəbildəndir. Deməli, İslamın əxlaq qanunları bütün zaman və məkanlarda, habelə müxtəlif mədəniyyətlərə mənsub xalqlar arasında həyata keçə bilən dəyişməz həqiqətlərdir” [3].

Fəlsəfənin əhəmiyyətli qollarından biri sayılan etika doğru davranışın nə olması və yaxşı həyatın necə olması barədə müzakirələri əhatə edir. Ümumiyyətlə, etika göründüyü kimi, yaxşıyla pisi ayırd etməkdən daha geniş bir anlayışdır. Dini etika həm tətbiqi etika, həm də ənənəvi (ümumi) dini etika adı altında tədqiq edilən anlayışdır. Bu mənada etikanın təməli dindir. Dinlərdəki əxlaq anlayışının və dinlərin özünün müxtəlifliyi səbəbindən dini etika anlayışı da detallar baxımından fərqlilik göstərir. Əxlaq insanlararası əlaqələrdə “yaxşı” (pis) və “doğru” (səhv) dəyər mühakimələrinin meydana gətirdiyi bir sistemdir. Din də əsasən yaxşı və doğruya çatmaq, pisdən qorunmaq və uzaqlaşmaq üçün bəzi qaydalar qoymuşdur.

Əxlaqi qaydalar dindən müstəqil şəkildə, özbaşına meydana gələ bilər. Buna tədqiqatçılar dindənənar əxlaq, ya da dünyəvi əxlaq adı verir. Dünyəvi əxlaq insanın hərəkət və davranışlarını birbaşa dini qaydalara tabe olmadan sərbəst buraxır. Halbuki dini əxlaq, ya da dinə istinad edən əxlaq, insan hərəkət və davranışlarını müqəddəs kitablar

və digər dini hüquq qaynaqları ilə məhdudlaşdırır. Məsələn, İslam əxlaqında təməl əxlaqi dəyər mühakimələri fiqhi hökmlərə, yəni İslam hüququna uyğun olmalıdır. Üstəlik, dini əxlaqın diqqətə cəsarətən bir xüsusiyyəti məkana və zamana görə bəzi dəyişməyən mühafizəkar qaydalar qoymasındadır. Dini əxlaqa görə, müqəddəs kitablarda yer alan etik qaydalar itaət edilməsi zəruri olan buyruqlardır. Din əsasən haram ilə halalın nə olduğunu təyin edir və insanların haram şeylərdən uzaq durmasını buyurur.

Bu çərçivədə diqqət çəkilməli bir anlayış da davranışdır. Davranışın əsasında insanların bir-birinə qarşı humanist olmaları və əmin-amanlıq içində yaşamaları dayanır. Əksər dinlər davranış qaydalarının əhəmiyyətinə böyük önəm verir. Əxlaq və din arasında yaxın bənzərliklər olmaqla yanaşı, qarşıdurmalar da mövcuddur. Dini əxlaqın müdafiəçiləri insanı yaxşıya, doğruya aparıcı yolun iman olduğunu ifadə edirlər. Onlara görə, imanı olmayan kimsə əxlaqlı davranma, yaxşını pisdən ayıra bilməz. Bu baxımdan, dinin mənəvi intizamı təmin edəcəyi müdafiə olunur. Dünyəvi əxlaq müdafiəçiləri isə insanın imanı olmadan da əxlaqi dəyər mühakimələrini qəbul edəcəyini bildirirlər.

Digər tərəfdən, dindən ayrı qarşımıza çıxan bir anlayış da vicdandır. Əxlaqi qaydaların qoruyucusu hər zaman qanunlar olmaya bilər. Vicdan adlanan mənəvi duyğu da əxlaqi davranışımıza istiqamət verən avtonəzarət mexanizmi vəzifəsini icra edə bilər. Xüsusilə, İslam dinində vicdan amili böyük anlam kəsb edir. “Bəşəriyyətin dini olan İslam insan vicdanının ən təbii istinadı və rəhbəridir. Təcrübəyə əsaslanan maddi elmləri, metafizik inancları, yəni insan idrakına sığan və sığmayan bütün həqiqətləri özündə toplamışdır. Müsəlman olmaq İslam dininin inanc, əxlaq, yaşayış və siyasətinə aid əsasları bilmək, yaşamaq və yaşatmaqdır” [4, s. 18].

Antik çağdan sonra Xristianlığın Qərbdəki yüksəlişi ilə qaynağı əbədi və ilahi olan bir etika anlayışı ortaya çıxmışdır. Bu dövrdə ən əhəmiyyətli etik sistemlərdən biri Akvinalı Foma tərəfindən hazırlanmışdır. Bu sistemdə sxolastik fəlsəfənin etika anlayışı ilə xristian əxlaq və fəzilət fikirləri bir araya gəlir. Rasional etik anlayışı olan bu sistemdə iradə mövzusunda da diqqət yetirilir. Burada ağla istinad edən azad iradə fikri mövcuddur, insan yaxşını seçərək xoşbəxtliyə çatma şansına malikdir, lakin gerçək və son xoşbəxtliyə ancaq Tanrının istəyi ilə qovuşa bilər. Bundan sonra uzun müddət etika yalnız dini görüşlərə yer vermişdir.

Klassik alman fəlsəfəsində obyektiv idealist dialektikanın əsasını qoyan G.V.F.Hegel dinin nəinki əxlaqa, hətta dövlətə də təsir göstərdiyini iddia edirdi. “Dinin insan həyatına və dövlət quruluşuna təsiri Hegel tərəfindən razılıqla qarşılanır və dəstəklənirdi. Əgər din insanın vicdanında və inancında özünə yer tapmışdırsa, deməli, onun həyatında da nələrinə dəyişilməsi məsələsi ortaya çıxır. İnsan öz fəaliyyətini dinin yaratdığı davranış fəaliyyəti ilə müəyyən etməli, dini borc insanın əsl məqsədinə çevrilməlidir. Din və dövlət anlayışlarının hər ikisinə də hörmətlə yanaşan Hegel dövlətlə dinin razılaşması prinsipinə tərəfdar çıxır, bu prinsipi dəstəkləyirdi” [5, s. 154-155].

Rus teoloqu və filosofu Sergey Nikolayeviç Bulqakovun fikrincə, dini şüurun əsas xarakterik xüsusiyyəti etiqad və inamdır. İnamın subyektiv və obyektiv cəhətləri

mövcuddur, subyektiv cəhəti insanla bağlıdır, obyektiv cəhəti isə vəhylərdən ibarətdir. Bulqakova görə, vəhylər ilahi aləmi duymaq yolunda Allahın cavabıdır.

XX əsrin ən böyük mütəfəkkirlərindən Pyer Teyyar de Şarden qələmə aldığı “İlahi ruh” (1927) və “İnsan fenomeni” (1956-cı il) adlı elmi əsərlərində əxlaq haqqında dolğun fikirlər söyləmişdir. Onun etik fikirlərin məhvərində “fəaliyyət” kateqoriyası dururdu. Şardenin nöqtəyi-nəzərinə, xristian etikasında islahatlar aparılmalı, bu islahatlar zamanı isə yaradıcı əmək amili önəmli rol oynamalıdır. Elm və din arasında gedən mübarizədə barışdırıcı mövqedə dayanan Şarden bu ziddiyyətin əsas həllini elmi “müqəddəsləşdirmək”də görürdü. Mütəfəkkir elmi din səviyyəsinə qaldırmağı öz qarşısına məqsəd qoymuşdu.

Z.Freyd isə dini doqmalara kor-koranə inanmağın əleyhinə çıxış edirdi. Freyde görə, dini mətnlər bir çox ziddiyyətləri, məntiqsizliyi özündə əks etdirir, dini təlimlərə tənqidi yanaşmamaq nəticəsində din və zəka bir-birindən ayrı düşür. Onun fikrincə, heç bir din insanlara xoşbəxtlik əta edə bilməmiş, insanların mədəni, etik və əxlaqi səviyyəsinə müsbət mənada təsir göstərə bilməmiş, dinin cəmiyyət üçün lazım olması məsələsi həddindən artıq şişirdilmişdir.

Dini əxlaqi dünyəvi əxlaqdan fərqləndirən bir sıra mühüm nüanslar mövcuddur. Bunlara dindarların fəvqəltəbii qüvvələrə tükənməz məhəbbətini, bələlərə müqavimət göstərilməməsini, xoşbəxtliyi iztirablarda axtarması və s. aid etmək olar. İngilis filosofları F.Bekon və T.Hobbsa görə, əxlaq dindən deyil, həqiqi elmdən asılıdır. Fransız filosofu K.A.Helvetsi isə əxlaqın kamilləşməsini dini buxovlardan azad olmaqda görmüşdür.

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Ziyəddin Göyüşov isə din və əxlaq arasında əlaqənin olduğunu təsdiq edirdi. Digər ictimai şüur formalarından fərqli olaraq, dinin əxlaqa daha çox təsir göstərməsini mütəfəkkir iki amillə bağlayırdı. Bunlardan birincisi, dində mövcud olan mükafat-cəza amili, ikincisi isə, dinin fəzilətlərə böyük önəm verməsidir. Çünki dini mənbələrdə axirət dünyasında davam edən həyatda insanların öz əməllərinə görə mükafatlandırılmasına böyük önəm verilir. Bu əməllər məhz fəzilətlərin dəyəri ilə ölçülür.

Z.Göyüşov bütün dinlərin peyğəmbərlərini “əxlaq qəhrəmanları”na bənzədir və qeyd edirdi ki, peyğəmbərlər bütün fəzilətləri özündə ehtiva edir. Bu səbəbdən də, dindarlar əxlaq sahəsində peyğəmbərləri özlərinə nümunə götürmək istəyirlər. İnsanlara əbədi həyat vəd verən din ona sitayiş edən insanların mənəvi dünyasını daim nəzarət altında saxlayır və təkə nəsihət verməklə, didaktik fikirlərlə kifayətlənmişdir. Bununla belə, din heç vaxt əxlaqı tam nəzarət altında saxlaya bilməz. Çünki əxlaq dindən daha geniş anlayışdır. Əgər dinə qarşı şübhələr meydana çıxarsa, nəticədə dini inam zəifləyər və bu zaman dinin əxlaqa müdaxiləsi ortadan qalxar.

Göyüşov dinin əxlaqa tam müdaxilə edə bilməməsinə iki əsas səbəb göstərirdi. Bunlardan birincisi, yuxarıda göstərilən kimi əxlaqın dindən daha geniş olması amilidirsə,

ikinci səbəb dinin istinad nöqtəsinin əfsanələr, abstrakt və qeyri-real dünyanın olması, əxlaqın isə real dünyaya, real cəmiyyətə istinad etməsidir.

Həmçinin onun fikrincə, dini əxlaq insanların kamilləşmədiyi, cəmiyyətin uşaqlıq dövründən qalma əxlaqdır və cəmiyyət hər zaman uşaqlıq dövrünün əxlaqı ilə nizamlana bilməz. İnsanlar kamilləşdiyi zaman dini əxlaqa heç bir ehtiyac duyulmur. Əxlaqın möhkəmlənməsi üçün vəhyələrə ehtiyac duymağın yerini yüksək şüur tutmalıdır. Bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşsaq, dinsizliklə əxlaqsızlığı eyniləşdirmək düzgün fikir deyil.

Göyüşov din xadimlərinin, dindarların hamısının əxlaqlı, dindar olmayanların isə əxlaqsız adlandırması fikrinə də etiraz edir, bu baxımdan yanaşma tərzini rədd edir. İnsanların əxlaqlı olub-olmamasının dinsiz olmaları və ya hansısa dinə inanmaları, sitayiş etmələri ilə ölçülməsi fikri kökündən yanlıştır. Bu fikir fanatik ruhlu din xadimlərinin uydurduğu yanlış iddiadır və məsələnin əsas mahiyyəti din xadimlərinin aid olduqları dini cərəyanın, təriqətin mükəmməl və doğru olduğunu iddia etməklə, bu təriqətin daxilində özləri kimi fanatik insanlar yetişdirməkdən ibarətdir.

Bəzi düşüncə sahibləri, o cümlədən Epikür (təxm. e.ə. 341-270), Tit Lukretsi Kar (təqr. e.ə. 99-55), Klod Adrian Helveti (1715-1771), Pol Anri Holbax (1723-1789), Jülyen Ofre de Lametri (1709-1751), Lüdviq Andreas Feyerbax (1804-1872), Nikolay Qavriloviç Çernişevski (1828-1889), Aleksandr İvanoviç Gertsen (1749-1830) və Nikolay Platonoviç Oqaryov (1813-1877) isə əxlaqın dindən ayrı bir mahiyyət kəsb etdiyini bildirmişlər.

Fransa sosiologiya məktəbinin və struktur-funksional analizin banisi David Emil Durkheym (1858-1917) əxlaqın müqəddəs mahiyyət kəsb etdiyini irəli sürürdü. Durkheymə görə, dinin də, əxlaqın da obyektivi və mənbəyi cəmiyyətdir, çünki cəmiyyət həm say, həm də nüfuz etibarını ilə fərddən üstün qüvvəyə malikdir. İntihar hadisələri ilə bağlı geniş araşdırmalar aparan Durkheym intiharların sayının artmasının səbəbini dinin və mənəvi dəyərlərin öz qüdrətini itirməsində görürdü.

Alman sosioloqu, tarixçisi Maks Veber (1864 -1920) dinlərin müqayisəli formada araşdırılması və dinin ideal tipinin formalaşdırılmasından bəhs edirdi. Veberin özü isə, protestantlıq, hinduizm, buddizm, konfutsiçilik və iudaizmin müxtəlif tiplərindən bəhs edirdi. Bu tiplər bəzi məsələlərdə orijinal və əsas mənbələrdən fərqlənirdi.

1893-cü ildə Çikaqoda təsis edilən Dünya Dinləri Parlamentinin 4 sentyabr 1993-cü ildə gündəmə gətirdiyi və nümayiş etdirdiyi “Universal Bir Əxlaqa Doğru Bəyannaməsi” fərd və cəmiyyətlərin sülh içində yaşamalarında dini dəyərlərlə etik dəyərlərin müştərək funksionallığa malik olacağına diqqət çəkirdi. Bütün dinlərdəki əxlaqi qanunların böyük nisbətdə bənzərlik daşdığı və minimum səviyyədə ortaq qanunlar üzərində bir uzlaşma təmin edilə biləcəyi iddiası daşıyan bu hərəkət həm universal əxlaq ehtiyacına, həm də dini-əxlaqi qanunlara işarə etməkdədir. Qlobal əxlaqi problemlərin həlli zamanı dini mülahizə baxımından mühüm olan bu layihə qarşısında müsəlmanların necə davranmalı olduğu mübahisəli məsələdir.

Qərbə və Xristianlığa meyillilikdə tənqid olunan qlobal əxlaq təklif etdiyi Köhnə Əhddən qaynaqlanan qanunlarla tənqidləri haqlı çıxardan bir təəssürat oyadır. Dini müxtəlifliyə dair özünəxas yanaşması olan isveçrəli teoloq Hans Künqün (1928-) yaratdığı qlobal əxlaq hərəkatı dərindən araşdırıldıqda onun alimin teoloji yanaşmasının izlərini daşdığı görünür. Hans Künq qələmə aldığı “Qlobal məsuliyyət: yeni dünya əxlaqı axtarışında” (“Global responsibility: in search of a new world ethic”) adlı əsərində bütün dinlərin ümumi, müsbət və ortaq cəhətlərini aşkar etməyə cəhd göstərir.

Universal əxlaqi dəyərlər dedikdə bütün cəmiyyətlər üçün nəzərdə tutulmuş ümumi əxlaqi qaydalar toplusu anlaşılır. Ayırı-ayrı cəmiyyətlər üçün nəzərdə tutulan əxlaqi qaydalardan fərqli olaraq, universal əxlaqi dəyərlər daha geniş mahiyyət kəsb edir. Müasir şəhərlərdə fərdiləşməmiş şəxsləri dünyanın çətinlikləri qarşısında psixoloji cəhətdən güclü edən həmrəylik ilə onları dəstəkləyən cəmiyyətin ictimai və psixoloji faydaları inkar edilə bilməz. Praqmatizm isə dinin deyil, rasionalizmin məhsulu olduğundan, hikmət təməlinə, obyektiv ağıl oxunda insanlarla əlaqə quran dinin ruhuna ziddir.

Müasirlik qarşısında təsirsizləşən ənənəvi dindarlıq formasının nəticəsi olaraq din ayınləşən və fərdiləşən bir puritanizm halını almışdır. Keçmişdə həyatın bütün sahələrini və bu həyatın maddi-mənəvi dünyasını yaratmaqda bələdçi olan, şəxsiyyətin formalaşmasına birbaşa təsir göstərən dinin yerini xüsusi bir sahəyə sıxışdırılmış, başqa sözlə desək, müasirləşmiş din almışdır.

Ümumiyyətlə, dinin ictimai şüura göstərdiyi təsiri inkar etmək qeyri-mümkündür. Din qloballaşmaya müxtəlif bölgələrdə fərqli meyarlarla təsir göstərir. Bir sıra tədqiqatçılar bu qənaətə gəlmişlər ki, dinin Qərbdə oynadığı rol artıq öz dəyərini itirmişdir və din burada əvvəlki siyasi mahiyyətindən təcrid olunmuşdur. Bu prosesin əksinə, bəzi nüanslarda və bəzi regionlarda dindən təsir vasitəsi kimi istifadə edilir.

Qloballaşma prosesi isə dini qarşıdurmalarla yanaşı, eyni zamanda etnik münaqişələrin də şişirdilməsinin qarşısını ala biləcək bir prosesdir. Çünki qloballaşma prosesi tolerantlıq amili ilə sıx bağlıdır. Ümumiyyətlə, qloballaşma bəşəriyyətin bütövlüyünü təmin edir və dini münasibətlərdə ayırı-seçkilinin aradan götürülməsinə xidmət göstərir.

ƏDƏBİYYAT

1. Z.Nəbibəyli. Əxlaqa aparan yol. Bakı: Adiloğlu nəşriyyatı, 2013.
2. Albert Eynşteyn – Din və Elmə dair //http://solfront.org/
3. M.Yaqub. Müsəlman mütəfəkkirlərinin din və əxlaq barədə görüşləri.
4. S.Eraydın. Tasavvüf ve tarikatlar. İstanbul: 1994.
5. R.Həsənov. Georq Vilhelm Fridrix Hegelin ruh fəlsəfəsi. Bakı: 2011.
6. Ziqmund Freyd fərziyyələrinin süqutu // http://tekamulculerecavab.com/

Рагим Гасанов

РЕЛИГИЯ И ЭТИКА: РОЛЬ ВЕРЫ В ОБЩЕСТВЕ

РЕЗЮМЕ

По существу, религия играет роль поддержки морали. Божественная надежда и страх указывают человеку повиноваться и склонить голову перед верховными повелениями, так как человек не был сотворен покорным и непорочным. Можно подчеркнуть, что все религии ссылались на моральные вопросы.

Не только религиозные, но и этические ценности служат моральному просветлению человечества. Но, не смотря на это, существуют некоторые отличия между религиозными и этическими ценностями. В статье широко обсуждается как связь между религией и этикой, так и отличие между двумя этими терминами.

Rahim Hasanov

RELIGION AND ETHICS: THE ROLE OF FAITH IN SOCIETY

SUMMARY

Substantially religion plays a role of moral support. Divine hope and fear indicate a person to obey and bow to the supreme commandments, by reason man was not made submissive and blameless. It may be noted, that all religions relied on moral issues.

Not only religious but also ethical values are the moral enlightenment of humanity. Despite this, there are some differences between the religious and ethical principles. In the article has been widely discussed as the connection between religion and ethics, and the difference between these two terms.

AZƏRBAYCANDA QURANŞÜNASLIĞIN İNKİŞAFINDA AKADEMİK VASİM MƏMMƏDƏLİYEVİN ROLU

Fuad NURULLAYEV,
Bakı İslam Universitetinin dekanı,
AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

AÇAR SÖZLƏR: Quran, tərcümə, təfsir, dil.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Коран, перевод, комментарий, язык.

KEY WORDS: The Quran, translation, interpretation, language.

Müsəlmanların nəzərində Qurani-Kərim Uca Yaradan tərəfindən mələk vasitəsi ilə Məhəmməd peyğəmbərə (s) göndərilmiş ilahi kitabdır. Həzrət Məhəmmədin (s) də əsas vəzifəsi iyirmi üç il ərzində ona vəhy olunanı heç bir dəyişiklik etmədən insanlara çatdırmaq, bəşəriyyəti cahillik və çətinliklərdən qurtarıb, inananlara səadətə, xoşbəxtliyə çatmağın yollarını göstərməkdir.

Bəzi tədqiqatçılara görə, Quran “qaraa” felindən əmələ gəlmiş “ğufraan” və “ruchan” vəznindən məsəddir. Qurani-Kərim oxunan bir şey olduğu üçün ona bu isim verilmişdir. Görkəmli alimimiz, akademik Vasim Məmmədəliyev yuxarıdakı mənanı qəbul edərək yazır: “Quran sözünün mənası “oxumaq, tələffüz etmək”, daha doğrusu, Allahdan Məhəmmədə (ə) nazil olan sözlərin oxunması, tələffüz edilməsi deməkdir...” [1, s. IX].

İmam əş-Şafei (v. 820) və ona tabe olanların fikrincə isə, Quran kəlməsi heç bir sözdən əmələ gəlməmişdir. Onlara görə, əgər Quran kəlməsi “qaraa”dan əmələ gəlsəydi, onda hər oxunan şeyin Quran olması lazım idi. Sözsüz ki, Quran Tövrat və İncil kimi Allahın kəlamına verilən xüsusi addır [2, c. I, s. 67].

Qurani-Kərimin bir çox adları vardır. Bu haqda akademik V.Məmmədəliyev belə yazır: “Qurana həmçinin müşəf (səhifələnmiş, kitab, lülə halında bükülmüş kağız), zikr (xatırlama, xəbərdarlıq, öyüd-nəsihət), fərqaan (haqla-nahaqqı ayırd edən) və s. də deyilir” [1, s. IX].

Qurani-Kərim Peyğəmbərə (s) qırx yaşında ikən (610-cu ildə) nazil olmağa başlamış, 23 ilə yaxın peyğəmbərlik müddəti ərzində nüzuu tamamlanmışdır. “Bəqərə” surəsinin 145-ci ayəsindən anlaşıldığı kimi, Qurani-Kərim ramazan ayında nazil olmağa başlamışdır. V.Məmmədəliyev qeyd edir ki, “Məhəmmədə (s) nazil olan Quran 114 surədən, müxtəlif qiraət variantlarına və bölgülərə görə 6204, yaxud 6236 ayədən, 77934

sözdən ibarətdir...” [1, s. IX]. Bu ilahi kitab qısa müddət ərzində tövhid əqidəsini yaymış, bəşəriyyəti zəlalət bataqlığından qurtarmağa çalışmış, dünya və axirətin səadət yollarını göstərmişdir. Tarixdə bu qədər qısa bir zamanda qayəsinə çatmış başqa bir inqilabi kitaba rast gəlmək mümkün deyildir.

Quran müsəlmanların müqəddəs kitabı olmaqla yanaşı, ərəb ədəbiyyatının çatmadığı zirvələri fəth etmişdir. O, həm də sonuncu Peyğəmbərin (s) nübüvvətini və risalətini təsdiqləyib, gücləndirən ən böyük möcüzəsidir. Qurani-Kərimin ədəbi-tarixi xüsusiyyətlərini önə çəkən V.Məmmədəliyev vurğulayır ki, “Dünya mədəniyyətinin ən möhtəşəm abidələrindən biri olan Qurani-Kərim müsəlmanlığın dini-fəlsəfi, hüquqi qaynağı olmaqla yanaşı, həm də çox mühüm ədəbi-tarixi salnamədir. Quranda ərəblərin İslamdan əvvəlki tarixinə, adət-ənənələrinə, həyat tərzinə, dinlərinə, sami xalqların dünyagörüşünə, etiqadlarına, ümumiyyətlə bəşər tarixinə, onun keçmişinə və gələcəyinə dair çox qiymətli məlumatlar vardır” [1, s. XI].

Qurani-Kərim özünün əsrarəngiz üslubu ilə böyük xalq kütlələrinə təsir etməyi, ona inanan və inanmayan hər kəsi heyrətə salmağı bacarmışdır. “Bəşər mədəniyyətinə ölməz poeziya nümunələri, cahanşümul sənət əsərləri bəxş etmiş ərəb ədəbiyyatında Quran qədər güclü və təsirli poetik nəsr nümunəsi yaradıla bilməmiş, o, təkraredilməz, təqlidolunmaz bir kəlam kimi qalmış və şübhəsiz ki, dünya durduqca qalacaqdır. Qurani-Kərim ərəb dilinə və nitqinə yeni ahəng, ərəb moizəsinə müqəddəs bir harmoniya gətirmişdir” [1, s. XVII].

Quranın üslub mükəmməlliyinə heyran qalan yalnız ona inananlar deyil. Ərəb dilini bilsə də, bilməsə də, Quranla obyektiv olaraq maraqlanan və onu bitərəf tədqiq edən hər kəsin qənaəti bu şəkildədir. Avropalı şərqşünaslardan Regis Blachere, rahib Henri Lammens, Lui Massinon və başqaları Qurana dair yazdıqları əsərlərində onu mədh etmək məcburiyyətində qalmışdır [3, c. I, s.19]. Əslində, bütün bunlar Uca Yaradanın bu ayədə buyurduğu bir həqiqətin təzahüründən ibarətdir: **“...Əgər o, Allahdan qeyrisi tərəfindən olsaydı, əlbəttə, onda çoxlu ziddiyyət (ixtilaf, uyğunsuzluq) tapardılar”** [1, Nisa, 82].

Qurani-Kərimin bəzi ayələri elmi ayələr adlanır və onların sayı 750-yə çatmaqdadır. Bundan başqa, Qurandakı 114 surənin bir hissəsinin adı təbiət hadisələrinə və astronomiyaya aiddir. Misal olaraq, “Nur”, “Rəd”, “Duxan”, “Nəcm”, “Qəmər”, “Şəms”, “Buruc”, “Leyl” və “Əsr” surələrini göstərmək mümkündür. Surələrin bir hissəsi isə insan və heyvan kimi canlı varlıqların adlarını daşıyır: “İnsan”, “Nas”, “Şuara”, “Ənbiya”, “Nisa”, “Bəqərə”, “Nəhl”, “Ənkəbut” və “Fil”.

Ümumiyyətlə, Quran elmə, elm öyrənmənin və öyrətmənin fəzilətlərinə böyük əhəmiyyət verməkdədir. Onun elmə verdiyi dəyərə aşağıdakı ayələri misal göstərmək olar: **“Xeyr, bu (Quran) elm verilmiş kəslərin sinələrində (əzbər) olan açıq-aydın ayələrdir...”** [1, Ənkəbut, 49]; **“Allah Özündən başqa heç bir tanrı olmadığına şahiddir. Mələklər və elm sahibləri də haqqa-ədalətlə boyun qoyaraq (haqqa tapınaraq) o**

qüvvət, hikmət sahibindən başqa ibadətə layiq heç bir varlıq olmadığına şəhadət verdilər” [1, Ali-İmran, 18].

Vasim müəllim Müqəddəs Kitabımızın elmə verdiyi dəyərə diqqət çəkərək yazır: “Qurani-Kərim Yerin, Günəşin, Ayın, səyyarələrin hərəkət etməsini heyrətamiz bir şəkildə bəyan etmiş, sonradan baş verəcək bir çox hadisələr, elmi kəşflər barəsində doğru-düzgün məlumat vermişdir. Quranın hələ lazımınca açılmamış, dərk edilməmiş ayələri isə bu gün insan idrakına sığmayan gələcək elmi kəşflərdən xəbər verir. Həmin elmi kəşflər, ixtiralar bir-bir yerinə yetdikcə Quran ayələrinin də əsl məzmunu, mahiyyəti tədriclə anlaşılır. Eyni zamanda, həyat, cəmiyyət inkişaf etdikcə, elmi kəşflər, müasir kosmik tədqiqatlar artdıqca həmin ayələr yeni məzmun, yeni mahiyyət kəsb edir və yenə də insan idrakı üçün bir müəmma olaraq qalır” [1, s. XI].

Akademik Quranın müxtəlif elmləri əhatə etməsi məsələsinə də toxunur: “İslam ehkamına görə, Qurani-Kərimdəki elm və bilgiler üç qisimdir. Birinci qismə Allah-Təalanın isimləri və sifətləri daxildir ki, Ulu Tanrı onların mahiyyətini heç bir bəndəsinə bildirməmişdir. Onları Allahdan başqa heç kəs bilməz. İkinci qismə daxil olan bilgiler yalnız Məhəmmədə (s) bildirilmişdir. Peyğəmbərimiz onları yaxın əshabələrinə, əshabələr özlərindən sonra gələn tabiinə, tabiin də özlərindən sonra gələnlərə öyrətmişdir. Beləliklə, bunlar Qurani-Kərimin müxtəlif mənalarla gələn mütəşabih ayələridir ki, onları Peyğəmbər (s) özü və onun varisləri elmdə qüvvətli olan alimlər, müctəhidlər bilir. Üçüncü qismə aid olan bilgiləri Allah-Təala Məhəmmədə (s) öyrətmiş və ona həmin bilgiləri öz ümmətinə də öyrətməyi əmr etmişdir. Bu bilgilər də öz növbəsində aşağıdakı iki qismə ayrılır:

- 1) qədim insanların, keçmiş ümmətlərin həyat və məişətinə, tarixinə aid olan hekayətlər (qisəs);
- 2) Allah-Təalanın dünyada, axirətdə yaratmış olduğu və yaradacağı şeylər haqqındakı məlumatlar (əxbar).

Bu bölgünün birinci qisminə aid olan bilgilər ağılla, təcrübə ilə deyil, Peyğəmbərin (s) dedikləri, söylədikləri ilə anlaşıla bilər. İkinci qismə daxil olan bilgilər isə, ağıl, təcrübə və elmin gücü ilə dərk edilə bilər. Yuxarıda deyilənlər Qurani-Kərimi təfsir etməyin nə qədər çətin və nə qədər məsuliyyətli olduğuna dəlalət edir” [1, s. XXI-XXII].

Təfsir elmi müxtəlif yönələrinə və müfəssirlərin mövqelərinə görə bir neçə qismə ayrılır. V.Məmmədəliyev təfsir elminin müxtəlif qisimlərinə ayrılmasını “Quran və Elm” əsərində belə izah edir: “Quranın ən böyük xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o hər dövrün insanına müraciət edir. Məhz buna görə də, Quran insanlar tərəfindən müxtəlif dövrlərdə təfsir olunmuş, izah edilmişdir. Quranı müxtəlif dövrlərdə müxtəlif alimlər təfsir etmiş, ona yüzlərcə təfsir yazılmışdır. Beləliklə, Peyğəmbərin (s) və səhabənin təfsiri ilə yanaşı, İslam alimlərinin də təfsirləri meydana çıxmışdır. Peyğəmbərin (s) və səhabənin təfsirinə “rəvayət”, İslam alimlərinin təfsirinə isə “dirayət” təfsiri adı verilmişdir. Dirayət təfsirinə

“rəy” təfsiri də deyilir. Burada “rəy”də məqsəd “ictihad”dır. Bu və ya digər təfsirçinin ictihad edə bilməsi üçün ərəb dilini və onun incəliklərini, İslamdan əvvəlki cahiliyyə dövrünün xüsusiyyətlərini, yəhudi və xristian dinlərini, xüsusilə müsəlman hüququnu, ayələrin nazil olma səbəblərini, hökmü ləğv edilmiş ayələri və s. yaxşı bilməsi vacib şərtlərdəndir. Ancaq zaman-zaman Quranın təfsiri üçün ortaya qoyulan bu şərtlər kifayət etməmiş, Allahın kitabını şərh edən alimlərin bir sıra müasir elmləri bilməsi zərurəti də meydana çıxmışdır. Bu zərurətə, xüsusilə kainatla, kosmosla, səma cisimləri ilə bağlı Quran ayələrinin təfsirində ehtiyac duyulmuşdur. Elmi təfsir ilkin olaraq “dirayət” təfsiri içində yer almış və tədricən müstəqil təfsir məktəbi halına gəlmişdir. Beləliklə, “elmi təfsir hərəkatı” meydana gəlmişdir” [4, s. 18-19].

Görkəmli Akademikin də qeyd etdiyi kimi, rəvayət təfsiri Qurani-Kərimə, Rəsulullahın sünnəsinə, səhabə və tabiun sözlərinə əsaslanan təfsirdir. Bu qaynaqlarla edilən təfsirə “nəqli təfsir” və ya “məsur təfsir” də deyilir. Rəvayət təfsiri bizə ayələrin mənalarını, qiraət yönlərini, möhkəm və mütəşabih olanlarını, nüzul səbəblərini, nasix və mənsuxu bildirir. Bu qaynaqlar, eyni zamanda bizə keçmiş ümmətlər və onlarla əlaqəli ayələr haqqında məlumat verir. Bir sözlə, Qurana, Peyğəmbərin (s) sünnəsinə, sələfdən nəql edilən xəbərlərə, ərəb dili və cahiliyyə ərəb şeirlərinə dayanaraq edilən təfsirə “rəvayət təfsiri” deyilir.

Bəzi müsəlman müəlliflər nəqlə dayanmayan təfsirləri doğru sayırlar. Onların fikrincə, nəqlə dayanmayan təfsirlər zən və təxmindən ibarətdir ki, bu da elm deyildir. Buna görə də bir şeyin elm adlandırılması üçün həmin şeyin isnad zənciri olmalıdır [5, s. 89].

Rəvayət təfsirlərinə Məhəmməd ibn Cərir ət-Təbərinin “Camiul-bəyan an təvilil-Quran”, Əbul-Leys əs-Səmərqəndinin “Təfsirul-Quranil-Azim”, Əbu İshaq əs-Sələbinin “əl-Kəşf vəl-bəyan an təfsiril-Quran”, İbn Kəsirin “Təfsirul-Quranil-Azim” və s. təfsirlərini qeyd edə bilərik [6, c. I, s. 105].

“Dirayət təfsiri” isə təkcə rəvayətlərə bağlı olmayıb, ərəb dili və ədəbiyyatı, dini və fəlsəfi elmlər, eyni zamanda müxtəlif müsbət elmlərə dayanaraq edilən təfsirdir. Bu qaynaqlara müraciət olunaraq edilən təfsirə “rəy təfsiri”, ya da “əqli təfsir” də deyilir. Dirayət təfsirlərindən Fəxrəddin Razinin “Məfatihul-ğeyb”, ən-Nəsəfinin “Mədarikut-tənzil və həqaiqut-təvil”, Əbu Hayanın “əl-Bəhrul-muhit”, Suyutinun “Təfsirul-Cələleyn” əsərinin və s. təfsirlərin adını çəkmək olar [6, c. I, s. 170].

Xüsusiyyətlərinə görə isə təfsirlər məzhəbi, işari, ictimai və fəlsəfi təfsirlərə bölünür. Bunlardan bəziləri təfsir elminin tədvinindən (yazılıb kitab halına salınmasından) bir az sonra, bir qismi də son əsrlərdə ortaya çıxmışdır.

Xüsusiyyətlərinə görə yazılmış təfsirlərin başında məzhəbi təfsirlər gəlir. Məlum olduğu kimi, İslamın ilk dövrlərində əqidə və siyasi cəhətdən fərqlənən çoxlu məzhəblər ortaya çıxmışdı. Onlar öz əqidələrini və təlimlərini müdafiə məqsədilə əsərlər yazmışlar.

Ən qüvvətli dəlil isə Quran sayıldığından onu öz işlərinə yarayacaq şəkildə təfsir və təvil etmişlər.

Təfsir növlərindən biri də əhkam təfsiridir. Bu qrupa aid olan təfsirlərdə ibadət, muamələt (ticarət) və uqubətlə (cəza) əlaqədar ayələrin izahları verilir və onlardan hökm çıxarmağa çalışılır. Qurandankı əhkam ayələrin sayı haqqında müxtəlif fikirlər vardır. İslam dünyasının tanınmış din alimləri – Qəzali və Razi kimi mütəfəkkirlər onların sayının 500 olduğunu söylədikləri halda, başqaları 800-ə çıxarmışlar. Əhkam təfsirlərindən Şafeinin, Təhavinin və Qurtubinin eyni adlı “Əhkamul-Quran” əsərlərini qeyd etmək olar [7, c. I, s. 551].

İşari təfsir yalnız təsəvvüf ərbabına açılan, zahiri məna ilə uzlaşdırıla bilən bir neçə gizli anlamlara və işarələrə görə Qurani təfsir etməkdir. Bu təfsir sufinin özünün fikirlərinə deyil, olduğu məqamlara görə qəlbinə doğan ilham və işarələrə əsaslanır [8, s. 12].

İctimai təfsir isə son əsr Quran anlayışını yeni metodla açıqlamağa çalışan təfsir məktəbidir. İctimai təfsir insanın hidayət yönü və ictimai problemlərindən bəhs edən təfsirdir. XIX əsrin son illərində ortaya çıxan bu təfsir məktəbinin qurucusu misirli alim Məhəmməd Əbdühdur (v. 1323/1905). İstər Əbdüh, istərsə də bu məktəbin digər mənsubları ağıla çox önəm vermişlər. Hətta bəzən ağılın qavraya bilmədiyi mövzuları da ağılla açıqlamağa çalışmışlar. İctimai təfsirə misal olaraq Məhəmməd Əbdühün “Təfsirü-cüzi ammə”, Rəşid Rızanın “Təfsirul-Quranil-həkim”, əl-Mərağinin “Təfsirü-Məraği”, Seyyid Qütübün “Fizilalil-Quran” əsərini göstərmək olar [9, s. 361].

Təfsirşünaslıqda Qurani-Kərimin fəlsəfi yöndən təfsirinə də yer verilir. İslam fəlsəfəsi yunan, hind, yəhudi və İran fəlsəfəsindən təsirlənməsinə baxmayaraq, olduqca orijinal fəlsəfədir. Bu cür təfsirin özünəməxsus xüsusiyyətləri var. Belə ki, müsəlman alimlər fəlsəfəni dinə xidmət edəcək vəziyyətə gətirməyə və din ilə birləşdirməyə çalışmışlar. Məsələn, Baqillani və Qəzali kimi alimlər fəlsəfəyə Qurani açıqlamaq üçün müraciət etmişlər. İbn Sina və Fərabı kimi alimlər isə ayələri öz düşüncə tərzlərinə görə açıqlamışlar [10, s. 114]. Fəlsəfi təfsirlərin başında İbn Rüşdün, Feyz əl-Kaşaninin, Mirməhəmməd Bağır Mirdamətin, Sədrəddin Şirazinin və başqalarının təfsirləri gəlməkdədir.

Tədqiqatçılar Qurani-Kərimin elmi təfsir anlayışının Abbasilərin (750-1258) elm və tərcümə dövrünədək gedib çıxdığını qeyd etsələr də, Vasim Məmmədəliyev bu hərəkatın daha erkən - Əməvilər (661-750) dövrünə aid olduğunu yazır. Bununla belə, onun bir məktəb kimi formalaşmasını müasir dövrə aid edir [4, s. 19]. Bundan başqa, bu təfsir hərəkatının ortaya çıxışını dirayət təfsirinin formalaşması ilə əlaqələndirənlər də olmuşdur [3, c. II, s. 372].

Elm adamlarına böyük dəyər verən xəlifə Məmun (813-833) qədim Yunan mədəniyyət əsərlərini Bağdada gətirtmiş və tərcümə etdirmişdi. Müsəlmanlardan bir qrup bu əsərləri oxumuş, xaricdən gələn fikirlərin dini əqidələrə uyğunluğunu araşdırmış,

uyğun olanları almış, olmayanları isə rədd və tənqid etmişlər. Bəziləri dini inanca zidd olan şeyləri tənqid edərək İslamı müdafiə məqsədilə müxtəlif fikirlər bəyan etmişlər. Təbii ki, bu fəaliyyətlər müsəlman alimlər Quranı düşünməyə, xüsusilə elmi istilahları və təbiət hadisələri ilə əlaqəli ayələri anlamağa və mahiyyətini araşdırmağa sövq etmişdir. Tərcümə vasitəsilə İslam aləminə girərək müsəlmanlar arasında canlılıq və yeniliyə yol açan fəlsəfə, astronomiya, riyaziyyat, tibb, fizika və kimya kimi elmlər Qurandakı kövni ayələrin təfsirində, qısaca desək, elmi təfsir hərəkatının başlanmasında önəmli faktor olmuşdur.

Lakin bunlara rəğmən, elmi təfsirin Qəzali (1059-1111) ilə sistemləşməyə başladığı söyləmək mümkündür. “İhyau ülümid-din” əsərində Qəzali Quranın hər kəlməsinin zahir, batin, həd (halal və haram) və mətlə (vəd və vaid) şəklində dörd anlamı olduğunu bildirmişdir. Həmçinin o, rəvayətə və özündən öncəki bəzi alimlərin fikirlərinə əsaslanaraq Qurandakı hər kəlmənin müxtəlif elmlərə işarə etdiyi fikrini müdafiə etmişdir. Qəzali “Cəvahirül-Quran” adlı əsərində bu fikrinə açıqlıq gətirmiş və gəlmiş-keçmiş bütün elmlərin, həmçinin insanların gələcəkdə biləcəyi elmlərin təməlinin Quranda olduğunu söyləmişdir [9, s. 347].

Bütün bu deyilənlərə işarə edən Vasim müəllim yazır: “Böyük İslam alimi Qəzali başqa sahələrdə olduğu kimi, fikir, düşüncə və kitablar arasında öz zamanına qədər dağınıq şəkildə mövcud olan fikirləri toplayıb, sistem halına salan ilk İslam alimidir. İmam Qəzali müxtəlif kitablarda olan elmi ayələrin təfsirini bir yerə yığdı, onları təhlil etdi, islami elmlərlə dəqiq elmlərin ortaq nöqtəsini, onların arasındakı münasibətləri müəyyənləşdirdi. İmam Qəzali özünün bu görüşlərini bir çox əsərində, xüsusilə “İhyaul-ülüm” əsərində izah etmişdir”.

Akademik V.Məmmədəliyevin də qeyd etdiyi kimi, Qəzaliyə görə, Qurandan çıxan elmlərdən başqa bir çox elmlər də vardır ki, bunlar tibb, nücum, astronomiya, biologiya, təşrih (anatomiya), sehr və s. kimi elmlərdir. Akademik yazır: “İmam Qəzali Peyğəmbərdən (s) rəvayət olunan bir hədisə istinad edərək, Quranın zahiri, batini, həddi (axırı) və mətləinin (əvvəlinin, başlanğıcının) olduğunu bildirdi. Qəzali göstərir ki, bəzi alimlər daha da irəli gedərək Quranda hər bir sözün bir elm olduğu, beləliklə də, Allah kəlamında 77200 elm ehtiva edildiyi qənaətindədirlər. Qəzali həmçinin bəzi alimlərin hər bir ayənin 60 min mənası olduğu fikrinə istinad edərək Quranın açıqlanmayan mənalарının daha çox olduğunu bildirirdi” [4, s. 18].

Müasir elmlərin nailiyyətləri əsasında Quranı təfsir etməyə çalışan alimlər Allahın **“Onun (Quranın) haqq olduğu onlara (müşriklərə) bəlli olsun deyə, Biz öz qüdrət nişanələrimizi onlara həm xarici aləmdə (üfüqlərdə, kainatda, göylərin və yerin ətrafında), həm də onların öz daxilində mütləq göstərəcəyik. (Ya Peyğəmbər!) Məgər Rəbbinin hər şeyə şahid olması (sənin dediklərinin doğruluğuna) kifayət deyilmi?!”** [1, Fussilət, 53] ayəsini dəlil göstərirlər. Onlara görə, xarici dünyadakı nişanələr modern elmin kəşfləridir. Beləcə, modern elmlərə əsaslanan təfsirin qayəsi də ortaya çıxır. Bu, Quranın Allah kəlamı olduğunun isbatıdır.

Məşhur avropalı alim Moris Byukay “Müsbət Elm Yönündən Tövrat, İncillər və Quran” adlı əsərində Quran-elm münasibətini tədqiq etmiş və Qurandan dəlillər gətirərək onun elmi təfsirinin mümkünlüyünü isbat etməyə çalışmışdır [11, s.175-314].

Elmi təfsirin tərəfdarlarından olan Vasim müəllim Qurani-Kərimdə çoxlu sayda elmi ayələrin olduğunu bildirmiş və onların müasir elmi nailiyyətlər əsasında təfsirini mümkün saymışdır. Əbəs yerə deyil ki, akademik “Quran və Elm” adlı gözəl bir əsər qələmə alaraq elmi ayələri izah etməyə çalışmışdır. Müəllif adı çəkilən əsərində yazır: “...Quran müsəlmanların müqəddəs kitabı olmaqla yanaşı, həm də elmi bir kitabdır. Daha doğrusu, Quran elmin bu və ya digər sahəsinə aid olan kitab deyil, özündə bir çox məsələləri ehtiva edən Allah kəlamıdır. Allah Öz kitabında bir çox elmi ayələri verməklə fizikanın, kimyanın, biologiyanın, astronomiyanın, tibbin və digər elm sahələrinin müəyyən məsələlərini qarşısına məqsəd qoymamışdır. Allahın bundan əsas məqsədi Özünün vəhdaniyyətini, qüdrətini, böyüklüyünü, əzəmətini və hər şeyə qadir olduğunu bəndələrinə çatdırmaqdır” [4, s. 5].

Vasim müəllim adı çəkilən əsərində elmi təfsirin tərəfdarları haqqında da məlumatlar vermiş, İmam Qəzali, İbn Rüşd və s. alimlərin elmi nəzəriyyələrini qısa, lakin dolğun şəkildə qeyd etmişdir. Eyni zamanda, müəllif Qurani-Kərimin bir çox ayələrini müasir elmi nailiyyətlər əsasında izah etməyə çalışmışdır. Həmçinin o, müasir təfsir alimlərindən olan Bərəkətzadə İsmayıl bəyin (1851-1918) “Nəcaibu-Quraniyyə” əsərinə, Seyyid Qütüb (1906-1966), Əlmalılı Həmdi Yazır (1887-1942) və digər alimlərə istinad edərək göstərmişdir ki, “göylər və yerlər bəzilərinin dedikləri tüstüyə bənzər bir dumandan yaradılmışdır. O, əslində tək bir maddə kimi yaradılmış, onun yarılməsi nəticəsində kürə şəklində cisimlər meydana gəlmiş, onlardan da digər kürələr yaradılmışdır” [4, s. 28].

Həzrət Məhəmməd (s) ayə nazil olan kimi sıra ilə bu işləri görərdi: əzbərləmək, təbliğ etmək, təbyin etmək (açıqlamaq), icra və tətbiq etmək [12, s. 32].

Peyğəmbərə (s) gələn vəhylər çox vaxt səhabələr tərəfindən anlaşıldığı üçün heç bir açıqlamaya ehtiyac qalmırdı. Belə vaxtlarda nazil olan ayələri sadəcə təbliğ edərdi. Bəzən də ayələr heç başa düşülməz, təfsir zərurəti ortaya çıxardı. Bu vaxt Rəsulullah (s) lazımi qədər ayələri təfsir edərdi. Məsələn, Allah namazı, orucu, həcci, zəkati vacib buyurmuş, ancaq bunların necə ediləcəyini, şərtlərini, maneələrini, səbəblərini açıqlamağı Peyğəmbərin (s) öhdəsinə buraxmışdır [9, s. 280].

Peyğəmbərdən (s) sonra təfsir sahəsindəki ən mühüm yeri onun Əhli-beyti (ə) və səhabələri tutmuşdur. Səhabə dövründə Qurani-Kərim müsəlmanlar üçün ilk qaynaq olmuşdur. İslamın daha yaxşı anlaşılması və müsəlman olmayanlara daha rahat anlatılması üçün etdikləri təfsirlərlə özlərindən sonra gələnlərə böyük xidmət göstərmiş və onlara örnək olmuşlar. Vasim müəllim səhabələr arasında şöhrət qazanmış təfsirçilərdən Əli ibn Əbu Talib, Abdullah ibn Məsud, Ubey ibn Kəb, Abdullah ibn Abbas və digərlərinin adlarını qeyd etmiş, onların Peyğəmbərdən (s) eşitdikləri hədislər əsasında Qurani-

Kərimi təfsir etdiklərini bildirmişdir. Həmçinin akademik İmam Əlinin məşhur “Nəhcül-bəlağə” əsərini Qurani-Kərimi anlamaq, ilkin İslamdakı şəri və ictimai-iqtisadi məsələləri öyrənmək üçün əvəzsiz qaynaq olduğunu vurğulamışdır [4, s. 121].

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, Qurani-Kərimin tarixinə, onun tərcümə və təfsirinə böyük zəhmət sərf etmiş akademik Vasim Məmmədəliyev müasir Azərbaycan ilahiyyatşünaslığının ən görkəmli nümayəndəsidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədəliyev). Bakı: Azərnaşr, 1991, 714 s.
2. Cəlaləddin Əbdürrəhman ibn Əbu Bəkr Süyuti. əl-İtqan fi ulumil Quran. tarixsiz.
3. İsmail Cerrahoğlu. Təfsir Tarihi, c. I-II. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
4. Vasim Məmmədəliyev. Quranda Elm. Bakı: Qismət nəşriyyatı.
5. Ignaz Goldziher. İslam Təfsir Ekolləri (tərcümə edən: Mustafa İslamoğlu). İstanbul: 1997.
6. Məhəmməd Hüseyn Zəhəbi. ət-Təfsiru vəl Müfəssirun. Misir: 1976.
7. Bedreddin Çetiner. Ahkamul Kuran, c.I. İstanbul: DİA, 1988.
8. Süleyman Ateş. İşari Təfsir Okulu. Ankara: 1974, 332 s.
9. Muhsin Demirci. Təfsir Usulü ve Tarihi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
10. Yakub Çiçək. Təfsir Usulü. Sofiya: Bulqarıstan Cumhuriyeti Başmüftülüüyü Sofya Yüksək İslam Enstitüsü İlahiyat Fakültesi, 1995.
11. Maurice Bucaille. Müsbət İlim Yönündən Tevrat, İncillər və Kuran (tərcümə edən: Mehmet Ali Sönmez). Ankara: Diyanet Yayınları, 1988.
12. Ömer Dumlu. Kuran Təfsirində Yöntem. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
13. Celal Kırca. Kuran-i Kerimde Fen Bilimleri. İstanbul: Marifet Yayınları, 1989.

Фуад Нуруллаев
**РОЛЬ ВАСИМА МАМЕДАЛИЕВА В РАЗВИТИИ
 КОРАНОВЕДЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ**

АННОТАЦИЯ

Исторически, в нашей стране жили и творили выдающиеся ученые в областях исламских наук. Академик Васим Мамедалиев является одним из видных ученых современной востоковедческой науки Азербайджана. В тоже время, он ученый, изучающий религии и имеющий всесторонние знания в области религии и арабской филологии. Одна из его наиболее значительных работ, быть может даже первая, это – смысловой перевод Священного Корана с комментариями на азербайджанский язык совместно с известным востоковедом – акад. З.Бунятовым. Благодаря его переводу и научным работам в этих областях, тюркоязычные народы получили возможность ознакомиться со Священным Кораном и исламскими знаниями.

Fuad Nurullayev
**THE ROLE OF VASIM MAMEDALIYEV IN THE
 DEVELOPMENT OF QURANIC STUDIES**

ABSTRACT

Historically, in our country have lived and created outstanding scientists in the fields of Islamic sciences. Academician Vasim Mammadaliyev is one of the prominent scientists of modern Azerbaijan oriental science. At the same time, he is a scientist who studies religion and has extensive knowledge in the field of religion and Arabic philology. One of his most significant works, perhaps even the first, it is - interpretation of the meaning of the Holy Qur'an with commentary on azerbaijani language together with the famous orientalist - acad. Z.Bunyatov. Due to his translation and researches in these areas, the Turkic-speaking peoples had the opportunity to become familiar with Holy Quran and Islamic knowledge.

ƏBDÜSSƏLAM AXUNDZADƏNİN ŞEYXÜLİSLAMLIQ FƏALİYYƏTİ BARƏDƏ

*Sevinc RƏHNULLA,
AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunun
böyük elmi işçisi,
sevindj.rahnulla@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: ruhani idarəsi, şeyxülislam, soyqırımı, mübarizə.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: духовное управление, шейх-уль-ислам, геноцид, борьба.

KEY WORDS: spiritual administration, Shaikh-ul-Islam, genocide, struggle.

Qafqazın qüdrətli alim və fəqihlərindən biri olan Molla Əbdüssəlam Axundzadə 1843-cü ildə Azərbaycanın Salyan şəhərində ruhani ailəsində dünyaya göz açmışdır. İlk təhsilini atasından mənimsəyib, ərəb və fars dillərində yazıb-oxumağı öyrənmişdir.

1861-ci ildə Tiflisə gedərək Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsi tərəfindən açılmış dini mədrəsədə ərəb və fars dillərində elm tədris etməyə başlamışdır. Dərs vəsaitlərinin olmaması səbəbindən Ə.Axundzadə özü dərslik tərtib edib, elə öz əlyazması əsasında da dərs demişdir.

Ə.Axundzadəyə Qafqaz Təhsil Dairəsinin Popeçiteli tərəfindən 1879-cu il sentyabrın 1-də Qori seminariyasının nəzdində açılan Tatar şöbəsində (Azərbaycan) müəllim kimi işləmək icazəsi verilmişdir [1].

1894-cü ildə Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsinin sədri şeyxülislam Mirzə Həsən Tahirzadə vəfat edir. Çar üsul-idarəsi yeni sədrin təyin olunması üçün namizədlər axtarır. Bu dövrdə həmin qurumun sədri olmağa real namizəd Ə.Axundzadə idi. Çünki o, Qori seminariyasında müəllim işlədiyi müddətdə rus dilini mükəmməl öyrənmiş, bu dil vasitəsilə rus və Avropa ədəbiyyatı və tarixi ilə yaxından tanış olmuşdu. Həmçinin Tiflis alim və ədibləri Axundzadənin namizədliyini müdafiə etmiş və dəstəkləmişdilər.

Əlahəzrətin təyinatı ilə 21 iyun 1894-cü ildə Axundzadəyə şeyxülislamliq rütbəsi verilmiş və bu ildən etibarən Tiflisdə yerləşən Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsinin sədri təyin olunmuşdur [1].

XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəlləri tariximizin ən mürəkkəb və ziddiyyətli dövrüdür. Bu vaxtlarda Azərbaycanın tarixi torpaqlarının iki hissəyə - şimal və cənub ərəzilərinə ayrılaraq bütövlüyünə son qoyulmaqla yanaşı, əhalisi ermənilər tərəfindən soyqırımına məruz qalaraq, ərəzində erməni dövləti “cücərməyə” başlamışdır.

İnsanlar arasında sülh yaratmalı olan erməni ruhanilər əksinə, təcavüzkarlara maddi yardım göstərərək maliyyələşdirilməsində yaxından iştirak edir və bütün erməniləri bu müharibədə iştirak etməyə çağırırdılar. Axundzadə nəzarət altında saxlandığı halda, erməni katalikosu Mikır Tıç öz çirkin niyyətlərini sərbəst həyata keçirirdi. O, erməni-müsəlman davası düşdükdə öz vəzifəsini qorumaqla yanaşı, ermənilərə mübarizələrinə davam etməyə həvəsləndirən moizələr oxuyurdu. Çarizm əlbəttə buna göz yumurdu. Çünki müsəlmanlardan fərqli olaraq, ermənilər bütün dövrlərdə rus ağalığını könüllü qəbul etmişdilər. Etiraz çıxışlarının böyük vüsət aldığı görün çar hökuməti dairələri burada azərbaycanlılarla ermənilər arasında milli nifaq salmağı qət etdi və buna nail oldu. Katalikos Mikır Tıç hökumətin heç bir qadağasına baxmayaraq, öz işlərini istədiyi kimi davam edirdi. O, çar hökumətinin islahatları ilə razılaşmayıb, başçılıq elədiyi ruhanilərə əmr verdi ki, öz razılıqları ilə səlahiyyətlərini təhvil versinlər [2].

Ermənilər 1905-ci il davasına əvvəlcədən ciddi hazırlanmışdılar. Qarabağa, Naxçıvana, İrəvana “Daşnaksütyun” partiyası tərəfindən çoxlu silah-sursat göndərilmişdi. Neçə illərdən bəri tədarük olunan döyüş sursatları – toplar, bombalar, beş açılan tüfənglər və yanğın törətmək üçün xüsusi maddələr kilsələrin zirzəmilərində, keçidlərdə və gizli mövqələrdə yerləşdirilmişdi. Ermənilər hər an hücum əmri gözləyirdilər.

“Erməni keşişləri hər ölüm hadisəsindən sonra məscidə gəlir, dua oxuyur, müsəlmanların yas məclislərində iştirak edir, başsağlığı verir, yağlı və fəndgir dillərini işə salaraq bütün baş verənlərin təsadüf olduğunu bildirirdilər. Ermənilər azərbaycanlıların əks hücumlarını görüb, rus dövlətinə teleqramla müraciət etdilər ki, Zaqafqaziya şeyxülislamı Axundzadəni sülh yaratmaqdan ötrü Şuşaya göndərsin. Həmçinin mayın 16-da Axund Qaziyev, arximandrit Qaregin və şəhər qlavası vəzifəsini icra edən Bünyadov əhalinin tələbi ilə həmin vaxt Naxçıvanda olan şeyxülislama teleqram vurdular ki, Tiflisə qayıdarkən İrəvana baş çəksin və “iki xalqın mövcud qardaşlığına xeyr-dua versin”. Mayın 31-də saat 11-də Zaqafqaziya şeyxülislamı, İrəvan qazısı və şəhərin nüfuzlu müsəlmanları Göy məsciddən, ermənilərin arxiyepiskopu Karapetin başçılığı ilə nümayəndə heyəti isə kilsədən çıxıb, şəhər bağına yığıldılar. İrəvan qubernatorunun və general Şvedovun iştirakı ilə keçirilən toplantını şeyxülislam açaraq, əhalini sülhə çağırdı. Türk dilində çıxış edən arximandrit Karapet atəşkəsin pozulmasının günahını müsəlmanların üstünə yıxmağa cəhd etdi. General Şvedov isə bundan sonra da tərəflər barışmasalar, tüfənglərin gücü ilə onları barışmağa məcbur edəcəyi ilə hədələdi” [3].

Həmin dövrdə yaşamış azərbaycanlı mütəfəkkir Mir Möhsün Nəvvab baş verən hadisələrdən kənar qalmamış, tariximizin ən faciəli, qanlı səhifələrindən birini təşkil edən bu illərdə çar Rusiyasının xalqımıza qarşı ikiüzlü siyasəti, onun qəsbkar ordusu ilə hiyləgər ermənilərin xalqımızın başına gətirdiyi müsibətləri özünün “1905-1906-cı illərdə erməni-müsəlman davası” əsərində tam gerçəkliyi ilə qələmə almışdır. Bu əsərdə Ə.Axundzadənin Şuşaya gəlişi də təsvir olunmuşdur:

“Üç gün bundan sonra cənab şeyxülislam Şuşa şəhərinə təşrif gətirdi. Şəhər əhalisi onu böyük ehtiramla qarşıladı. Şeyxülislamı üç yüz atlı, hörmətli şəxslər, alimlər, erməni keşişləri və xəlifəsi, eləcə də erməni böyükləri faytonlarda, otuz nəfər atlı kazaklar sursatları ilə birlikdə müşayiət edirdilər. Onlar şəhərə daxil olaraq cənab qazının evində qərar tutdular.

Elə ki, sabah oldu, yenə alimlər, seyidlər, əyan-əşrəflər, ermənilərin xəlifəsi, keşişləri və əyanları cənab şeyxülislamın hüzuruna gələrək xoş gəldin etdilər. Bundan sonra şeyxülislam buyurdu ki, ey erməni və müsəlman camaatı! Bir para başqa vilayətlərdə fitnə-fəsad işləri vəba xəstəliyi kimi yayılarkən məscidlərdə və yığıncaqlarda mərifət əhli Şuşa qalasının erməni və müsəlman əhalisinin mehriban dolanmağını misal gətirərək, iğtişaş salanları məzəmmət edirdilər. Onlar Avropanın Paris şəhərində olan xoş davranışı Qafqaz şəhəri içərisində Şuşa əhalisinin mehriban münasibətləri ilə müqayisə edirdilər.

Mənə məlumdur ki, siz iki tayfa, yəni erməni və müsəlmanlar keçmiş zamanlarda qardaş kimi dolanmısınız. Hətta Məlik Şahnəzərin qızı Hürizad xanımı mərhum İbrahimxəlil xan özünə halal övrət edib, qohum olublar. İndi sizdən sual edirəm: bu fitnə-fəsada nə bais olur?..

Xülasə, o biri gün səhər tezdən cənab şeyxülislam məscidə təşrif gətirdi. Yenə də erməni və müsəlmanlar məscidin ətrafına topladılar. Şeyx həzrətləri burada da çıxış edərək, onların bütün fitnə-fəsadlarına son qoymalarını və mehriban dolanmalarını nəsihət etdi. Hərbi qubernator da camaata elan etdi ki, aranızda gedən vuruşlara son qoymaq və hər iki tayfa (erməni-müsəlman) arasında sülhü bərqərar etmək üçün dövlət məni buraya qubernator təyin etmişdir. Hər hansı bir fitnə-fəsada görə mən məzlumun tərəfində olub zalımı tənbeh edəcəyəm. Buna mənim səlahiyyətim var. Buradakı çıxışlardan sonra onların hamısı erməni kilsəsinin yanına gəldilər. Burada da erməni xəlifəsi və qubernator çıxış edib, hamını fitnə-fəsadlardan əl çəkib, əmin-amanlığı qorumaya çağırdılar” [4, s. 75-77]. Hadisələr baş verən ərazilərə gedən Ə.Axundzadənin bu səfərləri qəzet səhifələrində də işıqlandırılmışdır. Şeyxülislamın Tiflisdə ermənilər tərəfindən nəşr olunan “Novoe obozrenie” qəzetinə verdiyi müsahibədən: “Naxçıvandan Yeravana gəldikdə təcili Təbriz müctəhidinə teleqram yollayıb, nüfuzuna tabe dairələrdəki müsəlmanların sakitliyi pozmamasına diqqət etməsini rica etmişəm. Eçmiədzidən qayıtdıqdan sonra mənə məlumat verdilər ki, Təbriz müctəhidi Katalikos cənablarına göndərdiyi teleqramda Təbrizdə qarışıqlığın çıxmasının ermənilərin özlərinə aid olduğunu, onlar tərəfindən salındığını bəyan etmişdir. Bəli, tədbirli olmaq gərək. Halbuki, iki qövm bir-biri ilə barışıqdan sonra ermənilər İtqıran adlı müsəlman kəndinə basqın edib, oranı dağıtmışlar. İtqıran vəqəəsi bundan ibarətdir: 200 erməni səhər sübhədən yatmış müsəlmanlara xəncər və tüfənglə hücum edib, hamısını öldürmüşlər. Hətta qorxusundan ot tayasında gizlənmiş uşağa belə rəhm etməmişlər. Müsəlmanların tərəfindən olan hücumlar qəzetlərdə mübaliğəli göstərilmişdir. İki qövmədən hansının daha çox itki verdiyini mən indi deyə bilmərəm... Naxçıvan hadisələri qəzetlərdə şişirdilmişdir. Belə ki, müsəlman tacirlərinin çoxu ermənilərin razılıqları ilə onların mallarını gizlədib, qarışıqlıq qurtarandan sonra

isə qaytarmışlar. Onlardan çoxu mənim yanıma gəlib bu haqda məlumat verdilər. Ümumiyyətlə, Yerevan quberniyasındakı hadisələr qəzetlərdə həddindən çox şişirdilib ki, bu da hisslərin daha artıq qızışmasına səbəb olmuşdur.

Badamlı kəndində ermənilərin İslamı qəbul etməsinə gəldikdə, bu işdə heç bir məcburiyyət olmamışdır. Ermənilər özləri kəndin mollasını çağırıb, İslama qəbul qaydalarını və əməllərini etmişlər. General Əlixanov bu hadisə ilə əlaqədar, əhalini sorğu-sual məqsədi ilə həmin kəndə gedib, onların İslamı könüllü qəbul etməsi faktını təsdiq etmişdir” [5].

Şeyxülislam İrəvan quberniyasında vəziyyətin gərginliyi barədə Qafqaz Cəmiyyətinə məlumat vermişdir. İrəvan quberniyasında qayda-qanun yaratmaq məqsədilə iyunun 6-da cəmiyyətin Voronov-Daşkovun əmri ilə quberniyanın hərbi və mülki hakimiyyəti birləşdirilmiş, Qafqaz kavalər diviziyasının rəisi, general-mayor prins Lüdovik-Napoleon general-qubernator təyin edilmişdir [3].

Çarizmin müsəlman ruhaniliyinə olan münasibəti çərçivəsində Axundzadənin xalqa edə biləcəyi xidmət çar üsul-idarəsinə bu qırğınlara ermənilərin səbəbkar olduğunu bildirməklə yanaşı, münaqişə baş verən əraziləri gəzərək, nüfuzundan istifadə edib tərəfləri sülhə çağırmaq, zərərçəkmişlərə, yaralılara maddi və mənəvi köməklik göstərməkdən ibarət idi [6].

Ruhani idarəsində erməni hücumlarından ziyan çəkmiş müsəlmanlar üçün ianə toplanmışdır. Bura yazılı şəkildə müraciət etmiş zərərçəkmişlərə maddi yardım göstərilmişdir.

“Həmin ərəfədə mətbuatda Zaqafqaziya şeyxülislamı Axund Əbdüssəlam Axundzadənin milliyyətindən və dinindən asılı olmayaraq, Cənubi Qafqaz xalqlarına müraciəti yayımlanır: “Tiflisdə rüsvayçı erməni-müsəlman qırğınının qara günləri onlarla günahsız insanı qurban apardı. Sağ qalanlar onlara həsəd aparır. Yaralılar, yetimlər, dullar, qarətlərdən və yangınlardan mülklərini itirənlərin hamısı böyük ehtiyac içindədirlər və maddi kömək üçün mənə müraciət edirlər. Onlar kasıb və əslində, zərərdə olan öz tiflisli dindaşlarından yardım uma bilmirlər. 22-30 noyabr hadisələrinin iztirab çəkən qurbanları adından, tələyin hökmünə buraxılmış və yaşamaq üçün heç bir vəsaitləri olmayan qadınlar, qocalar, uşaqlar adından Cənubi Qafqazın milliyyətindən və dinindən asılı olmayaraq, bütün əhalisinə yoxsullaşmış qardaşlarına imkan daxilində kömək göstərmələri xahişi ilə müraciət edirəm”.

Şeyxülislamın son dərəcə təsirli müraciəti cavabsız qalmır. “Vozrojdeniye” qəzeti zərər çəkmiş Tiflis müsəlmanları üçün “İ.V.” inisiallı şəxs (İbrahim ağa Vəkilov - F.V.) öz iş yoldaşları və dost-tanışlarından 70 rubl 50 qəpik, “Ş.M.” inisiallı şəxs (Şərif Mirzəyev - F.V.) isə 47 rubl 20 qəpik toplayıb şeyxülislama verdiyini yazırdı” [7, s. 390-403].

Tiflis soyqırımı zamanı şəhərin azərbaycanlı əhalisinin xeyli hissəsi qətlə yetirilmiş, həm də çox ağır mənəvi zərbəyə məruz qalmışdır. Azərbaycanlılar yaşayan bütün ərazilərdə ermənilərin törətdiyi qırğınlardan onun qarşısını almağa çalışan Axundzadə, eyni zamanda ailəsi böyük sarsıntı keçirmiş və nəticədə qızı ağır xəstəliyə düşər olaraq vəfat etmişdir. M.Şahtaxtinskiyin “Kavkaz” qəzetində dərc etdirdiyi “İztirab çəkən şeyxülislamın sözü” başlıqlı məqaləsindən: “10 fevral, cümə günü Tiflis müsəlman cəmiyyəti Zaqafqaziya şeyxülislamı Əbdüssəlam Axundzadənin vəfat etmiş qızını torpağa tapşırırdı. 18 yaşlı Zabitə xanımın vəfatı nəinki onun valideynlərini, bütün dini icmaya məxsus nüfuzlu ruhani rəhbərlərini də dərd-qəmə düşürdü. Belə bir vaxtda erməni-müsəlman davası kimi ümumi bələdan əlavə, tale bizim şeyxülislama ağır dərd də göndərdi, ağır xəstəlik onu yatağa salmışdır. Bu dərdin ağırlığı həmçinin ondadır ki, Zabitə xanım tam sağlam və güclü olduğu halda, Tiflisdə erməni-müsəlman qırğınları zamanı əsəb pozğunluqları ilə xəstələnmiş və vəfat etmişdir. Bu vaxt atası Əlahəzrətin - Namestnikinin göstərişi ilə Yelizavetpol quberniyasında ezamiyyətdə idi (erməni-müsəlman münaqişəsi ilə əlaqədar olaraq - R.S.).

Xəstə şeyxülislamı narahat etməmək üçün yanına başsağlığına gələnləri övladları və qohumları qonşu evdə qarşıladılar. Burada ölkənin hazırkı erməni-müsəlman münasibətləri məsələsi də müzakirə olundu. Xəstə şeyxülislamın oğlu, Xarkov Universitetinin tələbəsi olan Rəşid bəy şeyxülislamın erməni-müsəlman çəkişməsinə son qoyulmasına aid bütün mülahizələrə həssas yanaşdığından, bu haqda olan müzakirələri atasına çatdırdı. Rəşid bəy xəstənin yanından qayıdıb mənə aşağıdakı sözlərlə müraciət etdi: “Mən atama bizim söhbətləri çatdırdım, şeyxülislam sizdən xahiş edir ki, onun sözlərini çap edəsiniz: “Bütün bu mənasız münaqişə boyu mən bütün qəlbimlə xalqımın qurbanları və itkiləri üçün iztirab çəkirəm. İztirab və itkilər sırayı bir insan kimi mənə də rəhm eləmədi. Mən heç vaxt xəstələnməzdim əgər bu mənasız münaqişə olmasaydı. Mən indi gəlin qızımı itirdim, hələ ölçüyə gəlməz mənəvi iztirabları və maddi ziyanları demirəm. Bu özbaşınalıq dözməyə nə mənim, nə də xalqımın gücü qalmayıb. İndi təxirə salınmadan, son və həqiqi sülh bağlanmalıdır. Mən bu vəhşi, insanları məhv edən münaqişəyə son qoymaq üçün bütün tədbirlərə əl atan, özünün bütün qüvvəsini buna sərf edən hər bir müsəlmana xeyir-dua verirəm. Mən bu insaniyyətə qarşı olan müharibəni qurtarmaq üçün edə biləcəyi halda heç nə etməyən hər bir müsəlmanı lənətləyirəm” [8].

“Qeyd etmək lazımdır ki, 1906-cı ilin əvvəlində Qafqaz canişini İ.Vorontsov-Daşkov Zaqafqaziya şeyxülislamı Ə.Axundzadənin səhhəti ilə əlaqədar, onun vəzifəsinin icrasını Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsinin üzvü Abbasqulu Sultan Hüseynbəyova həvalə edir” [7, s. 390-403].

Ə.Axundzadə 1907-ci ilin noyabr ayının 18-də dünyasını dəyişir. Onun vəfatından sonra həyat yoldaşı Sona xanım və oğlu Rəşid bəy həm maddi, həm də mənəvi cəhətdən böyük sıxıntılara məruz qalırlar [9].

Beləliklə, Şeyxülislamın yaradıcılığının, həyatına dair mənbələrin, arxiv sənədlərinin, elmi ədəbiyyatın təhlil və tədqiqi göstərir ki, Axundzadə özünəməxsus

səciyyəvi cəhətləri ilə fərqlənən bir şəxsiyyət kimi cəmiyyətin sosial-siyasi, elmi-mədəni, dini-mənəvi həyatında mühüm rol oynamışdır. Həyatının, yaradıcılıq irsinin öyrənilməsinə böyük ehtiyac duyulan mütəfəkkir və ictimai xadim Axundzadə şeyxülislamlıq fəaliyyəti zamanı çarizmin əsarətdə saxladığı digər xalqlarla müqayisədə müsəlmanlara qarşı olan ayırı-seçkiliyin aradan qaldırılması, ali ruhani mədrəsəsinin açılması, mədrəsələrdə dərslik probleminin həlli, dini təhsillə yanaşı, dünyəvi təhsilin tədrisi və b. problemlərin həlli üçün bütün əməyini sərf etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. ARDTA - fond № 290, təsvir 1, № 1627.
2. “İrşad”, 22 noyabr 1907-ci il.
3. “Xalq” qəzeti, 29 mart 2005-ci il.
4. M.M.Nəvvab. 1905-1906-cı illərdə erməni-müsəlman davası (tərtib edən: K.Şərifli və A.Ramazanzadə). Qanun, 2014-cü il.
5. “Tərcuman” qəzeti, 24 iyun 1905-ci il.
6. “İrşad”, 14 fevral 1907-ci il.
7. F.Məmmədov. Ermənilərin azərbaycanlılara qarşı törətdikləri 1905-ci il Tiflis kütləvi qırğınları dövrün arxiv mənbələrində və yerli mətbuatda // AMEA-nın Tarix İnstitutunun elmi əsərləri (xüsusi buraxılış - “Birinci Dünya müharibəsi və Azərbaycan” beynəlxalq elmi konfransının materialları). Bakı: 2014, № 48-50.
8. «Кавказ» qəzeti, 15 fevral 1906-cı il.
9. ARDTA - fond № 290, təsvir 1, № 478.

Севиндж Рахнулла
**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШЕЙХ-УЛЬ-ИСЛАМА
 АБДУССАЛАМА АХУНДЗАДЕ**

АННОТАЦИЯ

Одним из деятелей науки, просвещения и духовности XIX века Азербайджана был шейх-уль-ислам, духовный лидер Кавказа шейх Абдуссалам Ахундзаде. В 1878 году он был приглашен преподавателем в Гориискую гимназию Грузии. А в 1894 году Ахундзаде был назначен шейх-уль-исламом в духовное управление мусульман Кавказа, которое находилось в Тифлисе. При взгляде на его религиозную, научную, общественно-политическую деятельность с исторической точки зрения, можно увидеть насколько важную школу он создал для азербайджанского общества и молодежи. А.Ахундзаде старался предотвратить армяно-мусульманскую войну. Он оказывал материальную и моральную помощь пострадавшим во время геноцида азербайджанцам. Ахундзаде и его семья также сильно пострадали от учиненного армянами геноцида.

Sevinj Rahnulla
**ACTIVITY OF SHAIKH-UL-ISLAM
 ABDUSSALAM AKHUNDZADEH**

ABSTRACT

One of the figures of science, education and spirituality of the XIX century in Azerbaijan was the Shaikh-ul-Islam, the spiritual leader of Caucasus Shaikh Abduccalam Akhundzade. In 1878 he was invited to teach at Qori Seminary in Georgia. And in 1894 he was appointed as Shaikh-uk-Islam in the Spiritual Administration of Muslims of the Caucasus, which was located in Tbilisi . When you look at his religious, scientific, social and political activities from a historical point of view, you can see how important school he had established for Azerbaijani society and youth. Akhundzadeh tried to prevent Armenian-Muslim war. He provided material and moral support to the victims of the genocide of Azerbaijanis. Akhundzadeh and his family also greatly suffered from the genocide committed by Armenians.

ZÜBEYRİLƏR SÜLALƏSİ VƏ YƏSAR AİLƏSİNƏ MƏNSUB ŞAİRLƏR

*Ülkər MƏMMƏDOVA,
AMEA-nın Nizami adına Ədəbiyyat
İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
u.z.m-9-9@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: Şərq, Zübeyrilər sülaləsi, Azərbaycan, ərəbdilli, şair,
ərəb mənbələri.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Восток, династия Зубейридов, Азербайджан,
арабоязычный, поэт, арабские источники.

KEY WORDS: East, The Zubeiry dynasty, Azerbaijan, Arabic,
poet, Arabian sources.

Müstəqilliyini yaşayan Azərbaycan dövləti inkişaf etdikcə onun keçmişini, yüksək tərəqqi yolu keçmiş elm və mədəniyyətini dərindən öyrənməyə maraq artır. Tarix boyu siyasi quruluşların bir-birlərini əvəzləməsi, zamanla mədəni inkişafa fərqli yanaşmalar orta əsr dövründə yaranmış əsərləri müsəlman Şərfinin birgə sərvəti kimi öyrənməyə imkan yaradır. Bu mədəniyyətin bir hissəsi olan Azərbaycan elminin və ədəbiyyatının mənbələr vasitəsilə dərindən öyrənilməsinə isə hər zaman böyük ehtiyac vardır.

Xilafətin meydana çıxması Azərbaycana siyasi cəhətdən təbəçilik gətirsə də, azərbaycanlı alim və şairlərin fəaliyyətləri üçün geniş imkanlar yaratmışdır. O dövrdə böyük şəhərlərdə mədəni mərkəzlər yaranmış, digər millətlər kimi azərbaycanlılar da burada çalışmışlar.

Qaynaqlara nəzər saldıqda orta əsr ərəbdilli ədəbiyyatın inkişafında xidmət göstərmiş qeyri-ərəblərin adlarına və fəaliyyətlərinə ilk dəfə Əməvilər dövründə rast gəlinir. Ərəbdilli ədəbiyyat tarixində həmin şairlər “məvali şairlər” kimi tanınmışlar. “Bu ad İslamdan əvvəl və İslamın ilk dövrlərində əsir tutularaq müsəlmanlığı qəbul etmiş, yaxud da ərəblərin içərisində yaşayan və könüllü surətdə yeni dinin bayrağı altına keçən qeyri-ərəblərə verilir” [1, s. 37].

Məvalilər mərkəzi Kufə olan İraqda siyasi və mədəni işlərdə aktiv iştirak edirdilər. Ərəb-müsəlman mədəniyyətinin inkişafında onların öz yeri olmuşdur. Y.A.Belyayev ərəblərin məvalilərə müraciətini onlara ehtiyac duymaları kimi qiymətləndirirdi. Zaman ötdükcə məvalilər dövlətin idarəçilik, mədəni, hərbi və təsərrüfat həyatında mühüm mövqedə dayandılar [2, s. 192-194].

Əməvi dövründə yaşamış əslən Azərbaycandan olan şairlərdən söhbət açarkən İsmayıl ibn Yəsar Nisai, onun qardaşı İbrahim ibn Yəsar və oğlu Məhəmməd ibn İsmayıl, Musa Şəhəvat, Əbül-Abbas Əmanın adlarını qeyd etmək lazımdır. Ərəb şovinizminin güclü olduğu bir zamanda şeirə və söz sənətinə bağlı olan ərəblər arasında onların tanınması, Qureyş tarixinə aid mənbələrdə şeirlərindən nümunələr verilməsi həmin şairlərin vətənlərindən uzaqda dövrün mədəni inkişafında fəal iştirakının aydın göstəricisidir.

Əməvilər dövründə yaşamış azərbaycanlı şairlər arasında ən məşhuru və ərəb tədqiqatçılarının daha çox diqqətini cəlb edən İsmayıl ibn Yəsar Nisaidir. Bu maraq həm onun şeirlərinin rəngarəng mövzuları əhatə etməsindən, həm də Yəsar ailəsinin öz şairlərilə tanınmasından irəli gəlirdi.

Mənbələrdə İsmayıl ibn Yəsar haqqında məlumatlara diqqət yetirdikdə onun əsasən Qureyş tayfasının Teym qoluna aid olan Zübeyrilər sülaləsinə mənsub şəxsiyyətlərə: Musab ibn Zübeyrə, Urva ibn Zübeyrə, Məhəmməd ibn Urva ibn Zübeyrə, Yəhya ibn Urva ibn Zübeyrə müraciətlə şeirlər yazdığı görünür. Zübeyrilər tarixdə nüfuzlu insanları ilə tanınmışdır.

İsmayıl ibn Yəsarın əslə barədə tədqiqatlarda mübahisəli yanaşmaya rast gəlinir. Bəzi alimlər onun fars mənşəli olduğunu bildirirlər. Müasir tədqiqatçılar şairin “əslən fars” adlandırılmasını iki səbəbə bağlamışlar. Birinci səbəb, Əbu Fərəc İsfəhaninin onu “fars əsiri” kimi təqdim etməsidir. İkinci səbəb isə, şairin Nisai ləqəbli olmasıdır.

İsmayıl ibn Yəsarın Azərbaycandan olduğunu göstərən yeganə mənbə İbn Quteybənin (828-889) “Şeir və şairlər” əsəridir. Məşhur alman şərqşünası Karl Brokkelman və ərəb alimi Ömər Fərrux əsərlərində İbn Quteybənin fikirlərini əsas götürərək şairin Azərbaycandan olduğunu qeyd etmişlər [3, s. 17].

İsmayıl ibn Yəsar haqqında geniş məlumat verən və bir çoxlarının istinad etdiyi mənbə Əbu Fərəc İsfəhaninin (897-967) “Nəğmələr kitabı”dır. İbn Əsakir (1105-1175) “Dəməşq şəhərinin tarixi” əsərində Əbu Fərəc İsfəhaninin verdiyi məlumatların əksəriyyətini təkrarlamışdır. Həmin mənbələrdə şairin əslə haqqında verilmiş fikirlər müasir tədqiqatçılar arasında bəzi mübahisələr yaratmışdır. Belə ki, burada şairin mənsubiyyətindən danışarkən onun “fars əsiri” olduğu bildirilmişdir. Mənbə və tədqiqatlar arasındakı bu fərqliliyə Circi Zeydanın təhlili aydınlıq gətirmişdir.

Ərəb alimi Circi Zeydan “İslam sivilizasiyası tarixi” əsərində fars olmayan bir çox millətlərin orta əsr mənbələrində “fars” adlandırılmasının səbəbini aydın şəkildə izah etmişdir. Alim bildirirdi ki, İslamın ilk dövrlərində işlənən “fars” anlayışının müasir mənada başa düşülməsi düzgün deyildir. Çünki o dövrdə “fars” dedikdə “əcəmi” mənası ifadə edilirdi. Ərəb tarixçiləri və filoloqları əcəmilərin əksəriyyətini fars adlandırırdılar. Bu sözün arxasında müasir düşüncəyə uyğun fars milləti deyil, Sasani imperiyası mənası dayanırdı. Bura müxtəlif xalqlar və millətlər daxil idi. O, Xuzistan, Kirman, Mukzan,

Xorasan, Azərbaycan və başqa əraziləri əhatə edirdi [3, s. 17]. Bu səbəbdən də, alim İsmayıl ibn Yəsar haqqında danışıarkən onun mənsubiyyəti məsələsinə toxunmamışdır.

Digər ərəb tədqiqatçısı Yusif Hüseyn Bəkkarın fikirləri Cinci Zeydanın mülahizələrinə uyğundur. Alim bildirirdi ki, Əbu Fərəc İsfəhaninin “fars əsiri” fikri aydın deyildir. Çünki keçmiş zamanlarda “fars” sözü “əcəmi ölkəsi” kimi başa düşülürdü. Bu, ərəbləri və əcəmiləri ayıran söz kimi işlənmişdir. Bəzi ərəb tədqiqatçıların mənbələrdə verilmiş ifadəni olduğu kimi təkrarlaması onların bunu araşdırmağa maraq göstərməməsi kimi qiymətləndirilə bilər. Həmin alimlər milli marağa görə tarixdə iz qoysa belə, qeyri-ərəblərin məkan mənsubiyyətini dəqiqləşdirməyə ehtiyac duymamışlar. Cinci Zeydanın mülahizəsi İsmayıl ibn Yəsarın “fars şairi” adlandırılmasını inkar etməyə mühüm bir izahdır [3, s. 17].

Şairin fars olduğunu iddia etmələrinin digər səbəbi onun “Nisai” ləqəbidir. İran alimi Zəbihulla Səfa öz əsərində İsmayıl ibn Yəsarı Nəsadan olan fars şairi hesab etmişdir [3, s. 18]. Lakin bu fərziyyə də həqiqətə yaxın deyildir.

İbn Makula (...-1082) İsmayıl ibn Yəsarın Nisai ləqəbinin həmin məkanla əlaqəsi olmadığını bildirmişdir. Çünki həmin yerin adı Nəsadır. Şairin ləqəbi isə Nisaidir. Bu da şairə atası Yəsarın toy ləvazimatlarının hazırlanması və ticarəti ilə məşğul olmasına görə verilmişdir [3, s. 18].

Ərəb alimi Fuad Salih Seyyid də “Ərəb və İslam tarixində ləqəblər və təxəllüslər lüğəti” əsərində şairin ləqəbinin Nisai olduğunu, onun Nəsa deyilən yerlə əlaqəsi olmadığını bildirmişdir. Ləqəbin isə ona iki səbəbdən - birincisi, özünün toy ləvazimatı satmasına, ikinci isə atasının toy şirniyyatlarının satışı ilə məşğul olmasına görə verildiyini göstərmişdir [4, s. 226].

Bir məsələyə xüsusi diqqət yetirmək lazımdır. Əməvilər dövründə yaşamış qeyri-ərəblərin adlarında onların mənsub olduqları məkan göstərilirdi. Çünki ərəb şovinizminin güclü olduğu bir zamanda digər millətlərin bilik və bacarıqlarından faydalanmalarına baxmayaraq, onlar qeyri-ərəblərə qarşı mənfi münasibət bəsləyirdilər. Eyni zamanda, Əbu Fərəc İsfəhani və İbn Əsakir şairin adındakı Nisaini ləqəb kimi göstərmişlər. Əgər o, yer adı bildirsəydi, bu kəlməni nisbə kimi verərdilər.

Mənbə və tədqiqatlarda İsmayıl ibn Yəsarın Mədinədə doğulması və orada yaşaması bildirilmişdir. Şairin atası Yəsar toy şirniyyatları hazırlamış və ticarəti ilə məşğul olmuşdur. Nisai ləqəbi də buradan yaranmışdır. O, dövrünün şairi kimi də tanınmışdır. İsmayıl ibn Yəsarın uzun ömür, yəni Əməvilərin sonuna qədər yaşadığı qeyd edilir. Tədqiqatçılar şairin ölüm tarixi ilə bağlı bəzi mülahizələr irəli sürmüşlər [1, s. 53; 3, s. 16].

Mənbələrdə şairin qardaşlarının və oğlanlarının adları ilə bağlı fərqli məlumatlar vardır. Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün mövcud faktları nəzərdən keçirmək maraqlı olardı.

Şairin ilk dəfə adına rast gəlinən və şeirindən nümunə göstərilən mənbələr Musab Zübeyrinin (772-850) və Zübeyr ibn Bəkkarın (...-869) əsərləridir. Onlar İbrahim adlı şairin şeirini verərkən onu İsmayılın qardaşı kimi təqdim etmişlər [5, s. 347; 6, s. 174]. Şairin həyat və yaradıcılığında bəhs edən, əksər tədqiqatların isnad etdiyi mənbə Əbu Fərəc İsfəhaninin (897-967) əsəridir. O, burada şairin Məhəmməd və İbrahim adlarında qardaşlarının olduğunu, Məhəmmədin ölümü ilə əlaqəli mərsiyə yazdığını, İbrahim adlı oğlunun da şair olduğunu bildirmişdir [7, s. 152]. Mərzubani isə (...-994) İsmayılın Məhəmməd və Süleyman adlarında qardaşlarının, Məhəmməd adlı oğlundan Ubeydulla adlı nəvəsinin olmasını qeyd etmişdir [8, s. 441]. Müəlliflər arasında yalnız Mərzubani şairin Süleyman adlı qardaşının olduğunu göstərmişdir. İbn Əsakir (1105-1175) də İsmayılın Məhəmməd adlı qardaşına mərsiyə yazdığını, onun da məşhur şair olduğunu bildirmişdir. O, şairin İbrahim adlı oğlunun olduğunu qeyd etmişdir [9, s. 225]. Cəmaləddin Qifti (1173-1248) Məhəmməd, Səlahəddin Səfədi isə (1296-1362) İbrahim və Məhəmməd adlı oğlanlarının olduğunu bildirmişlər [10, s. 112; 11, s. 115; 12, s. 241].

Təqdim olunmuş ən ilkin məlumat Musab Zübeyri və Zübeyr ibn Bəkkarın fikirləridir. Onlar şairin müasiri olmasalar da, onun müasirlərlə həmsöhbət ola biləcək müəlliflərdəndirlər. Bu səbəbdən də, onların mülahizələri mötəbər mənbə kimi əsas götürülməlidir. Ona görə də, belə qənaətə gəlmək olar ki, şairin qardaşlarından birinin adı İbrahimidir. Əbu Fərəc İsfəhani və İbn Əsakir şairin Məhəmməd adlı qardaşına yazdığı mərsiyəni əsərlərinə daxil etmişlər. Mənbələrdən çıxış edərək belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, İsmayıl ibn Yəsarın İbrahim və Məhəmməd adlı qardaşları olmuşdur. Qardaşına yazdığı mərsiyənin məzmunundan aydın olur ki, Məhəmməd dünyadan erkən köçmüşdür. Bu səbəbdən də, şairin qardaşının adını oğluna qoyması ehtimal edilə bilər.

İsmayıl ibn Yəsarın siyasi baxışları şüubi ideologiyasına uyğun idi. Şüubilik Əməvilərin hakimiyyəti dövründən başlayaraq zadəganların qeyri-ərəblərə şovinist münasibəti əleyhinə yaranmışdı. Ərəbdilli ədəbiyyat tarixində bu əhval-ruhiyyədə yazılmış çoxlu sayda nümunələr mövcuddur. Əksəri fars əsilli həmin şairlərin sırasında İsmayıl ibn Yəsarın da adı çəkilir. Lakin müasir tədqiqatçılardan bəzisi onun şüubi şair olmasına şübhə ilə də yanaşır. Belə ki, ərəb alimi Məhəmməd Xətravi “İsmayıl ibn Yəsar Nisai” məqaləsində şairin dövrümüzdə gəlib çatmış beytlərini məzmununa görə ayırmış və onların ümumi sayında şüubi ideologiyasına aid az sayda beytin olduğunu göstərmişdir. Alim bu səbəbdən onu məşhur şüubi şair hesab etmirdi. Ancaq beytlərin azlığına səbəb kimi onların zamanımıza gəlib çatmaması ehtimalını da irəli sürmüşdür.

Mənbələrdə İsmayıl ibn Yəsarın qardaşı İbrahim ibn Yəsarın bir neçə beyti qorunub saxlanılmışdır. Əsərdə göstərilir ki, şairin qardaşı ancaq Zübeyrilər sülaləsindən olan

Abdulla ibn Məhəmmədə şeirlər yazmışdır. Abdulla ibn Məhəmməd Zübeyr ibn Bəkkarın atasıdır:

Sahiblik xeyrin sahibliyidir, onu bilirik.

Bəkkar xeyrin sahib olduğu sahibin oğludur.

Ona görə zəvvarın şəraflə ətrafında

fırlandığı Kəbəyə and içdim.

Taleyə qarşı çıxmıram, sizi başqası ilə əvəzləyənlər

ağ gümüşü qətran kimi edənlərdir [6, s. 174].

İbrahimin digər şeirinə Əbu Fərəc İsfəhaninin əsərində rast gəlinir. Lakin görkəmli filoloq onu burada şairin oğlu kimi təqdim etmişdir:

Sənin cəhalətin öz axarındadır

Ağlının yoxluğundan cəhalətin içindəsən.

Gördüyünə təəccüblənməyə başladın,

Dövrün dağılmasından, onun gücündən [7, s. 152].

Mənbələrdə İsmayıl ibn Yəsarın oğlu Məhəmmədin də bir neçə beyti saxlanılır:

Bədbəxt bir mənzilə getdim ki,

Orada ölkənin şərab dükanının yerini soruşum.

Keçmiş yaşayış yerinin izlərinə ağlayır Əsəd

Sənin əsasını məhv etdim, mənə de ki, bəni Əsəd kimdir

Təmmim kimdir, Ukl kimdir, Yəmən kimdir

Ərəblərdən heç biri Allah yanında deyildir [11, s. 115].

Nəticə etibarilə deyə bilərik ki, Əməvilər dövründə yaşamış əslən Azərbaycandan olan İsmayıl ibn Yəsar Nisainin yaradıcılığı həm dövrünə aid mənbələrdə, həm də müasir tədqiqatçıların əsərlərində yüksək qiymətləndirilir. Hər zaman söz sənətinə bağlı ərəbləri poeziya ilə təəccübləndirmək hədsiz çətin olmuşdur. Yad millətlərə qarşı şovinist münasibətin güclü olduğu bir dövrdə, bəlağətli nitqi ilə kənar təsirə ehtiyac duymayan

ərəblərin İsmayıl ibn Yəsarın şeirlərini yüksək qiymətləndirməsi, mənbələrdə qorunub saxlanması onun yüksək istedadına sübutdur. Qaynaqlardakı mübahisəli məlumatlara baxmayaraq, onun qardaşlarının, oğlunun və nəvəsinin də şair olduğu ehtimalı var. Ərəbdilli ədəbiyyat tarixindən bəhs edərkən VII-VIII əsrlərdə yaşamış İsmayıl ibn Yəsarın yaradıcılığının bu gün Şərq və Qərb alimlərinin diqqət mərkəzində olması qədim dövr Azərbaycan ədəbiyyatının yüksək zirvədə dayanmasına bir daha sübutdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Malik Mahmudov. Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər). Bakı: 1983.
2. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. Москва: 1966.
3. Ülker Zakirqızı (Məmmədova). İsmayıl ibn Yəsarın poetik irsi və etnik mənşəyi // AMEA-nın Xəbərləri (humanitar elmlər seriyası), 2014, № 2.
4. Fuad Saleh əs-Seyyid. Mucəmul-əlqab vəl-əsməul-mustəərə fit-tarixil-arabi vəl-islami. Beyrut: 1990.
5. əl-Musab əz-Zubeyri. Kitabu nəsəbi Qureyş. Dərul-məarif, ət-təbə əs-salisə.
6. əz-Zubeyr ibn Bəkkar. Cəmhərə nəsəb Qureyş və əxbarihə. əl-Muhəqqiq Abbas Hani əl-Cərax. əl-Cuz əl-əvvəl. Livan: 2010.
7. Əbul-Fərəc əl-İsbəhani. Kitabul-əğani. əl-Cuz ər-rabi.
8. əl-Mərzubani. Mucəmuş-şuara. Beyrut: 1982.
9. İbn Əsakir. Tarixu mədinəti Diməşq. əl-Cuz əl-hadi vəs-səbunə. Beyrut: 2001.
10. Cəmaləddin əl-Qifti. əl-Muhəmmədun min əş-şuara və əşarihim. Təhqiğ və təqdim: Həsən Məməri. Cəmia Baris, 1970.
11. Səlahəddin əs-Səfədi. əl-Vafi bi-l-vəfəyat. əl-Cuz əs-sani. Beyrut: 2000.
12. Səlahəd-din əs-Səfədi. əl-Vafi bi-l-vəfəyat. əl-Cuz əl-xamis. Beyrut: 2000.

Улькер Мамедова

ДИНАСТИЯ ЗУБЕЙРИДОВ И ПОЭТЫ СЕМЕЙСТВА ЙАСАР

АННОТАЦИЯ

Исмаил ибн Йасар ань-Нисаи является ярким представителем арабоязычной литературы Азербайджана. В статье представлены данные о его происхождении из Азербайджана, его жизни, творчестве и семье. Согласно источникам, поэт сочинял элегии, писал хвалы в честь династии Зубейридов.

В источниках и исследованиях даются спорные сведения об именах братьев и сыновей поэта. В статье впервые на основе арабоязычных источников были исследованы сведения о братьях поэта. В небольшом стихотворном отрывке, которое было переведено впервые, представлено имя его брата - Ибрагима.

В статье был проведен сравнительный анализ на основе арабских источников VIII-XII веков.

Ulkar Mammadova

THE ZUBEIRY DYNASTY AND POETS OF YASAR FAMILY

ABSTRACT

Ismail ibn Yasar an-Nissan is a prominent representative of the Arabic-language literature of Azerbaijan. The article presents information about his Azerbaijani origin, his life, activity and family. According to sources, the poet composed elegies, wrote praises in honor of the Zubeiry dynasty.

The sources and researches contain controversial information about the names of the brothers and sons of the poet. In the article, firstly based on Arabic-language sources, were examined information about the poet's brothers. In a small poetic passage, which has been translated for the first time, presented the name of his brother - Ibrahim

In the paper was a held a comparative analysis, based on Arabic sources of VIII-XII centuries.

XX ƏSR MÜHAFİZƏKAR AZƏRBAYCAN MÜTƏFƏKKİRLƏRİNİN İRSİNDƏ İSLAM DİNİ VƏ QURANI-KƏRİM

*Faiq ƏLƏKBƏROV,
AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun
Fəlsəfə və sosial fikir tarixi şöbəsinin
aparıcı elmi işçisi,
faikalekperov@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: XX əsr, Azərbaycan mütəfəkkirləri, türklük, islamçılıq, İslam birliyi.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: XX век, азербайджанские мыслители, пантюркизм,
исламизм, исламское единство.

KEY WORDS: XX century, Azerbaijani thinkers, Pan-Turkism, Islamism,
Islamic unity.

XX əsrin əvvəllərində İslam-türk dünyasında müsəlmanların birləşməyəcəyi təqdirdə məhv olacağı məsələsinin gündəmə gəlməsi ilə bir çox müsəlman ölkəsində, o cümlədən Azərbaycanda İslam dininə, Qurani-Kərimə üz tutmaq ideyası geniş yayılmışdı. Nəzərə alsaq ki, İslam birliyi ideyası ideoloji təlim kimi hələ XIX əsrin sonlarında bütün İslam-türk dünyasında vüsət almışdı, əksər türklər kimi VII-VIII əsrlərdən bəri İslam dininə tapınan Azərbaycan ziyalılarının həyatında da Qurani-Kərimin əhəmiyyətinin artması başa düşülən idi. Xüsusilə, Azərbaycan türklərinin müəyyən dövrlərdə milli kimliklərini müsəlman olaraq görmələri, milli və dini keyfiyyətlərini son dərəcə bir-biri ilə çulğalaşdırmaları İslam birliyi ideyasının ölkəmizdə yayılmasında mühüm rol oynamışdır. Odur ki, milli azadlıq hərəkatının inkişafında yeni dövrə qədəm qoyan Azərbaycan türklərinin, onların ziyalılarının əksəriyyətinin ilk növbədə İslama və ya Qurani-Kərimə müraciət etmələri təbii idi.

Bu baxımdan Azərbaycan mütəfəkkirləri dünyagörüşlərindəki fərqlərə görə üç qrupa ayrılırdılar: 1) İslam dini və Qurani-Kərimə münasibətdə yalnız İslam birliyi ideyasını qəbul edən, milli və beynəlmiləl ideyaları əsasən rədd edən mühafizəkarlar; 2) İslam dininə və Qurani-Kərimə sosial-demokrat (marksizm, daha sonra marksizm-leninizm) mövqeyindən yanaşan Azərbaycan sosial-demokratları; 3) İslam dini və Qurani-Kərimədəki ideyaların milli və beynəlmiləl, özəlliklə Avropa-Qərb ideyaları ilə uzlaşdırılmasına cəhd edən novatorlar.

Haqqında bəhs edəcəyimiz birinci qrup Azərbaycan ziyalılarna, yəni İslam dininə və Qurani-Kərimə münasibətdə yalnız İslam birliyi ideyasını əsas götürən, milli və beynəlmiləl ideyaları əsasən qəbul etməyən mühafizəkarlara Əbuturab Axundoglu, Sultan Məcid Qənizadə, Qarabəy Qarabəyli, Yusif Ziya Talıbzadə, Əbdüssalam Axundzadə və başqalarını misal göstərə bilərik.

Əbuturab Axundoğlu

Azərbaycanın tanınmış din xadimi, mühafizəkar islamçı Əbuturab Axundoğlu bir çox əsərində İslam birliyi ideyası baxımından Qurani-Kərimə müraciət etmişdir. O, "Həyat" qəzetində nəşr olunan "Bizə hansı elmlər lazımdır?" məqaləsində yazırdı ki, dünyəvi elmlərin öyrənilməsini təbliğ etməkdənsə, Qurani-Kərimə müraciət etmək lazımdır: "Bizim bu zəmanəmizdə biz müsəlmanların insaniyyəti və mədəniyyəti moqufdur diyanəti-islamiyyəni bilib əməl etməyə. Elmi-həndəsədə kamil olmaq ilə insaniyyət təhsil etmək olmaz... Elmi-hesabda kamil olmaqla insan olmaq olmaz. Bəlkə, insan elmi-diyanət və şəriəti bilib... insan olur. Elmi-tibdə Calinus olmaqdan emrazi-bədəniyyəyə əlac etmək olmaz... İnsan olmaq, nəfsi-mərəzlərinə əlac edib o mərəzlərdən mübbərə və misfa olmaqdadır. Mərəzlərin şəfası Qurani-Şərifdir" [1].

"İslamın təfriqəsi səbəbləri" əsərində isə bildirirdi ki, müsəlmanların nicat yolu yalnız Qurani-Kərimədir. Onun fikrincə, müsəlman ümmətinin, din alimlərinin niyyəti və amalı Qurani-Kərimə əsaslanan birlik-ittihad olmalıdır: "Müqəddəs İslam dini daxilində olan müxtəlif firqələrindən, insafli alimlərdən, himmətli ariflərdən və mürüvvətli aqillərdən sual olunur ki, aya ümumi firqələrin iqrarı və niyyəti, amalı və arzusu ittihad deyilmi? Bəs ortalıqda olan ixtilaf haradan tövlid edib(yaranıb); bunun məbdən, mənbən və məsrəri kimdir?" [2, s. 14].

Axundoğlu özü bu suala cavab verərək yazırdı ki, ixtilafın başlanğıcı hələ İslam dininin yayıldığı ilk dövrlərdə qoyulmuşdur. Belə ki, dinə zahirən tapınan münafıqların "təvilati-nəfsiyyəti" möminlərin ixtilafına səbəb olubdur. Münafıqlar əhli-iman libasını geyinsələr də, zahirən müsəlman, daxilən isə kafirdirlər. Çünki Məhəmməd peyğəmbərin (s) günbəgün tərəqqi və inkişaf edən "diyanəti-İslamı"nı görə, bu səbəbdən nifaq odu ilə yanan münafıqlar "bu xəyalə düşdülər ki, kəlməyi-həqqi nüfuz və cərəyanından mane olsunlar və diyanəti-islamiyyənin möhkəm əsasına xələl yetirib xərab etsinlər" [2, s.17]. Ona görə də, İslam birliyinə nail olmaq üçün münafıqları və müttəqi müsəlmanları bir-birindən ayırmaq lazımdır. Lakin əsl müsəlmanla münafiqi bir-birindən ayırmaq çox çətinidir. Çünki hər ikisi Qurandan dəlil gətirir. Beləliklə, həqiqi müsəlmanla münafiqi ayıra bilmədiyimizə görə İslam ümmətinin vahid mərkəzi, yəni İslam birliyi yarana bilmir.

Azərbaycan mütəfəkkiri belə qənaətə gəlirdi ki, müsəlman millətlərinin bir araya gələ bilməməsində əsas günahkar ikiüzlü ruhanilər və yalançı müsəlmanlardır. Çünki ruhani cildinə girmiş müsəlmanlar ittihadə əngəl törədir, məzhəbçiliyə, təriqətçiliyə səbəb olurlar. Bunun qarşısını almaq, İslam aləminin birliyinə çatmaq üçün isə müsəlmanlar Qurani-Kərimə və sünnəyə qəlbən bağlanmalı, tövhidi əsas götürməlidirlər. Axundoğluya görə, bunun məqsəd və mənasına isə insan yalnız fəhm və idrakla nail ola bilər. Bunun üçün İslam dinini kor-koranə qəbul etmək kifayət deyil, eyni zamanda Allahın ürfanını və mərifətini də dərk etməyə səy göstərmək lazımdır.

Sultan Məcid Qənizadə

Hələ XIX əsrin sonlarından Azərbaycan türklərinin maariflənməsi uğrunda mübarizəyə başlayan Sultan Məcid Qənizadənin (1866-1937) də yaradıcılığında İslam

dini və Qurani-Kərim mühüm yer tutmuşdur. Onun fikrincə, müəllimin əsl övladları öz uşaqları deyil, məhz şagirdləri olmalıdır ki, bu da İslam dininin, Qurani-Kərimin əsas amallarından biridir. Çünki Qurani-Kərim müsəlmanlara öyrədir ki, müəllimin mal və dövləti dərs və təlimdir, qazancı isə millətinin rəğbətidir. S.M.Qənizadə yazırdı: “Müəllimin evi kitabxanadır, müəllimin nökrəri məktəb mülazimidir, müəllimin təvabe və ətbəri cocuq-şagirdlərdir, müəllimin müxəlləfatı qara-qura məktəb mizləridir, müəllimin sazı, nəğməsi məktəb şagirdlərinin sədasıdır, müəllimin istirahəti dəftərlər təsihihdir... Ax, Xudavənda, tədris nə girənməyə mətə, millət iradəti nə pürəyar bəhadır! Tila (qızıl) və nürqə (gümüş) ilə tədris və təlim mabeynində nə böyük təfavütlər var! Xudavənda, təkrarən sənə şükür olsun ki, mən aciz bəndəyə süni-müəllimliyi tərbiyə verib, məktəbdarlıq peşəsinə nəsb edibsən! Hər səh və şam qapıma gələn cocuqlar tila-nürqə (qızıl-gümüş) əvəzinə məndən elm və tərbiyə istəməkləri mənim üçün səadətdir” [3, s. 25].

Onun fikrincə, artıq mədəniyyət əsrində Xacə Hafizin xətm etdiyi qəzəliyyat yolu ilə getmək, zülf və şövqlə mədhiyyələr oxumaq hünər deyildir. Artıq dünyəvi elmlərə meyil etmək, cəmiyyəti maarifləndirəcək əsərlər yazmaq lazımdır. Qənizadə bu yolda bir sıra əsərlər (“Məktubati-Şeyda bəy Şirvani”, “Allah xofu” və s.) qələmə almış və həmin əsərlərdə ilk növbədə yeni tipli məktəblərdən və həmin məktəblərdə milli ruha mənsub müəllimlərin tədrisindən bəhs etmişdir. Onun fikrincə, müəllim millətini cəhalətindən qurtarmaq üçün hər şeyi gözə almalıdır: “Millətin cəhalətindən həzər edən müəllim öz balasına nifrət edən ata kibidir. Hünərli ustad xam dəmirdən səbirlə misri qılnc yapa bilərsə, yaxşı müəllim məktəb millətdən xoşəxlaq cəmiyyət hazırlaya bilər” [3, s. 33].

O, müsəlmanlar arasında məzhəblərəarası mübarizəni birmənalı şəkildə pisləyirdi və açıq şəkildə bildirirdi ki, müsəlmanlar arasında məzhəb məsələsini ortaya atanlar əsl müsəlman ola bilməz. Çünki müsəlmanların kitabı da, peyğəmbəri də birdir. Qənizadə qeyd edirdi ki, bu mənada müsəlmanların sünni və şiə adları altında bir-birlərini öldürüb Cənnətə gedəcəklərini düşünmələri cəhalətdir.

Mütəfəkkirin fikrincə, bu məsələlərin həllində nəcət yolu yalnız İslamın bütövlüyüdür. O, “Allah xofu” əsərinin mövzusunu da real həyatdan götürüb təsvir etmiş və cəmiyyətin problemlərinin həllində çıxış yolu kimi İslam dinini, konkret olaraq Qurani göstərmişdir. Qənizadə deyirdi ki, insanlar Allahın göstərdiyi yolla getsə, cəmiyyət daxilində elm və şəriət intişar tapsa, insanlıq şərəfi və vicdan isməti də itməz: “Amma çifayda! Elm və şəriət hala o dərəcədə intişar tapmayıbdır ki, hamı insanlar insanlıq şərəfini anlayıb, vicdan ismətin saxlaya bilsinlər” [3, s. 124].

O, İslam dinində, Qurani-Kərimdə qadın məsələsinə yer ayrılmasına xüsusi diqqət yetirmişdir. Onun fikrincə, İslam dünyasında əsrlərdən bəri davam edən bu adətə son qoymaq lazımdır. Çünki qadınların azadlıqlarının əlindən alınması nəticədə millətin inkişafına zərbə vurmuşdur. Qənizadə yazırdı: “Filhəqiqə bəzi millətlər arasında qadın tayfası hürriyyət səmərəsində binəsb ikən, bəzi hüquqdan məhrum qalmışlar. Biz Qafqaziya müsəlmanlarının arasında qadın çağırduğumuz mehriban canlar, analar və bacılar übudyyə qeydlərində bağlanmaları zülm və fəzihətdir və bunca nagüvərə adətlər

şəri-Məhəmmədiyə bərəks olduqda tədris ilə İslam millətlərinin arasından tərک olacağına etimad çoxdur” [3, s. 80].

S.M.Qənizadə Azərbaycan Cümhuriyyəti (1918-1920) dövründə də dini dəyərlərin təbliğinə davam etmişdir. O, Azərbaycan Parlamentinin millət vəkili kimi, diqqəti daha çox İslam birliyi məsələsinə yönəltmiş, müəyyən qədər də türk-İslam məfkurəsinin sintezindən çıxış etmişdir. Bu baxımdan 1917-1920-ci illərdə mövcud olan “İttihad” partiyasının liderlərindən bir kimi Qənizadə hesab edirdi ki, İslam bayrağının ucalmasında türk qövmləri müstəsna rol oynamışdır.

Yusif Ziya Talıbzadə

XX əsrin əvvəllərində mühafizəkar islamçılığın tanınmış nümayəndələrindən Yusif Ziya Talıbzadənin (1877-1923) İslam dininə bağlılığının əsasında ilk növbədə çar Rusiyasında Şimali Azərbaycan türklərinə qarşı ruslaşdırma siyasəti dururdu. Yəni, soydaşlarının müxtəlif cərəyanların (bolşevizm, menşevizm və s.) təsiri altında ruslaşdırılması Talıbzadənin yaradıcılığında həlledici rol oynamışdır. Şübhəsiz, bu cür antimilləti cərəyanlara qarşı Talıbzadə üçün o dövrdə ən uyğun gələn İslam dini və Qurani-Kərim idi.

Bu baxımdan Talıbzadənin XX əsrin əvvəllərində qələmə aldığı əsərlərində (“Həqiqəti-İslam”, “Təəlümüş-şəriə”, “İslam tarixi”, Müəllimi-şəriə”, “İslam və məzhəb” və b.) İslam dininin əsas yer tutması başadüşüləndir. O hesab edirdi ki, yalnız İslam dininin meydana çıxması ilə bir çox millətlər nicat tapmışlar. Bu gün də müsəlmanlar yalnız İslamın mahiyyətini anlamaqla xurafat və mövhumatdan, gerilik və nadanlıqdan qurtula bilərlər. Bir sözlə, Talıbzadə üçün milli və dini məsələ dedikdə yalnız İslam ümmətinin problemləri mövcud idi. Ona görə də, milli məsələyə dini nöqtəyi-nəzərdən yanaşan Y.Talıbzadənin əsərlərində “İslam” və “millət” anlayışları eyniyyət təşkil edərək “İslam milləti” kimi öz əksini tapmışdır. Mütəfəkkir hesab edirdi ki, İslam dini milli dilin, milli adət-ənənənin, ümumiyyətlə millətlərin təşəkkülü və inkişafının əsasında dayanır.

Talıbzadə İslam dinini müsəlman xalqlarının geriliyinin əsas səbəbi kimi göstərən erməni, rus və başqa xristian inanlı millətlərin ideoloqlarına da tutarlı cavablar vermişdir. O bu cür müəlliflərə cavab olaraq yazırdı ki, İslam dini heç vaxt dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin əleyhinə olmamış, əksinə, müasirliklə ayaqlaşmış və özünün yenilikçi ruhunu qoruyub saxlamışdır: “İslam dininin müqəddəs kitabı Quranı-Şərifə nəzərən ümumən elm və mərifət, tərəqqi və mədəniyyət İslamın ümdə əsasıdır. Və İslam dinində rəhbəriyyətin haram olduğu və Çinəcən elm dalınca getmək tövsiyəsi bu mətləbə dəxi şahiddir” [4].

Onun fikrincə, müsəlmanların pərişan olmalarının səbəbkarı İslam dini, Quran və Peyğəmbər (s) deyil, yalançı ruhanilər, despotik hökmdarlar və bu dinə aidiyyəti olmayan məzhəblərdir. Bu baxımdan Talıbzadənin həmin dövrdə “İrşad” qəzetində nəşr olunmuş “Hürriyyəti-dəyanətə cavab” və yaxud “Axund Yusifzadə ilə müsahibə” başlıqlı məqaləsi diqqətəlayiqdir. Həmin məqaləsində Talıbzadə yazırdı ki, məzhəblərarası intriqaqlar, xüsusən müsəlmanların sünni və şiə deyə iki yerə parçalanması ikiüzlü ruhanilərin

əməlləri və sair problemlər dinin əsaslarını sarsıdır: “Aya bu ixtilafdən onların məqsədləri nədir? Məgər Allah-Təala onlara ixtilafı əmr edibdir ki, onlar Allahı itaət edirlər? Yəni Allah-Təala bu ixtilaflardan nəhi edib. Onlar Allaha üsyanı ediblər? Ya ki, Allah dini naqis göndərmiş, onlar təkmil etmək istəyirlər. Yəni ehkəmdə Allah ilə şərik olub, bunlar hər nə desələr Allah da gərək razı olsun? Ya Allah-Təala dini tamam göndərmiş, Rəsuli-Kərim həzrətləri xəlayiqə təbliğ etməyibdir?” [5, s. 43].

Axund Yusif Talıbzadə həcc və qurbanlıq günü ilə bağlı “Füyuzat”da “Həccə dair” məqaləsində yazırdı ki, bu günü icra edənlər onun mənasını və məqsədini anlamalıdır. Onun fikrincə, hər bir müsəlman qurbanlıq günündə ilk növbədə, öz nəfsinə qalib gəlməli, şeytani nəfsdən azad olmalı və bunun üçün səmimi qəlbədən tövbə etməli, Mina qurbangahında İbrahim peyğəmbər (ə) kimi öz övladını insanlıq yolunda qurban verməyin mənasını dərk etməlidirlər: “Mina qurbangahında İbrahimmisal insaniyyət yolunda öz övladından keçmək mərtəbəsinə etilə etdilərmi? Həqiqət mehmanxanasında “innəməl muminunə ixvatun” əhdi-müqəddəsini təcrid qıldılarmi? Öz amali-şəxsiyyətlərini həqiqət naminə qurban edə bildilərmi? Rəsuli-Əkrəmə peyröv olub ehtiyacati-insaniyyəyə dair bəliğanə xütbələr inşa qıldılarmi?” [6]. Bir sözlə, Talıbzadə hesab edirdi ki, həcc əmrinin mühüm və müqəddəs vəzifələrindən biri də insanın möhtac olduğu məsələləri həqiqət şurasına çatdırmaq, eyni zamanda digər müsəlmanlarla bir yerdə Allaha ibadət mahiyyətini dərk etməkdir.

Talıbzadə “Füyuzat” dərgisində nəşr olunan “İzhari-bütlan” məqaləsində isə Qurani-Kərimin müsəlmanlara göstərdiyi yolun mahiyyətinə toxunmuşdur: “Qurani-Şərif və dini-İslamın məsləki nəinki İslamda məzahibi-müxtəlifə zühurinə müsaidə vermiyor, bəlkə ümumi-müvəhhid olan ədyan ilə qayət ehtiramkiranə və sülhpərvəranə rəftarə və ümdə məhəbbəti-bəşəriyyəyi tövsiyə etməklə cameiyyəti-bəşəriyyəyə bir vəsilə fərz oluna bilər. ...Cameiyyəti-islamiyyə hənzur müsəlmanların xatirlərinə xütu etməmiş, bu sözləri biz başqa millətlərin ağzından eşidiyoruz. Bir çox vaxtlər xəyalətə məcbur oluyuroz ki, aya camieyi-islamiyyə nə deməkdir? Bu sözlər nərədən zühur etmiş? Və nərədə cameiyyət zühura gəlmiş? Çox bir fikirlərdən sonra düşünürüz ki, Avropa müctəməən İslama qarşı etdikləri hərəkətlərini hiss edib və gələcəkdə milləti-islam kəndilərinin mühafizəsi üçün camieyi-islamiyyə təşkilinə məcbur olacaqdılar deyib xəyalətə qər q olmuşlar. Fəqət İslam milləti arasında bunca zühura gəlmiş məzahib və firqələrin vücudi ilə bu fikirləri avropalıların kəndi xəyalatına münhəsir etmək lazım gəlir. İştə camieyi-islamiyyə vücud bulursa, avropalılar özləri təşkil etmişlər deməkdir. Əsrlərdən bəri İslam ilə avropalıların rəqabətinə tarix səhifələri dəxi şahid ola bilər” [7].

Qeyd edək ki, Türk dünyasının tanınmış mütəfəkkirlərindən Zəki Vəlidi Toğan Talıbzadəni “azərbaycanlı panislamist” kimi dəyərləndirmiş, eyni zamanda onun din alimi kimi türkcə əsərləri və liberal fikirləri ehtiva edən qısa Quran təfsirinin olduğunu bildirmişdir.

Əbdüsalam Axundzadə

Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin şeyxülislamı olmuş Axund Əbdüsalam Axundzadə (1843-1907) də bir çox dini, tərbiyəvi və elmi əsərlərində (“Qısa qrammatika”,

“Fars dilinin açarı”, “Vəz və nəsihət”, “Hökmlərin başlıcası”, “Tərbiyə kitabı”, “Ən gözəl fikirlər kitabı” və b.), xüsusilə “Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi” əsərində İslam dini və Qurani-Kərim haqqında fikirlərini bölüşmüşdür. “Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi” kitabında qədim dövrlərdən çağımızadək dini dünyagörüşün yaranması və inkişaf mərhələlərinə toxunan Ə. Axundzadə İslamaqədərki monoteist dinlərin mahiyyəti və həmin dinlərin yayıcıları-peyğəmbərləri barədə geniş məlumat vermişdir. Axundzadə burada göstərməyə çalışmışdır ki, İslamaqədərki monoteist dinlər və onların peyğəmbərlərinin dünyagörüşləri İslam dini və Qurani-Kərimlə ziddiyyət təşkil etmir, əksinə, İslam bir növ həmin səmavi dinləri təsdiqləməklə yanaşı, daha mükəmməl formada meydana çıxmışdır.

Axundzadənin adıçəkilən əsərində İslam dini, Qurani-Kərim, Həzrət Məhəmməd (s) və onun övladlarına geniş yer verməkdə məqsədi isə dinimizin mahiyyətini müsəlmanlara doğru çatdırmaq olmuşdur. O, müsəlmanların birliyi dedikdə, ilk növbədə, Qurani-Kərimə əsaslanan mənəvi birliyi nəzərdə tutmuşdur. O yazırdı: “Qurani-Məcid bəşəriyyətin dünya və axirətin doğruluğuna bais inam və əməl etməyə və həm də tanınmış peyğəmbərlərin və kəramət başçılarının əhvalatını əhatə edir. O inam və istəkləri bilmək və əməl etmək hər bir kəsin (əvvəl borcu) və müqəddəs vəzifəsi olub, islamiyyətin təhqiqi, dini əqidəyə dair əsərlərin qorunması və vacib işlərin həmişə meydana gətirilməsi üçün zəruridir” [8, s. 6].

Ə. Axundzadə hesab edirdi ki, müsəlman xalqların sosial-siyasi problemlərlə üzləşməsinin əsas səbəbi İslam dininin, o cümlədən Qurani-Kərimin mahiyyətindən uzaqlaşmalarıdır. Onun fikrincə, hazırda müsəlmanlar qarşılaşdıqları problemləri həll etmək üçün, ilk növbədə, dini-elmi biliklərini kamilləşdirməli və sözün həqiqi mənasında İslam birliyi uğrunda çalışmalıdırlar. Bunun üçün də türk dilində İslamın mahiyyətini doğru ifadə edən yeni kitablara ehtiyac vardır. Özü də bu kitabını türklər arasındakı dinlə bağlı çatışmazlıqları aradan qaldırmaq məqsədlə yazmışdır: “Qurani-Məcidin hekayətlərini təlimə daxil etməmiz və bu barədə vətən övladları üçün türki-Azərbaycan dilində bir təlim kitabının olmaması tərbiyə və ədəb məsləkində olan qüsurlarımızdan biri və ən mühümüdür. Çünki aydın və aşkardır ki, din və etiqadca insanın əvvəlinci təklifi və fərzi üsuli-dindir” [8, s. 6].

Axundzadə düşünürdü ki, hər bir müsəlmanın Quranın mahiyyəti ilə yanaşı, peyğəmbərlik barəsində də anlayışı olmalı və peyğəmbərlərin həyatını yaxından tanımalıdır. Çünki peyğəmbərlər Allahın sözünün yer üzərindəki yayıcıları və təbliğatçılarıdır. Əgər bir müsəlman öz Peyğəmbərinin (s) tarixini bilməsə, onun Əhli-beytini tanımasa, İslam əqidəsinə etiqad yarımçıq olacaqdır: “Amma peyğəmbərlik barəsində qısaca da olsa, Həzrət Peyğəmbərin beyətinə və həqiqiliyinə etiqad olunarsa da onların gözəllikləri və üstünlükləri naməlum qaldığı surətdə bu etiqadın qəlbə yayılıb genişlənməsi mümkün olmayacaqdır. Lakin bunun əksinə, tanıma və yəqin etmə kəmalə yetib əhvalatdan tam təfəsilatı ilə xəbərdar olduqda cürbəcür istifadəyə bais olacaqdır. Belə ki, hər bir kəs səadət yolu ilə möhnəti bir-birindən fərqləndirib, qurtuluş yolunun yolçusu olmağa meyl göstərəcəkdir. Həzrət peyğəmbərlərin dövrlərindəki tayfaların adətlərini, nə səbəbə xoşbəxt və ya qəzəbə düçar olmalarını göz qabağına gətirib alçaqlıq və yaramazlığa gətirib çıxaran əməllərdən çəkinəcək və sığınacaqlar” [8, s. 6]. Beləliklə,

həmin əsərində peyğəmbərlərin həyatı və dünyagörüşü barədə məlumat verən Axundzadə sonda belə bir nəticəyə gəlirdi ki, dünyanın vəfasınca nə qədər yaşasan axırı fənadır, qalan ancaq Allahdır.

“Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi” kitabını müsəlman xalqlarının yaxınlaşması məqsədilə qələmə aldığı vurğulayan Axundzadə qeyd edirdi ki, din və dünya işlərinin yaxşı xüsusiyyətlərini və kamalını axtaran hər kəs keçmişə diqqət yetirməklə böyük neçə təcrübə əldə edər, bununla da həm bu dünyasını, həm də axirət dünyasını kamilləşdirər.

Qarabəy Qarabəyli

Həmin dövrdə mühafizəkar islamçılardan olan Qarabəy Qarabəyli də müsəlman xalqlarının nicatını İslam birliyində axtarmışdır. Tərəqqipərvər islamçılardan fərqli olaraq, yalnız marksizm-leninizmi deyil, milliləşmək və yeniləşmək prinsiplərini də rədd edən Q.Qarabəyli Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə “İttihad” partiyasının lideri kimi müxalifətdə dayanmışdır. Q.Qarabəylinin fikrincə, demokratiyanın mərkəzi sayılan Avropa həmişə İslam dininə qarşı olmuş və müsəlman dövlətlərini məhv etmək niyyəti güdmüşdür. Bu baxımdan Avropanın gözqamaşdıran demokratiyası aldadıcıdır [9, s. 58].

Türkçülük məsələsinə gəlinə, Qarabəyli bu ideyanın tamamilə əleyhinə olmasa da, daha çox dini birliyi qəbul etmiş, İslam dinini müsəlmanların birləşdirici amili kimi önə çəkmişdir. Buna görə də uzun müddət Azərbaycan Cümhuriyyətinin milli hökumətinə qarşı müxalifətdə dayanan “İttihad” partiyası və onun lideri Qarabəyli yalnız son kabinetdə təmsil olunmuşdur. Qarabəyli son kabinetdə təmsil olunmalarını indiyə qədər öz dost və düşmənlərini yaxşı tanımamaları ilə izah etmişdir: “Bizim safdil olmağımız, başqalarının haqqını əziz tutaraq, onların haqqını təcavüz etməmək gözəl xasiyyətdir. Mən öylə bir yol ilə getməliyəm ki, başqalarına öylə haqq verməliyik ki, məni məhv eyləməsin” [10, s. 651].

Qeyd edək ki, ümumilikdə “İttihad” və onun lideri Qarabəylinin tutduğu siyasi-ideoloji yol çox ziddiyyətli olmuşdur. Onların mövqeyi ilə bağlı M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, “İttihad” partiyası öz varlığını Rusiya münasibətləri içində təsəvvür edir: “Düşüncəsi “İttihadi-islam” sisteminə bağlı idi. Proqramı bu arada çox yol dəyişmişdir” [11, s. 75]. M.B.Məmməd zadə də bildirir ki, 1917-ci ildə yaranan “İttihad” milliyyət, istiqlal, demokratiya və s. anlayışlara əks olaraq, müsəlmanların parçalanmaması üçün Rusiyanın bütövlüyünü müdafiə etmişdir. Onlar ən yaxşı halda Rusiya daxilində yaşayan müsəlmanlara milli-mədəni muxtariyyət verilməsini tələb etmişlər. Məmməd zadə yazır: “Onlar (“İttihadçılar” - F.Ə.) üçün “Müsavət”in müdafiə etdiyi milliyyət, türklük, demokratiya və cümhuriyyət prinsipləri yabançı, hətta zərərli şeylər idi. Ta ilk gündən etibarən “Müsavət”in dilə gətirdiyi prinsiplərə müxalif olan bu firqələrin Azərbaycan bayrağına sədaqətləri müvəqqəti və keçici bir zaman üçün idi. İslami beynəlmiləl şüarlarla proletar-marksist doktrinlərin azərbaycançılıq, milliyyətçilik və cümhuriyyətçilik prinsipləri ilə uzlaşmayacağı göz qabağındadır” [12, s. 144].

Haşım Bəy Vəzirov

Mühafizəkarlıqdan nisbətən uzaqlaşmağa cəhd göstərən, ancaq əsasən İslam birliyi düşüncəsindən çıxış edən Azərbaycan mütəfəkkiri Haşım bəy Vəzirov “Təzə həyat”,

“Səda” və digər qəzetlərdə çıxan yazılarında bildirirdi ki, İslam dini və Qurani-Kərim dəyişilməzdir, lakin tərəqqiyə qarşı deyildir, əksinə, inkişafın tərəfindədir. Yalnız bu dini mükəmməl bilən şəxslər anlayar ki, müsəlman aləminin hazırda geridə qalmasının baskarı İslam deyil, başqa amillərdir [13, s. 226]. Mütəfəkkir bu amilləri əksər müsəlmanların avamlılığında, cahilliyində, fanatikliyinə və xurafatçılığında görmüşdür. Onun fikrincə, İslam dünyasının acınacaqlı vəziyyətə düşməsində ikiüzlü ruhanilər xüsusən günahkardırlar.

Halbuki İslam dini meydana gəldiyi gündən ardıcılığını ittihadə səsəlmiş və erkən müsəlmanlar həmin prinsiplərə əsaslanmışlar. Xüsusilə, “müsəlmanlar qardaşdırlar” prinsipi sayəsində müsəlman xalqları ilk vaxtlar barış və rifah içində yaşamışlar. Lakin bir müddət sonra vəziyyət tamamilə dəyişmişdir. Qurani-Kərimin əmrlərini unudan despotik hökmdarlar və bəzi din adamları İslamın adından saxta hökmlər uydurmuşlar. H. Vəzirovun fikrincə, bununla da əvvəllər nə qədər sürətlə islamiyyət tərəqqi edib irəli getmişdisə, son əsrlərdə sürətlə dağılmağa üz qoymuşdur [13, s. 227]. Belə bir dövrdə müsəlman mütəfəkkirləri yaranmış vəziyyətdən çıxış yolu axtarmağa başlamış, nəticədə XIX əsrdə İslamda islahat ideyası ortaya çıxmışdır. Onun fikrincə, ictimaiyyətçi, yenilikçi, bir sözlə islahatçı olmaq isə İslamın əsaslarına zidd deyildir. Çünki ictimaiyyətçi və yenilikçi olmaq İslam yaranan gündən onun mahiyyətini təşkil etmişdir. Bu mövqedən çıxış edən mütəfəkkir yazırdı: “Biz bütün millətlərin, bütün insanların kamal həddinə yetişməyinin və onlarla birlikdə öz millətimizin xoşbəxtliyinin tərəfdarıyıq. Biz öz millətpərəstliyimizi əsl yenipərəstlik, insanpərəstlikdə binalandırırıq” [13, s. 227]. O qeyd edirdi ki, hürriyyət, bərabərlik və ədalət İslam dininin təməl sütunlarıdır.

Mütəfəkkir İslam dinini, şəriəti tərəqqiyə çatmaq üçün başlıca şərt sayır, elmlə din arasında ziddiyyət görmürdü. Onun fikrincə, müsəlman xalqlarının yaxşılığını və birliyini istəməyənlər elmi və dini bir-birinə qarşı qoyurlar. Çünki Qurandakı hökmlər dünyəvi elmlərə qarşı deyildir. Eyni zamanda, Peyğəmbərimizin (s) bir çox hədisində müsəlmanlar dünyəvi elmləri öyrənməyə təşviq edilir.

Maraqlıdır ki, Haşım bəy sinfi sülh ideyasının tərəfdarı kimi də çıxış etmişdir. Onun fikrincə, bəşəriyyətin müxtəlif dinlərə parçalanması yer üzündə barışa nail olunmasına əngəl törədə bilməz. Əksinə, bütün səmavi dinlər yalnız sülh ideyasını təbliğ və müdafiə edirlər. Dinlərin barışçı missiyasını dananlar, dini inancları ədavət mənbəyi sayanlar isə marksistlər və digər ifrat sol qüvvələrdir. O hesab edirdi ki, marksistlər xüsusən İslam dininə qarşı qərəzli mövqe tuturlar.

Bu baxımdan H. Vəzirov İslamın düşməni olan “Novo vremya”, “Rusiya” kimi qəzetlərdə bəzi azərbaycanlı mütəfəkkirlərin dinimiz və müsəlmanlar əleyhinə yönəldilmiş cəfəngiyat dolu məqalələr yazmalarını doğru saymırdı. Onun fikrincə, bəzi yerli mütəfəkkirlər rus hökumətinin gözünə girmək üçün öz dinlərini ayaqlar altına atırlar [13, s. 238].

Eyni zamanda, İslam birliyini xristian dünyasına təhlükə kimi görən ermənilərə cavab olaraq H. Vəzirov yazırdı ki, ingilislər, ruslar, italyanlar və digər əcnəbi xalqlar bu məsələdə müsəlman aləminə qarşı mövqe tutsalar da, artıq bəzi müsəlman ölkələri

İslam birliyinə qədəm qoymuşlar. Onun fikrincə, xristian millətləri ittifaq yaratdıqları dövrdə müsəlmanların da eyni amal uğrunda birləşməyə səy göstərmələri təbii haldır. Ancaq maraqlıdır ki, xristianlar öz aralarında ittifaq yaratdıqda bunu müsəlmanlar üçün təhlükə kimi görmürlər. Eyni addımları müsəlmanlar atdıqda isə xristian mütəfəkkirləri tərəfindən bu, dərhal xristianlar üçün təhlükə mənbəyi, hətta dünya üçün zərərli amil sayılır. Ona görə də Haşım bəy müsəlman xalqları kənar qüvvələrin oyununa gəlməməyə, onları ən azı dini-mənəvi birliyə nail olmağa çağırırdı.

Gördüyümüz kimi, XX əsrin əvvəllərində İslam birliyini önə çəkərək milli mənsubiyyəti dini kimliyin içində əridən mühafizəkar islamçılar hesab edirdilər ki, xalqın keçmişdən uzaqlaşması, köhnə ehkamların zəifləməsi, ifrat sərbəstlik müsəlmanlara üz verən bütün bələlərin yeganə mənbəyidir. Onlar müsəlmanların nicatını yalnız ilkin İslam və şəriət qanunlarına əməl etməkdə görürdülər. Onların fikrincə, müsəlmanların birliyə nail olmasının yalnız iki başlıca şərti var ki, onlardan biri Peyğəmbərin (s) Əhli-beytini tanımaq, digəri Quranın mahiyyətini dərk etməkdir. Yəni onlar bütövlükdə “İslam birliyi” dedikdə, məhz bu iki amili əsas götürmüşlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Axundoğlu Əbuturab. Bizə hansı elmlər lazımdır? // “Həyat” qəzeti, 1906, 17 may, №106.
2. Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı: Azərənəşr, 1993.
3. Qənizadə Sultan Məcid. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya press, 2006.
4. Talıbzadə Y. Həqiqəti İslam. Bakı: “İrşad” qəzeti, 1905, № 23.
5. Əsədli M. Yusif Ziya Talıbzadənin həyatı və mühiti. Bakı: Nurlan, 2005.
6. Talıbzadə Yusif. “Həccə dair” // “Füyuzat”, 1907, 12 yanvar, № 6.
7. Talıbzadə Yusif. “İzhari-bütlan” // “Füyuzat”, 1907, 29 aprel, № 16.
8. Axundzadə Əbdüsalam. Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi. Bakı: Azərənəşr, 1993.
9. Hüseynov Ş. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı: Çənlibel NPM, 2007.
10. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafik hesabatlar), II c. Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı, 1998.
11. Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı: Təknur, 2012.
12. Məmmədzadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat, 1992.
13. Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cildə I cild). Bakı: Elm və təhsil, 2010.

Фаик Алекперов

**ИСЛАМ И КОРАН В НАСЛЕДИИ КОНСЕРВАТИВНЫХ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XX ВЕКА**

АННОТАЦИЯ

В начале XX века консервативные исламисты (Абутураб Ахундов, Султан Меджид Ганизаде, Карабек Карабекли, Юсуф Зия Талыбзаде, Абдуссалам Ахундзаде и др.) выдвигая на первый план исламское единство, растворяли национальную принадлежность внутри религиозной самобытности. Они считали, что единственным источником всех бед мусульман являются отклонения народа от своего прошлого, ослабление старых догм и чрезмерная свобода. Они видели спасение мусульман только в повиновении первоначальному исламу и законам шариата. По их мнению, для того чтобы достичь объединения мусульман, существуют два основных условия. Первое из них - признать Ахль аль-Байт (люди дома) пророка, второе - познать суть Корана. Другими словами, подразумевая “исламское единство”, они взяли на основу именно два этих фактора.

Faig Alekperov

**ISLAM AND THE QURAN IN THE HERITAGE
OF CONSERVATIVE AZERBAIJANI THINKERS
OF THE XX CENTURY**

ABSTRACT

In the early XX century conservative Islamist (Abuturab Akhundov, Sultan Majeed Ganizada, Garabay Garabayli, Yusif Ziya Talibzada, Abdussalam Akhundzada) by preferring the Islamic unity reconstituted the national belonging within religious identity. They believed that the only reason for deviation of Muslims is departing from their past, the weakening of old dogmas and excessive freedom. They viewed the salvation of Muslims only by obedience to the original Islam and Shariah law. According to them, there are two main conditions in order to achieve the unity of Muslims. The first is to recognize the Ahl al-Bayt (people of the house) of the Prophet, and the second is to know the essence of the Quran. In other words, meaning of “Islamic unity” is based on these two factors.

ORTA ƏSR ƏRƏB XİLAFƏTİNDƏ ELMƏ MÜNASİBƏTİN SOSIAL-FƏLSƏFİ TƏHLİLİ

*Vüsal ZÜLFÜQAROV,
AMEA-nın Rəyasət Heyəti
Aparatının Elm və Təhsil İdarəsinin
Elmi tədqiqatların təşkili şöbəsinin
rəis müavini, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

AÇAR SÖZLƏR: *İslam, din, xilafət, ərəbdilli elm, Abbasilər, Kordova.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Ислам, религия, халифат, арабоязычная наука, Аббасиды, Кордова.*

KEY WORDS: *Islam, religion, caliphate, Arabic language science, the Abbasids, Cordoba.*

Dünya tarixinə nəzər saldıqda İslam elmi və mədəniyyətinin dünya mədəniyyətinə verdiyi töhfənin nə qədər böyük olduğunu anlamaq mümkündür. İslam dini meydana gəlmiş gündən etibarən ümumdünyəvi səciyyə daşıyan müsəlman ideologiyasını formalaşdırmağa və onu müxtəlif coğrafi ərazilərdə yaymağa cəhd göstərmişdir. Bu böyük işin öhdəsindən gəlmək üçün isə İslam ideoloqları daha üstün mədəniyyətə və dünyagörüşünə yiyələnməyə müvəffəq olmalı idilər. Bu həm də o zərurətdən irəli gəlirdi ki, zəbt edilən əksər ərazilərdə mövcud olan mədəniyyət səviyyəsi (məs., İran, Misir, Orta Asiya) ərəblərin dəyərlərindən daha üstün durumda idi. Belə bir nəhəng missiyanın yerinə yetirilməsi isə dini və fəlsəfi biliklərlə yanaşı, elmi təfəkkürün də inkişaf etdirilməsini zəruri şəkildə gündəmə gətirirdi. Yəqin ki, bu səbəbdən Xilafətdə elmin, mədəniyyətin inkişafına xüsusi diqqət və qayğı dövlət səviyyəsində göstərilmişdir. Eyni zamanda, bir mühüm faktı da yaddan çıxarmaq olmaz ki, Məhəmməd peyğəmbərin (s) özü də elmə, xüsusilə alim əməyinə həmişə yüksək qiymət və önəm vermişdir.

Elmə göstərilən qayğı xüsusən Abbasi xəlifələrinin dövründə daha da qüvvətlənmişdir. Konkret olaraq, xəlifə Harun ər-Rəşidin və onun oğlu xəlifə əl-Məmunun dövründə İslam mədəniyyəti xeyli inkişaf etmişdir. Şübhəsiz ki, elmin və mədəniyyətin inkişafı həm də xilafətin iqtisadi qüdrətinin artmasından, mərkəzləşdirilmiş böyük bir imperiyanın əldə etdiyi geniş imkanlardan (iqtisadi, sosial, mənəvi və s.) irəli gəlirdi. C.Bernalın fikirlərindən məlum olur ki, İslam mədəniyyətində elmə göstərilən diqqət o qədər yüksək idi ki, xəlifələr, sultanlar və əmirlərlə yanaşı, hətta tanınmış tacirlər və iş adamları belə, elmə qayğı göstərməkdən çəkinmirdilər [1, s. 162]. C.Bernalın qeyd etdiyi kimi, məhz bu dəstəyin hesabına müsəlman Şərqi dünyəvi elm inkişaf etmiş, müsəlman alimləri, həkimləri və astronomları müxtəlif təcrübələr aparmağa müvəffəq olmuşdur [1, s. 162]. Əslində, müsəlman alimlərinin, xüsusən tibb və kimya sahələrində apardığı təcrübələrin xarakteri Qərbi tarixçiləri tərəfindən İntibah və Yeni Dövrün nailiyyəti kimi dəyərləndirilən eksperiment metodunun tətbiqi üsulundan köklü surətdə fərqlənmirdi.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, orta əsrlərdə, xüsusən Abbasilər sülaləsinin görkəmli nümayəndələri Harun ər-Rəşidin və onun oğlu xəlifə əl-Məmunun hakimiyyəti dövründə (VIII-IX əsrlər) müsəlman mədəniyyətinin və elminin ən çox inkişaf etdiyi bir mərhələ olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, öz azadfikirliliyi və İslam dininin müddəalarına müvafiq olmayan mövqeləri ilə seçilən mütəzililərin baxışları məhz bu iki xəlifənin dövründə dövlətin rəsmi ideologiyası kimi öz təsdiqini tapmışdır. Yəqin bu səbəbdəndir ki, həmin illərdə Xilafətin paytaxtı Bağdadda güclü elmi mərkəz formalaşa bilmişdir [2, s. 55].

Burada dünyanın müxtəlif mədəni mərkəzlərindən cəlb edilmiş fərqli milli mənşəyə malik bacarıqlı tərcüməçilər və tədqiqatçılar fəaliyyət göstərirdilər. Məsələn, məhz bu dövrdə məşhur yunan alimi Ptolemeyin “Almagest” adı ilə tanınan “Astronomiyanın böyük riyazi sistemi” kitabı ərəb dilinə tərcümə olunmuşdur. Yunan və digər dillərdən edilən tərcümələr əsasında müsəlman alimləri özlərinə qədər ortaya qoyulmuş və müxtəlif sivilizasiyaların yaradıcı təfəkkürünün məhsulu olan mövcud nəzəri və praktik biliklərə yiyələnmə bilmişlər.

Həmin dövrdə xəlifə əl-Məmunun qayğısı sayəsində Bağdadda “Müdrilər evi” adı ilə tanınan və faktiki olaraq, akademik elmi-tədqiqat mərkəzi kimi şöhrət tapan böyük elmi mərkəz fəaliyyət göstərirdi. Bu mərkəz daxilində hələ Harun ər-Rəşidin dövründə yaradılmış rəsədxanadan istifadə edilir, astronomik problemlərin öyrənilməsi ilə bağlı nəzəri və praktik tədqiqatlar aparılırdı. Həmin dövrdə yalnız Bağdadda deyil, Xilafətin əksər mərkəzi şəhərlərində çoxlu sayda kitabxanalar açılmışdı. Bu kitabxanalar vaxtaşırı digər ölkələrdən gətirilmiş dəyərli əlyazmalar ilə təmin edilirdi.

Digər tərəfdən, ərəbdilli müsəlman alimlərinin başqa sivilizasiyalarda əldə edilmiş elmi biliklərin ortaya çıxarılması və onların şərh baxımından dünya elmi qarşısındakı tarixi missiyası daha geniş idi. Məsələ burasındadır ki, İslama qədər Hindistan və xüsusən də, Çin mədəniyyətinin Yaxın Şərq və Aralıq dənizi ətrafı sivilizasiyalar ilə elmi-mədəni əlaqələri epizodik səciyyə daşıyırdı. Yalnız ellinizm dövründə antik elm ilə Hindistan alimləri arasında müəyyən əlaqələrin yaradılması mümkün olmuşdur [2, s. 57-60].

Çin elmi isə demək olar ki, digər elmi mərkəzlərdən təcrid edilmiş şəkildə inkişaf edirdi. Yalnız İslam dininin dövrün ən inkişaf etmiş sivil bölgələrində və olduqca geniş bir ərazidə (Hindistandan tutmuş İspaniyaya qədər) bərqərar olması nəticəsində dünyanın əksər elmi nailiyyətlərinin vahid mədəni irs daxilində inteqrasiyasına şərait yarandı [1, s. 163]. Və bu tarixi imkanı gerçəkləşdirən də məhz ərəbdilli müsəlman alimləri oldular.

Araşdırmalar sayəsində gəldiyimiz qənaət əminliklə bildirməyə əsas verir ki, Avropa elminin İntibah dövründə əldə etdiyi inqilabi nailiyyətlər ərəbdilli alimlərin qazandığı böyük elmi uğurlar hesabına mümkün olmuşdur. Bu kontekstdə bir sualın cavablandırılması da xeyli maraqlı doğurur: görəsən, ərəbdilli elmin nailiyyətləri hansı yolla orta əsr Avropa alimlərinə çatdırılmışdır? Avropalı alimlər ilk növbədə İspaniyada yerləşən və mərkəzi Kordova olan nüfuzlu İslam dövlətində fəaliyyət göstərən mədrəsələr və xəstəxanalar vasitəsilə Şərq elminin nailiyyətləri ilə yaxından tanış ola bilmişlər.

Avropada peripatetizm təliminin geniş yayılmasında və beləliklə də, təbiətşünaslıq elmlərinin və empirik metodların tətbiqinə önəm verən yeni fəlsəfi dünyagörüşünün, yəni nominalizmin formalaşması və inkişafında görkəmli ispaniyalı alimlər İbn Tüfeylin, İbn Baccinin, xüsusən də böyük filosof İbn Rüşdün [3, s. 518] əvəzədməz xidmətləri olmuşdur. Tanınmış tədqiqatçı M.Rojanskaya bu barədə yazır: “İntibah dövrünün erkən mərhələsində İbn Rüşdün fəlsəfi təlimi Qərbi Avropada geniş şəkildə yayıldı və orada Aristotel təliminin materialist tərəfinin inkişafına güclü təkan verdi” [2, s. 159].

Kordova mədəni və elmi mərkəz olsa da, nəzərə almaq lazımdır ki, ərəbdilli İspaniyada 400-ə yaxın şəhər mövcud olmuş və burada çoxlu sayda kitabxanalar, mədrəsələr fəaliyyət göstərmişdir. Ən böyük kitabxana və universitet isə təbii ki, Kordovanın özündə yerləşmişdir. Məhz bu müsəlman ölkəsində yerləşən tədris ocaqlarında yunan və ərəbdilli alimlərin əsərlərinin böyük qismi latın dilinə tərcümə edilmişdir. M.Rojanskaya hesab edir ki, materialist yönlü fikirlərin Avropada yayılması prosesi İspaniya ilə yanaşı, Cənubi İtaliya vasitəsilə də mümkün olmuşdur [2, s. 163]. Qərb islamşünası U.Montqomeri öz tədqiqatında [4] göstərir ki, mədəniyyətin bütün sahələrində İslamın əldə etdiyi nəticələrdən əhəmiyyətli dərəcədə geri qalan X-XI əsr xristian Qərbində müsəlmanların hər bir fəaliyyət istiqamətindəki (xüsusən, hərbi və elmi-texniki) uğurları həm qorxu, həm də qısqançlıq hissi ilə qarşılanırdı. Xüsusilə, müsəlman sivilizasiyasının yüksək mədəniyyəti avropalılarda “natamamlıq” kompleksinin formalaşmasına səbəb olmuşdu. Bunu aradan qaldırmaq üçün Qərbin xristian ideoloqları İslam dinini şər qüvvəsi kimi təqdim etməyə çalışmış və tədricən məkrli niyyətlərini reallaşdırmağa nail ola bilmişlər.

Şübhəsiz ki, səlib yürüşlərinin meydana gəlməsi faktı da məhz bu ideologiyadan qaynaqlanmışdır. Həmin səbəbdən, avropalılar ərəbdilli elmin nəticələrinə valeh olmalarına və onları mənimsəməyi özləri üçün həyati əhəmiyyət daşıyan vacib məsələ hesab etmələrinə baxmayaraq, özlərini sisteməlik şəkildə yunanların və romalıların davamçıları kimi qələmə verməyə çalışmışlar. Öz uğurlarını yalnız antik elmi irsə sahib çıxmaları, onu daha da inkişaf etdirmələri ilə əlaqələndirmiş və sonda öz niyyətlərini gerçəkləşdirməyi bacarmışlar.

U.Montqomerinin fikirlərindən bir daha aydın olur ki, qərbi avropalılar ərəb elmini, mədəniyyətini İspaniyada və Cənubi İtaliyada (Sicilyada) məskunlaşmış, sivil baxımdan onlardan qat-qat üstün səviyyədə dayanan müsəlmanlarla ünsiyyət nəticəsində yiyələnə bilmişlər. Ərəbdilli alimlərin əsərlərinin latın dilinə tərcüməsi (XI-XIII əsrlər), daha sonra bu biliklərin dərinədən, sisteməlik şəkildə mənimsənilməsi prosesi də əsasən həmin bölgələrdə həyata keçirilmiş və buradan da Qərb ölkələrinin digər elmi mərkəzlərinə yayılmışdır. Qeyd olunanlarla yanaşı, daha bir sualın cavablandırılması zərurəti ortaya çıxır: nə üçün müsəlmanların özləri əldə etdikləri uğurları daha da inkişaf etdirə bilmədilər? Etiraf edək ki, bu sualın birmənalı şəkildə cavablandırılması kifayət qədər çətin, lakin müəyyən mülahizələrin irəli sürülməsi mümkündür. İlk növbədə, artıq qeyd etdiyimiz mühüm bir məqamı yenidən vurğulayaq ki, elmdə köklü dəyişikliklərin baş verməsi fəlsəfi təfəkkürdə baş qaldıran fərqli dünyagörüşü ilə bilavasitə əlaqədardır.

Bu baxımdan, ərəbdilli elm yunan fəlsəfəsinin kainat haqqındakı məhdud dünyagörüşündən kənara çıxma bilməmişdir. C.Bernal ərəbdilli elmin sonuncu böyük dühası sayılan Biruninin dünyagörüşündən bəhs edərkən onun öz sözləri ilə xüsusi olaraq bir məqamı önə çəkmişdir: “Biz qədim alimlərin əldə etdikləri ilə kifayətlənməli və təkmilləşdirilməli nə varsa, onu təkmilləşdirməliyik” [1, s. 163]. Demək olar ki, şərhə ehtiyac qalmır. C.Bernal bildirir ki, ərəblərin əldə etdikləri uğurlar yunan fəlsəfəsinin daxilindən kənara çıxmamışdır. Platon və Aristotel fəlsəfəsinə olan aludəçilik ərəbdilli alimləri yeni elmi dünyagörüşünə aparan həlledici addımdan məhrum etmişdir.

Gəlin, optik cihazların inkişaf dinamikasına diqqət yetirməklə dediklərimizi əyani şəkildə şərh edək. Məlumdur ki, əl-Heysam linzaların müxtəlif növlərini tədqiq etmiş və onun geniş istehsalına şərait yaratmışdır. O da məlumdur ki, teleskopun strukturu ən sadə halda iki linzanın bir-birinin ardınca düzülüşündən başqa bir şey deyildir. Bu quruluş nə qədər sadə olsa belə, ilk teleskopu XV əsrdə avropalı alim Q.Qaliley öz əli ilə düzəltdi. Sual olunur ki, əgər bu iş deyilən qədər sadə idisə, nə üçün onu ərəbdilli alimlər özləri etməmişlər? Cavab çox sadədir: çünki buna ehtiyac olmamışdır! Aristotelin kosmos haqqındakı baxışları ortodoks dini dünyagörüşünün iyerarxik strukturlu dünya haqqındakı təsəvvürlərinə tam cavab verirdi. Həmin səbəbdən, ərəbdilli elmin də heç bir ehtiyacı yox idi ki, göy qütbündən sonra nəyin yerləşdiyini təcrübi yollarla müəyyən etsin.

Digər tərəfdən, biz vurğuladıq ki, qərbyönlü tədqiqatçılar Şərqdə azad təfəkkürün və fərdi təşəbbüsün olmaması, patriarxal dövlət strukturunun, inzibati-amirlik sisteminin bərqərar olması barədə fikirlər səsləndirmiş və bu amillər əsasında əsas dəlil kimi müsəlman dünyasında elmin inkişafı üçün sosio-mədəni mühitin formalaşmamasını irəli sürmüşlər. Biz isə ən azı belə bir tarixi faktı vurğulaya bilərik ki, hələ Abbasilər dövründə mötəzililərin İslamın əsas müddəalarına uyğun gəlməyən radikal baxışları Xilafətin dini ideologiyasının əsasını təşkil etmişdir. Halbuki, mötəzililərin sözün tam mənasında azad fikirlilik xüsusiyyəti ilə səciyyələnən baxışları İslam dininin aparıcı müddəalarına zidd idi. Xəlifə Məmun (813-833) mötəziliyi ən mükəmməl ilahiyyat sistemi kimi dövlət dini elan etmişdi. Lakin bu dini baxışlar sülalənin süqutu ilə öz təsir dairəsini tamamilə itirmiş və ortodoks din yenidən fikirlərə hakim kəsilmişdir. Xəlifə əl-Mütəvəkkilin dövründə (847-861) mötəzilik “küfr” elan edilmişdir. Ərəbdilli mütəfəkkirlərin, xüsusən peripatetik yönlü alimlərin əksəriyyəti azadfikirli insanlar olmuş və dinin müddəalarına uyğun gəlməyən müxtəlif baxışlar irəli sürmüşlər (buna misal olaraq, əl-Fərabinin materiyanın əbədi mövcud olması haqqındakı müddəası). Lakin bu baxışlar əsasən elmi mühitin təsir dairəsindən kənara çıxmamışdır.

Araşdırdığımız kontekstdə daha bir məqam onunla bağlıdır ki, İslam dünyasında azadfikirliliyi ilə səciyyələnən müxtəlif təriqətlər (sufizm, hürufizm və s.) mövcud olmuşdur. Həmin təlimlərin aparıcı şəxsləri əsasən azad təfəkkürü ilə seçilmişlər. Lakin həmin təlimlər daha çox tərkidünya həyat tərzinə üstünlük vermiş və yəqin bu səbəbdən də geniş sosial təbəqələrin ideologiyasına çevrilə bilməmişdir. Bir sözlə, Avropadan xeyli

əvvəl Şərqdə azadfikirlik mövcud olmuş və dünyanın obyektiv əsaslarda öyrənilməsi məsələsi ərəbdilli alimlərin tədqiqatlarında özünə yer tapmışdır.

Bütün bunlar onu göstərir ki, orta əsr Ərəb Xilafətində dinin elmə münasibətində tolerant baxışlar olmuşdur. Lakin orta əsr xristian dünyasında kilsənin elm adamlarına münasibəti haqqında bunları demək mümkün deyildir. Bruno, Kopernik kimi alimlərin kilsə tərəfindən cəzalandırılması bunun əyani sübutudur.

ƏDƏBİYYAT

1. Бернал Дж. Наука в истории общества. М.: Иностранная литература, 1956, 735 с.
2. Рожанская М.М. Механика на средневековом Востоке. М.: Наука, 1976, 324 с.
3. Рассел Б. История западной философии. М.: Академический проект, 2004, 1008 с.
4. Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. <http://www.portal-credo.ru>
5. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası NPB, 1997, 520 s.
6. Zülfüqarov V. Elmin tarixi inkişaf dinamikasının fəlsəfi təhlili // Elmi əsərlər (AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu). Bakı: 2012, № 2 (19), 54-57 s.

Вусал Зулфугаров

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ОТНОШЕНИЯ
К НАУКЕ В СРЕДНЕВЕКОВОМ АРАБСКОМ ХАЛИФАТЕ**

РЕЗЮМЕ

В средние века в мусульманском мире подтверждается развитие науки и культуры на высоком уровне. В частности, в тот период внимание на развитие науки уделялось на государственном уровне. Кроме этого, в статье дается социально-философский анализ развития динамики арабоязычной науки.

Vusal Zulfugarov

**SOCIAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS RELATED TO SCIENCE
IN MEDIEVAL ARAB CALIPHATE**

SUMMARY

In the Middle Ages of Muslim world, it is observed a high level of development of science and culture. In particular, during this period the attention to the development of science is paid at the state level. Moreover, the article provides a socio-philosophical analysis of the progressive dynamics of Arabic science.

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-2014-9(24)-14/14/5

NƏSX PROBLEMİ - TOLERANTLIĞIN QARŞISINDA DAYANAN SƏDD KİMİ

*Nizaməddin ƏHMƏDOV,
ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru,
Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi,
nizameddin.ahmed@gmail.com*

AÇAR SÖZLƏR: *nəsx iddiası, fiqhi məzhəblər, İslam düşüncə sistemi, qeyri-humanist, tolerantlıq.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *наسخ (упразднение аятов), мазхабы фикха, система исламского мышления, антигуманный, толерантность.*

KEYWORDS: *naskh (abrogation of verse), madhabs of fiqh, Islamic system of thought, inhuman, tolerance.*

Quranda hökmü nəsx olunan ayələrin mövcudluğu iddiası bir çox problemlər meydana gətirmişdir. Bu problemlər də öz növbəsində şaxələnərək İslam düşüncə sisteminin qəlibləşməsinə və nəticədə bəzi müsəlmanlar arasında qeyri-humanist düşüncələrin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Bunlara misal kimi, İslam cinayət hüququna daxil edilmiş bəzi cəzalandırma formalarını, müsəlman olmayanlara qarşı münasibəti, elmə qarşı biganəliyi və s. göstərmək mümkündür.

Nəsx problemi Quranın radikal izahına yol açan başlıca səbəblərdəndir. “Tövbə” surəsinin 5-ci ayəsini “seyf”, yəni “qılınc ayəsi” adlandıranlar bu ayənin qeyri-müsəlmanlara qarşı humanizm, tolerantlıq, xoş rəftar, səbir və təmkin aşılaman ayələrinin, demək olar ki, hamısını nəsx etdiyini – hökmünü birdəfəlik ətalətə uğratdığı fikrini irəli sürmüşlər [1, c. XVI, s. 106]. Bəzi müfəssirlər “qılınc ayəsi” (!) ilə 200-dən artıq ayənin nəsx olunduğunu iddia etmişlər.

Bu iddia heç bir dini əsasa söykənmədiyi halda, təhlil və tənqid edilmədən qəbul olunaraq müsəlman əqidəsinin və İslam hüququnun (fiqhin) radikal istiqamətdə inkişafına ciddi təsir göstərmişdir. İndiki dövrdə belə, İslam dünyasının bir çox bölgəsində sırf nəsx iddiasından qaynaqlanan təfəkkür forması müsəlmanların qeyri-müsəlmanlara münasibətinə istiqamət verən əsas amillərdəndir. Belə təfəkkürə sahib fərdlərin isə başqa din mənsubları, eləcə də heç bir dinə mənsub olmayan fərdlər və həmin fərdlərin meydana gətirdiyi cəmiyyətlərlə münasibətlərində ciddi fəsadlar yaranmışdır. Belə ki, onların öz qınnına çəkilərək başqaları ilə fikir, elm-təhsil, ticarət və s. mübadilələrdən uzaq qalması get-gedə konservativ təfəkkürlü cəmiyyətin kök salmasına səbəb olmuşdur. Bu baxımdan, nəsx sadəcə elmi müstəvidə müzakirə ediləcək nəzəri məsələ deyil, eyni zamanda müsəlman düşüncə sisteminin formalaşmasında ciddi rol oynayan, doğurduğu praktik nəticələr də nəzərə alınaraq tədqiqatçıların diqqət mərkəzində saxlamalı olduqları mühüm məsələdir.

Müsəlmanların başqa din və düşüncə mənsubları ilə münasibətlərini tənzimləyən ayələrin “Tövbə” surəsinin 5-ci ayəsi ilə nəsx olunduğu iddiası aşağıdakı problemlərin meydana çıxması ilə nəticələnmişdir: Quranın “dində məcburiyyət yoxdur” təlimatı hüquqi statusunu itirmiş, yerinə “müxtəlif təzyiq və təhdidlərlə dini qəbul etdirmək, yaxud zorla dində saxlamaq” kimi Müqəddəs Kitabımıza tamamilə zidd anlayışlar törəmişdir. Din seçmək azadlığı, hər bir din mənsubuna ehtiram anlayışları aşılaman ayələr isə sadəcə ədəbi xarakterli xütbə predmetinə çevrilmişdir. Məsələnin daha aydın anlaşılması üçün fiqhi əsərlərdəki “irtidadın cəzası” maddəsinə, eləcə də qeyri-müsəlmanlara qarşı münasibətə dair fiqhi ehkamlara və təfsir kitablarındakı izahlara nəzər salmaq kifayətdir.

1. İrtidadın (İslam dinindən üz döndərmək) cəzası məsələsi

Bütün məzhəblər mürtədin cəzalandırılmasını dini hökm kimi qəbul etmişlər. Dörd məşhur əhli-sünnə məzhəbinə görə, irtidad edən kişinin cəzası ölümdür. Mürtəd qadının cəzasına gəldikdə, sadəcə Hənəfi məzhəbinə görə öldürülmür. Qalan üç məzhəb və Əbu Hənifənin məşhur tələbələri Əbu Yusif və Məhəmməd ibn Həsənin fikrincə isə, qadın da kişi kimi eyni cəzaya layiqdir. İlk baxışda loyal görünən Hənəfi məzhəbinin qənaətini təhlil etdiyimiz zaman görürük ki, əslində bu yanaşma konkret dəlilin yoxluğundan qaynaqlanır. Belə ki, məzhəblərin mürtədin cəzasına dair istinad etdikləri hədis və rəvayətlərdə cəzalandırılan şəxs qadın deyil, kişi olduğu üçün hənəfilər digər üç məzhəbdən fərqli görüş mənimsəmişlər. Hənəfi fəqihlərin fikrincə, dindən dönən qadın öldürülməsə də, həbs olunmalı, yenidən dininə qayıtması üçün tədbirlər görülməlidir.

Məsələni daha da konkretləşdirmək üçün məzhəblərin əsas mənbələrindən misallar verək:

Əbu Hənifənin (h.80-150) tələbəsi Məhəmməd ibn Həsən Şeybaninin (v.h.189) qələmə aldığı “əs-Siyər əs-Sağir” əsərində deyilir: “(Əbu Yusif dedi: Əbu Hənifədən) soruşdum: “Bəs müsəlman kişi İslamdan irtidad edərsə (dönərsə), onun hökmü nədir?” (Əbu Hənifə) cavab verdi: “İslam ona ərz edilməlidir, İslamı qəbul edərsə, nə gözəl! Yox, qəbul etməzsə, yerindəcə öldürülməlidir. Bircə vəziyyət istisna sayılır: əgər möhlət istəyərsə, ona üç gün möhlət verilə bilər”. Soruşdum: “Sənə bu barədə nəyə bir əsər (hədis, rəvayət) gəlib çatıb?” Dedi: “Bəli, bizə belə bir xəbər çatıb ki, Həzrət Peyğəmbər (s) bir mürtədi öldürtdürüb. Əli ibn Əbu Talib, Abdullah ibn Məsud və Muaz ibn Cəbəldən də buna bənzər rəvayətlər nəql edilib” [3, s. 197].

Eyni əsərdə irtidad edən qadının cəzası barədə deyilir: “Soruşdum: “Bəs irtidad edən qadın haqqında rəyin nədir, onun hökmü necə olmalıdır?” Əbu Hənifə dedi: “Qadın öldürülməməlidir, lakin həbs edilməli, İslamı qəbul edəndə (İslama qayıdana) qədər bu minvalla saxlanılmalıdır”. Bir daha soruşdum: “Qadın öldürülmür?” Dedi: “Xeyr”. Soruşdum: “Niyə?” Cavab verdi: “Abdullah ibn Abbasdan belə nəql edilib ki, “Qadın İslamdan döndüyü zaman öldürülmür, sadəcə həbs edilir. Həzrət Peyğəmbərdən (s) də bizə

gəlib çatıb ki, o, hərbdə müşrik qadınların öldürülməsini qadağan edib. Bu səbəbdən, biz qadının cəzasını yüngülləşdirdik və həbslə əvəz olunması barədə hökm verdik” [3, s. 204].

Sonrakı dövr fəqihləri “dönük qadına” dair hökmləri bir az da şaxələndirmiş, onun mütəmadi döyülərək yenidən İslamı qəbul etməyə məcbur edilməsini vacib saymışlar.

Maliki məzhəbinin ümdə əsərlərindən sayılan “əl-Kafi fi fiqhi Əhlil-Mədinə” (Mədinə əhlinin fiqhinə dair yetərli kitab) əsərində mürtədin cəzası barədə deyilir: “İslama dönük çıxan adam ələ keçirildikdən sonra üç dəfə tövbəyə dəvət olunur, əgər tövbə edərsə, nə gözəl! Yox, əgər etməzsə, o zaman öldürülür. Öldürülmə şəkli isə boynunun vurulmasıdır.

Kişilər və qadınlar bu məsələdə eyni hökmə tabedirlər...”

Şafei məzhəbinin imamı Məhəmməd ibn İdris əş-Şafei (h.150-204) özünün məşhur “əl-Umm” əsərində bildirir ki: “Həddi-bülüğ yaşına çatmış kişilərdən və qadınlardan hər kim şirkdən imana gələr, sonra yenidən imandan şirkə qayıdarsa, tövbəyə dəvət olunur. Əgər tövbə edərsə, tövbəsi qəbul olunur, etməzsə, öldürülməlidir” [6, c. I, s. 894].

Hənbəli məzhəbinin imamı Əhməd ibn Hənbəlin (h.164-241) görüşlərinin toplandığı “Məsailü Əhməd ibn Hənbəl - Rivayətu ibnihi Abdullah” əsərində deyilir: “(Abdullah ibn Əhməd dedi:) Atamın mürtəd haqqında belə dediyini eşitmişəm: üç dəfə tövbəyə dəvət edilir, tövbə edərsə, gözəl! Etməzsə, Ömər ibn Xəttabın hədisinə əsasən öldürülməlidir” [7, s. 430].

Təhlil və tənqidlər

İlk növbədə vurğulamalıyıq ki, fiqhi əsərlərdə ən ağır cinayətlərdən biri hesab olunan “riddə” (müsəlmanın dinindən imtina etməsi) Qurani-Kərimdə fiqhi məsələ kimi dəyərləndirilmir. Müqəddəs Kitabımızda bu kateqoriyadan olan şəxslərin, yəni mürtədlərin dünyəvi cəzasına dair hər hansı hökm yoxdur. Ümumiyyətlə, Qurani-Kərimdə dini inanca, yaxud inancsızlığa görə cəzalandırılma anlayışı mövcud deyil. Quranın “şirk”, “küfr”, “inkar”, “nifaq (münafıqlıq)” və s. kimi inanc ifadə edən vəsflərin daşıyıcıları haqqında ortaya qoyduğu təhdid və cəzaların heç biri dünyəvi xarakter daşımır. Bu cür təhdid və cəzaların hamısı axirət aləminə aiddir.

“İrtidad” kəlməsi Quranda “dindən dönmək” mənasında üç ayədə işlədilmişdir:

“...(Ey möminlər!) Onlar (Məkkə müşrikləri) əgər bacarsalar, sizi dininizdən döndərincəyə qədər sizinlə vuruşmaqda davam edəcəklər. Sizdən hər kəs öz dinindən dönüb kafir olaraq ölsə, belə kimsələrin bütün əməlləri (vaxtilə gördüyü yaxşı işləri) dünya və axirətdə heçə gedər. Onlar cəhənnəmlidirlər və orada əbədi qalacaqlar!” [2, Bəqərə, 217; həmçinin bax: Maidə, 54; Muhəmməd, 25]

Bu ayələrdən başqa, “irtidat” kəlməsinin işlənmədiyi, lakin İslam dinindən imtina mənası ifadə edən ayələr də vardır. Məsələn: **“Bəzi üzlərin ağ, bəzi üzlərin isə qara olacağı gündə (qiyamət günündə), üzü qara olanlara: “İman gətirəndən sonra kafirmi oldunuz? İndi, kafir olduğunuza görə dadın əzabı!” – deyiləcəkdir”** [2, Ali-İmran, 106; həmçinin bax: Ali-İmran, 85-91; Nisa, 137; Nəhl, 106].

Ayələri nəzərdən keçirdiyimiz zaman onların heç birində dindən dönməyin dünyəvi cəzası mənasında bir hökmə rast gəlmirik. Bunu nəzərə alaraq deyə bilərik ki, fiqhi istilaha çevrilmiş “irtidat” və onun cəzasına dair müəyyənləşdirilmiş fiqhi hökmlər Qurana deyil, ancaq müəyyən hədis və rəvayətlərə əsaslanır:

1) “...İkrimədən nəql olunur: Əli (ibn Əbu Talib) (r.a) İslamdan dönən bir dəstə adamı yandırdı. Bunun xəbəri İbn Abbasa çatanda dedi: “Mən onları odda yandırmazdım! Rəsulullah (s) buyurub: “Allahın cəzası ilə cəza verməyin!” Mən Rəsulullahın (s) sözüne (təlimatına) əsasən onları öldürərdim. O buyurub: “Hər kim dinini dəyişdirsə, onu öldürün!” Bu (İbn Abbasın sözləri), Əliyə çatdı. O dedi: “Vay İbn Abbasın halına!” [8, c. IV, s. 61, 3017-ci hədis]

“...sonra onun (Əbu Musa əl-Əşərinin) dalınca Muaz ibn Cəbəl Yəməne getdi. O, Əbu Musanın yanına çatanda Əbu Musa ona (əyləşmək üçün) bir döşəkcə verdi (Muaz gördü ki) onun yanında əli-qolu bağlanmış bir adam var. Soruşdu: “Bu nədir belə?” Əbu Musa dedi: “Bu adam əvvəllər yəhudi idi. İslamı qəbul etdi, bir müddət sonra yenidən Yəhudiliyə qayıtdı”. Əbu Musa bir daha dedi: “(Gəl) əyləş!” Muaz söylədi: “Xeyr, o, öldürülmədikcə, mən əyləşməyəm! Bu, Allahın və Onun peyğəmbərinin hökmüdür!” O bu sözləri üç dəfə təkrarladı. Axırda Əbu Musa naçar qalıb, adamın öldürülməsinə göstəriş verdi...” [8, c. IX, s. 16, 6923-cü hədis]

2) Tirmizi rəvayəti nəql etdikdən sonra bildirir: “Bu, həsən-səhih hədisdir. Mürtəd kişi haqqında elm əhlinin tətbiq etdiyi (fətva verdiyi) fikir də budur. İslamdan dönən qadın haqqında isə ixtilafa düşüblər. Elm əhlindən bəzilərinin fikrincə, qadın da öldürülür. Bu, Övzai, Əhməd (ibn Hənbəl) və İshaqın (ibn Rahəveyh) da fikridir. Onlardan bəziləri isə demişdir ki, qadın həbs edilməlidir, öldürülməli deyil. Bu isə Süfyan Sövrinin və digər Kufə əhlinin (Əbu Hənifə və tələbələrinin) mənimsədiyi fikirdir” [9, c. III, s. 111, 1458-ci rəvayət].

“İrtidatın cəzası” ilə bağlı müxtəlif rəvayətlər təhlil edildiyi zaman həm forma, həm də əsaslandığı dəlillər baxımından ciddi ixtilafın olduğu meydana çıxır. Belə ki, əksər rəvayətlərdə mürtədin boynunun vurulması əmr edilməsinə baxmayaraq, bəzi rəvayətlərdə onların yandırılmasından söhbət gedir. Həmçinin bir sıra rəvayətlərdə qadın mürtədin öldürülməsinin vacibliyi vurğulansa da bəzilərinə qadınların yenidən İslamı qəbul etmədən həbs olunması təlimatı verilir. Bəzi rəvayətlər isə qadınların tövbəyə dəvətdən sonra israr etdikləri təqdirdə cariyyəyə çevrilməsini tövsiyə buyurur. Digər tərəfdən isə ilk dövr fəqihləri, ümumiyyətlə, mürtədin öldürülməsini qəbul etməmişlər.

Bütün bunlar belə deməyə əsas verir ki, “riddənin cəzası” haqqında Allahın qəti buyruğu, Həzrət Peyğəmbərin (s) qətiyyət ifadə edən təlimatı olmamışdır. Əks-təqdirdə ixtilaf yarana bilməzdi. Onda belə bir sual meydana çıxır ki, bəs bu qədər hədis, səhabələrdən nəql olunan rəvayət və fikirlər bu məsələnin hökmü üçün əsas sayılır? Suala bir neçə şəkildə cavab vermək mümkündür:

1. Göstərilən hədis və rəvayətlərin əksəriyyətinin isnadı məqbul deyil. İsnadı hədis üsulu meyarı baxımından məqbul sayılan rəvayətlər isə bir neçə ehtimalla izah oluna bilər:

a) Biz bu cür hədislərin həqiqətən deyildiyini fərz etsək, hansı hadisələrin fonunda deyildiyi, ilk dövrdə tətbiq edilən cəzaların həqiqətən sırf dindən dönməyin cəzası olduğu, yoxsa həmin adamların qətlinə əsas verən cinayətlər törətməsi qarşılığında verildiyi haqda dəqiq məlumata sahib deyilik. Türkiyəli ilahiyyatçı Hayrettin Karamanın dediyi kimi, bu cür hədis və rəvayətlər sırf dini bir məsələ kimi deyil, o dövrün siyasi hadisələrinin fonunda dəyərləndirilməlidir. Çünki həmin dövrdə daimi müharibə şəraiti və düşmənçilik ruhu hakim olduğuna görə dindən dönənlər casusluqla məşğul olur, müsəlmanların düşmənlərinin səflərinə qoşularaq onlara qarşı mübarizə aparırdılar [10]. Hətta bəziləri Quranın da işarə etdiyi kimi [2, Ali-İmran, 72], zahirən İslamı qəbul edib, qısa müddət sonra yenidən inkar edərək əks-təbliğatla fitnə-fəsad yaratmağa çalışırdılar.

b) Bu cür hədis və rəvayətlərin bir çoxu qərəzli şəkildə uydurulmuş da ola bilər.

c) Təxminən iki əsr şifahi şəkildə nəql olunan və bəlkə də ilk mərhələdə tamamilə başqa mövzulardan bəhs edən bu tip rəvayətlərin dildən-dilə ötürülə-ötürülə, nəsil-dən-nəsilə dəyişərək hədis kitablarına müxtəlif şəkillərdə öz əksini tapması ehtimalı da nəzərdən qaçırılmamalıdır.

2. Bütün sadalanan ehtimallarla yanaşı, bizim nəzərimizdə ən mühüm hesab edilən meyar bu cür rəvayətlərin Quran ayələri işığında dəyərləndirilməsidir. Bu baxımdan aşağıdakıları qeyd etmək olar:

a) Yuxarıda da bildirildiyi kimi, Qurani-Kərimdə “dindən dönənin dünyəvi cəzası” məsələsi mövcud deyil. Quranda irtidat mövzusunda bəhs edildiyi halda, mürtədin qətlə yetirilməsi kimi ciddi bir məsələyə yer verilməməsi Quranın ruhu və fəlsəfəsi baxımından məntiqə zidd görünür.

b) Dindən dönənin öldürülməsi hökmü Quranın gətirdiyi din seçmək azadlığı, “qisas və fitnə-fəsad törətmək istisna, insanıqətlə yetirilməsi ən sərt şəkildə qadağan olunması” və s. kimi aydın, qəti və dəyişməz prinsipləri ilə açıq-aşkar ziddiyyət təşkil edir. Məsələn, Quranın din seçmək azadlığı haqqında hökmü: **“Biz onların nə dediklərini çox gözəl bilirik. (Ya Peyğəmbər!) Sən onlara zor edən (onları zorla imana gətirən) deyilsən.**

Sən Mənim təhdidimdən (əzabımdan) qorxanlara Quranla öyüd-nəsihət ver!” [2, Qaf, 45; həmçinin bax: Bəqərə, 256; Kəhf, 29; Ğaşiyyə, 21-22; Kafirun, 6].

Qətlin haramlığı haqqında isə Qurani-Kərimdə buyrulur: **“... hər kəs bir kimsəni öldürməmiş (bununla da özündən qisas alınmağa yer qoymamış) və yer üzündə fitnə-fəsad törətməmiş bir şəxsi öldürsə, o, bütün insanları öldürmüş kimi olur. Hər kəs belə bir kimsəni diriltə (ölümdən qurtarsa), o, bütün insanları diriltmiş kimi olur...”** [2, Maidə, 32];

Göründüyü kimi, “dindən dönməyin dünyəvi cəzası” anlayışı Quran ayələri ilə açıq surətdə toqquşur. Bu halda hədisin Həzrət Peyğəmbərə (s) aidliyi bilinməyən, aid olsa belə, hansı hadisələrin fonunda dediyini bilmədiyimiz, təzadlarla dolu rəvayətləri deyil, açıq-aydın, hər kəs tərəfindən anlaşılan, ixtilaf və təzadlardan xali Quran ayələrini tərcih etmək qaçılmaz olur.

Bütün bunlarla yanaşı, dindən dönmənin cəzalandırılması İslamın aşılacağı ixlas, dürüstlük kimi əxlaqi dəyərlərə ciddi zərbə vurur və onun ən alçaq xislət kimi təqdim etdiyi yalançılıq, ikiüzlülük, münafıqlıq kimi halların yayılmasına səbəb olur. Bu baxımdan mürtədin cəzalandırılması İslamın əsaslarına tamamilə zidd mahiyyət daşıyan hökm sayılır. Belə ki, öldürmə kimi ağır cəzalandırma forması cəmiyyətdə inanmadığı halda canının qorxusundan inandığını söyləyən, daima yalançılıq və ikiüzlülük edən fərdlərin yaranmasını qaçılmaz bir tendensiyaya çevirəcəkdir. Bu da qeyri-səmimi, bir-birinə etibar edə bilməyən fərdlərdən ibarət cəmiyyətin formalaşmasına gətirib çıxaracaqdır. İslami baxımdan münafıqlığın küfrdən daha ağır günah kimi dəyərləndirildiyini nəzərə alsaq, münafıqlığın yaranmasına və rəvac tapmasına zəmin hazırlayan bu cür cəza növünün İslama uyğun olduğunu hansı məntiqlə qəbul edə bilərik?! Dinə qarşı kin-nifrətlə dolu, ikiüzlü, münafıqlıq etmək məcburiyyətində qalan adamların artması dinin əsas məqsədlərindən olan səmimi, əxlaqlı, dürüst insan yetişdirmə mexanizminin tərsinə işləməsi deməkdir.

Bütün bunları nəzərə aldığımız zaman deyə bilərik ki, “dindən dönməyin dünyəvi cəzası” Quranın ayələri və ümumi prinsipləri, eləcə də İslamın aşılacağı sabit əxlaqi dəyərlər baxımından qəbuledilməz hökm sayılır və müsəlman düşüncə sisteminin islahatı üçün bəzi fiqhi məsələlərdə olduğu kimi, bu məsələyə də tənqidi nöqtəyi-nəzərdən yanaşma zərurəti vardır.

2. Qeyri-müsəlmanlara qarşı münasibət

Nəsxin gətirdiyi digər bir fəsad da Quranın ruhuna tamamilə zidd olan radikallıq ruhunun asta-asta ümmətin təfəkkürünə sirayət etməsidir. Mövzunun anlaşılması üçün nəsxə dair qələmə alınmış ən məşhur və mötəbər klassik əsərlərdən bir neçə misal verməklə kifayətlənəcəyik.

Birinci misal: Hicri IV əsrin böyük təfsir alimlərindən olan Əbu Cəfər ən-Nəhhas (v.h.338) “ən-Nasix vəl-Mənsux” əsərində yazır:

(“Bəqərə” surəsində nəsx edilmə sırasına görə) iyirmi yeddinci ayə haqqında fəsil - İzzət və cəlal sahibi Allah buyurur: **“Dində məcburiyyət yoxdur...”** [2, Bəqərə, 256]. Alimlərdən bəziləri bu ayənin nəsx edildiyini söyləmişdir. Çünki Rəsulullah (s) ərəbləri İslam dininə girməyə məcbur etmiş, onlarla döyüşmüş, onların İslamı qəbul etməsindən başqa bir şeyi məqbul saymamışdır. Bu fikri müdafiə edənlərdən biri Süleyman ibn Musadır. O demişdir: “Bu ayəni “Tövbə” surəsinin 73-cü ayəsi nəsx etmişdir: **“Ya Peyğəmbər! Kafirlərə və münafıqlərə qarşı vuruş! (Kafirləri qılıncla, münafıqləri isə dəlil-sübutla, sözlə məhv et!) Onlarla sərt davran! Onların məskəni Cəhənnəmdir. Ora nə pis yerdir!”** [2]

Zeyd ibn Əsləm demişdir: “Həzrət Peyğəmbər (s) Məkkədə on il qaldı və camaatı İslama dəvət edərək heç kimlə vuruşmadı. Lakin müşriklər onunla döyüşməkdən başqa heç nəyə razı olmadılar. Bu halda o, Allahdan izin istədi və Allah ona (döyüşməyə) izin verdi”.

Alimlərdən bəziləri də demişdir ki, bu ayə nəsx edilməmişdir. Ayə Əhli-kitab (yəhudi və xaçpərəstlər) haqqındadır. Onlar cizyə verdikləri təqdirdə İslamı qəbul etməyə məcbur edilə bilməzlər. (İslamı qəbul etməyə) məcbur edilməli olanlar bütərəstlərdir. Bu ayə də məhz onlar haqqında nazil olmuşdur. Bu izaha dəlil gətirilə biləcək rəvayətlərdən biri budur: ... Ömər ibn Xəttabın xaçpərəst bir qadına belə dediyini eşitdim: “Ey qarı! İslamı qəbul et ki, salamata çıxasan! Allah Məhəmmədi (s) haqq ilə göndərib!” Qarı dedi: “Mən əldən düşmüş yaşlı qarıyam, yaxın vaxtlarda ölüb-gedəcəyəm!” (Və İslamı qəbul etməkdən imtina etdi) Ömər dedi: “Allahım, şahid ol!” Sonra bu ayəni oxudu: **“Dində məcburiyyət yoxdur...”** [2, Bəqərə, 256]

İbn Abbas isə bu ayənin xüsusi bir dəstə haqqında nazil olduğunu deyənlərdəndir. Səid ibn Cübeyr İbn Abbasdan nəql etmişdir: “Əvvəllər (İslamdan əvvəlki dövrdə hamilə) qadın əhd edərki ki, əgər övladları sağ qalsa, onu yəhudiyə çevirəcək. (İslam bərqərar olduqdan sonra bəzi yəhudilər müsəlmanlara xəyanət etdiklərinə görə) Nadir oğulları sürgün ediləndə onların arasında ənsarların övladlarından olanlar da vardı. Ənsarlar dedilər: “Biz övladlarımızı (onlarla getməyə) qoymaq!” Bu hadisədən sonra izzət və cəlal sahibi Allah bu ayəni nazil etdi: **“Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur. Artıq doğruluq (iman) azğınlıqdan (küfrdən) ayırd edildi...”** [2, Bəqərə, 256]...[11, s. 258-259].

Bu izahları nəzərdən keçirdiyimiz zaman görürük ki, hər üç izah ayəni məqsədindən tamamilə uzaqlaşdırır. Birinci izahda iddia edilir ki, Həzrət Peyğəmbər (s) bütərəstlərə İslamı zorla qəbul etdirdiyinə görə bu ayənin hökmü ləğv edilmiş sayılır. İkinci izahda deyilir ki, ayədə nəzərdə tutulan sadəcə Əhli-kitabdır, yəni onlara İslam zorla qəbul etdirilə bilməz, onlardan başqalarına isə etdirilməlidir. Üçüncü izah isə ayənin sadəcə ilk dövrdə yaşayan bir neçə nəfər haqqında olduğunu iddia edir. Yəni bu izaha görə,

hazırda bu ayə sadəcə tilavət edib savab qazanmaq üçün, yaxud namazda oxunmaq üçün mövcuddur, ümmət üçün heç nə ifadə etmir.

İkinci misal: Həmin əsərdə deyilir: “Ancaq sizinlə aralarında əhd olan bir tayfaya sığınanlar, yaxud sizinlə və ya öz qövmlərilə (Məkkə müşriklərilə) vuruşmaqdan ürəkləri sıxılaraq (xoşlanmayaraq) sizin yanınıza gələn şəxslər müstəsnadır. Əgər Allah istəsəydi, onları sizin üstünüzə qaldırardı və onlar da sizinlə vuruşardılar. Əgər onlar sizdən aralanıb bir tərəfə çəkilsələr və sizinlə vuruşmayıb sülh təklif etsələr, o zaman Allah sizin üçün onların əleyhinə çıxmağa heç bir yol qoymaz” [2, Nisa, 90]. Yəni onlar (qeyri-müsəlmanlar) sizə sülh təklif etsələr, Allah sizə onları öldürməyə, əhli-əyallarını əsir götürməyə izin vermir... Təfsirçilərin dediyi kimi, bu ayə sonradan nəsx edilmişdir. Hər bir saziş (sülh müqaviləsi) bağlayanın sazişi pozulmalı və onlara deyilməlidir: “(Ey müşriklər!) Yer üzündə dörd ay sərbəst gəzib dolaşın...” [2, Tövbə, 2]. Bundan sonra Əhli-kitabdan başqaları ya İslamı qəbul edər, ya da öldürülərlər... [11, s. 340]

Üçüncü misal - əsirin öldürülməsi: Əbu Cəfər (ən-Nəhhas) demişdir: “... Alimlərdən bəziləri demişdir ki, müşriklərin əsirlərinin yeganə caiz hökmü qətl edilməkdir. Onlardan nə fidyə alın bilər, nə də qarşılıqsız azad edilə bilərlər. Onlar “...müşrikləri harada görsəniz, öldürün...” [2, Tövbə, 5] ayəsinin “Sonra da müharibə bitdikdə onları (əsirləri) ya məccani (qarşılıqsız), ya da fidyə müqabilində azad edin!...” [2, Muhəmməd, 4] ayəsinə nəsx etdiyi qənaətinə gəlmişlər. Bu, Qətdəninin mənimsədiyi fikirdir. Eyni rəy Mücahiddən də nəql olunmuşdur. Mücahid demişdir: Bu ayə - “...müşrikləri harada görsəniz, öldürün...” Allahın bu kəlamını - “...Sonra da müharibə bitdikdə onları (əsirləri) ya məccani (qarşılıqsız), ya da fidyə müqabilində azad edin!...” nəsx etmişdir. Bundan sonra ya qılıncdan keçirilib öldürülməli, ya da İslamı qəbul etməlidirlər [11, s. 493].

Qərribə burasıdır ki, ilk dövrün ən məşhur müfəssirlərindən bəziləri Mücahidin fikrinin tamamilə əksini müdafiə etmiş, “Muhəmməd” surəsinin 4-cü ayəsinin “Tövbə” surəsinin 5-ci ayəsinə nəsx etdiyini söyləmişlər. Nəhhasın adıçəkilən əsərində deyilir: “...Alimlərdən bəziləri bu ayənin (Tövbə, 5) nəsx (hökmünün ləğv) edildiyini söyləmiş, əsirlərin öldürülməsinin halal olmadığına, onların ya qarşılıqsız, ya da fidyə qarşılığında azad edilməsinə fətva vermişlər. Onlar bu ayənin (Tövbə, 5) “Muhəmməd” surəsinin 4-cü ayəsi ilə nəsx edildiyini bildirmişlər. Bu fikri müdafiə edənlərdən biri Həsəndir (əl-Bəsrî). Əşəş ondan nəql etmişdir ki, o, əsirin öldürülməsini düzgün saymır və deyirdi: “Əsir ya qarşılıqsız, ya da fidyə qarşılığında azad edilməlidir”. Bu, Dəhhaq və Süddinin də mənimsədiyi fikirdir. Onlar da “Muhəmməd” surəsinin 4-cü ayəsinin “Tövbə” surəsinin 5-ci ayəsinə nəsx etdiyini söyləmişlər. Əta (ibn Əbu Rəbah) da bu qənaətə gəlmişdir. İbn Cüreyc Ətadan nəql etmişdir ki, “Muhəmməd” surəsinin 4-cü ayəsi əsirlər barədədir. Onlar ya qarşılıqsız, ya da fidyə qarşılığında azad edilməlidir. O (Əta), əsirlərin öldürülməsini inkar edirdi (qadağan olduğunu söyləyirdi) [11, s. 493].

Buradan da açıq şəkildə görünür ki, ayələrin nəsx edilmə iddiası ciddi əsaslara söykənmir və nəsx iddialarının heç birində yekdillik yoxdur. Nəsx iddia edilən hər

ayənin təfsiri barədə bir-birinə zidd bir neçə izah mövcuddur. Sonuncu misaldan da aydın olduğu kimi, hətta bəzən birinin nasix (nəsx edən) kimi verdiyi ayəni digəri mənsux (nəsx edilmiş) kimi təqdim edir. Bütün bunlar bizə onu deməyə əsas verir ki, nəsx iddiaları qəti dəlillərdən (konkret Quran ayələrindən və nəbəvi təlimatlardan) çıxış edilərək ortaya qoyulmamışdır, təfsirçilərin öz anlayışlarının təzahürüdür.

Verilən misallardan göründüyü kimi, nəsx iddiaları tolerantlıq ifadə edən ayələrin hökmünün ya tamamilə ləğvi qənaətini yaradır, ya da onların mənalərini darlaşdırır ki, bu da radikal fikirlərin müsəlmanlar arasında yayılmasına gətirib çıxarır.

Hicri IV əsr müfəssirlərindən Hibətullah ibn Səlamə (v.h.410) qələmə aldığı “ən-Nasix vəl-Mənsux” əsərində demişdir: “Bir çox müfəssir “...insanlarla xoş danışın...” [2, Bəqərə, 83] ayəsinin “...müşrikləri harada görsəniz, öldürün!...” [2, Tövbə, 5] ayəsi ilə nəsx edildiyini söyləmişdir” [12, s. 33]. Bu iddiaya əsasən, qeyri-müsəlmanlara xoş söz söyləmək belə, İslam dininin təlimatları arasından çıxarılmış, yerinə ancaq onları hər görülən yerdə öldürmək əmri gətirilmişdir.

Eyni əsərdə deyilir: “...Peyğəmbərimizin vəzifəsi yalnız açıq bir təbliğdir (Quranı açıq-aydın təbliğ etməkdir)” [2, Maidə, 92] ayəsinin bu hissəsini (Peyğəmbərin vəzifəsinin sadəcə təbliğ olduğunu) “Seyf ayəsi” (Tövbə, 5) nəsx etmişdir. Ayənin qalan hissəsi isə möhkəmdir (nəsx edilməmişdir)” [12, s. 81]. Hibətullah ibn Səlamənin bu iddiasından belə anlaşılır ki, Peyğəmbərin (s) əsas vəzifəsi olan təbliğ vəzifəsinin hökmü ləğv edilmiş, döyüşlə əvəzlənmişdir.

Bu cür iddiaların sayı yüzlərlədir. Halbuki istər nasix (nəsx edən), istərsə də mənsux (nəsx edilən) kimi təqdim olunan ayələr dərinədən araşdırıldığı zaman bir-birini nəsx etdiyi iddia edilən ayələrin tamamilə fərqli mövzulara toxunduğu açıq surətdə anlaşılır.

Qurani-Kərimdə dəyişməz prinsiplər, qeyri-müsəlmanlarla münasibətləri tənzimləyən qaydaların bəyan edildiyi ayələr olduğu kimi, müharibə, terror, fitnə-fəsad və s. kimi istisna hallar üçün də ehkamlar müəyyən edilmişdir. Bir çox fiqhi əsərləri, təfsir kitablarını nəzərdən keçirdiyimiz zaman bəzən ən məşhur fəqih və müfəssirlərin belə, bu açıq Quran həqiqətini anlama bilmədiklərinin, bu səbəbdən də onun ruhuna, o cümlədən tamamilə zidd hökm və qənaətlər ortaya qoyduqlarının şahidi oluruq. Nəticədə müəyyən fəvqəladə vəziyyətlərə aid hökmlər götürülərək ümumi qaydalara çevrilmiş, Quranın ruhu hesab edilən sabit və daimi qaydalar isə tamamilə ətalətə uğradılmışdır. Müqəddəs Kitabımızın insana ehtiram anlayışının yerinə sərt və acıqlı münasibət, din seçimi sərbəstliyinin əvəzinə dini məcburi qəbul etdirmə, dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq hər kəsə tanıdığı həyat haqqı yerinə də imkan düşən hər yerdə qətlə yetirmək kimi radikalıq aşıl原因an ehkamlar gətirilmişdir. Bunun əsas səbəblərindən biri Quranın müəyyən ayələri ilə əlaqələndirilən müxtəlif səpkili hədis və rəvayətlər, eləcə də ilk dövrlərdə baş vermiş müəyyən hadisələri əks etdirən tarixi məlumatlardır. Halbuki Quranı ən mükəmməl izah edən məhz elə özüdür. Hədis və rəvayətlərə insan sözlərinin,

fikirlərinin qarışması, hədislərin yalanla qarışdırılması ehtimalları mövcuddur və bütün bunlar mühəddislərin də təsdiqlədiyi kimi, baş vermişdir. Ayələr isə insan sözünün, yalanın qarışdırılmasından hişz edilmişdir. Bu səbəbdən də insan həyatı və qeyri-müsəlmanlara qarşı münasibət kimi çox ciddi məsuliyyət tələb edən bu cür əhəmiyyətli mövzular əsasən Quranın prinsipləri işığında dəyərləndirilməlidir. Belə ki, Peyğəmbərin (s) təlimat və davranışları heç vaxt Quranın prinsip və qaydalarından kənara çıxmamışdır.

Misallardan da göründüyü kimi, tolerantlıq ifadə edən ayələrin nəsx olunması iddiası qeyri-müsəlmanlara qarşı xoş münasibət, əl tutmaq, qayğı göstərmək, əməkdaşlıq [2, Mumtəhənə, 8-9] kimi anlayışların yerinə sərt rəftar, laqeydlik, zərər yetirmək üçün fürsət axtarma və s. kimi fəsad mahiyyətli anlayışların gətirilməsinə səbəb olmuşdur. Bütün bunlar İslam dünyasına qarşı aqressiv fəaliyyətlərin artmasına gətirib-çıxarmışdır. Məhz bunun nəticəsidir ki, müsəlman aləmi bu gün də həll edilməsi çox çətin olan problemlər qarşısında naçar qalmışdır. Buna görə də, İslam düşüncə sistemini mənfi istiqamətə yönəldən, radikalıq doğuran faktorların, o cümlədən nəsx probleminin ciddi şəkildə təhlil edilməsi, düşüncə fəsadına yol açan ünsürlərin müəyyənləşdirilib neytrallaşdırılması olduqca vacibdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Prof. Dr. Süleyman Ateş. Kuran Ansiklopedisi // KURAM (Kuran Araştırmaları Müessesesi).
2. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənler: Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev). Bakı: Qismət, 2014.
3. Əbu Abdullah Məhəmməd ibn əl-Həsən ibn Fərqəd əş-Şeybani. əs-Siyər. Beyrut: əd-Dar əl-Müttəhidə nəşriyyatı, 1975, 1 cildə.
4. Əbülhəsən Əli ibn Hüseyin ibn Məhəmməd əs-Suğdi. ən-Nətf fil-Fətava. Amman: Dar əl-Furqan nəşriyyatı, 1984.
5. Əbu Ömər Yusif ibn Abdullah ibn Məhəmməd ibn Əbdülbərr ibn Asim ən-Nəmri əl-Qurtubi. əl-Kafi fi Fiqhi Əhlil-Mədinə. Ər-Riyad: Yeni Riyad Mətbəəsi, 1980, 2 cildə.
6. Məhəmməd ibn İdris ibn əl-Abbas ibn Osman ibn Şafe ibn Əbdülmüttəlib ibn Əbdü Mənaf əl-Müttəlibi əl-Quraşi əl-Məkki. əl-Umm. Beyrut: Dar əl-Mərifə nəşriyyatı, 1990, 8 cildə.
7. Əbu Abdullah Əhməd ibn Məhəmməd ibn Hənbəl ibn Hilal ibn Əsəd əş-Şeybani. Məsailu Əhməd ibn Hənbəl - Rivayətu ibnihi Abdullah. Beyrut: əl-Məktəb əl-İslami nəşriyyatı, 1981, 1 cildə.
8. Məhəmməd ibn İsmayıl Əbu Abdullah əl-Buxari. Səhihi-Buxari. Tavq ən-Nəcat nəşriyyatı, h.1422, 9 cildə.
9. Məhəmməd ibn İsa Əbu İsa ət-Tirmizi. əl-Came əl-Kəbir (Sünəni-Tirmizi). Beyrut: Dar əl-Qərb əl-İslami, 1998, 6 cildə.
10. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00228.htm>
11. Əbu Cəfər ən-Nəhhas Əhməd ibn Məhəmməd ibn İsmayıl ibn Yunis əl-Muradi ən-Nəhvi. ən-Nasix vəl-Mənsux (nəşrə hazırlayan: Dr. Məhəmməd Əbdüssəlam Muhəmməd). Küveyt: Məktəbətül-Fələh nəşriyyatı, h.1408.
12. Əbülqasim Hibətullah ibn Səlamə ibn Nəsr ibn Əli əl-Bağdadi əl-Muqirri. ən-Nasix vəl-Mənsux (nəşrə hazırlayan: Zühəyr əş-Şaviş Məhəmməd Kənan). Beyrut: əl-Məktəb əl-İslami, h.1404.

Низамеддин Ахмедов
**ПРОБЛЕМА НАСХ – КАК ПРЕПЯТСТВИЕ
К ТОЛЕРАНТНОСТИ**

АННОТАЦИЯ

Данная статья повествует о негативных последствиях проблемы насх для исламской мысли. Принятие насха привело к тому, что большое количество фундаментальных исламских ценностей были поставлены под сомнение, место этих ценностей заняли предписания, основанные на противоречивых аргументах и не соответствующие принципам Корана. Проблема насх имеет негативные последствия не только теоретического, но и практического характера. С давних времен насх проник в корни исламской науки и ученые продолжают пользоваться этим подходом до сих пор. В статье приводятся примеры антигуманных правовых предписаний из разных мазхабов, основанных на принятии насха, а также подчеркнута важность критического подхода в этом вопросе.

Nizamaddin Ahmadov
THE NASKH PROBLEM – AS AN OBSTACLE TO TOLERANCE

ABSTRACT

This article tells about the negative consequences of naskh problem for Islamic thought. Adoption of naskh means that a large number of fundamental Islamic values have been challenged, those Islamic values have been replaced by conflicting arguments which do not conform to the principles of the Koran. The problem of naskh has not only theoretical but also practical negative consequences. Since ancient times, naskh penetrated into the roots of Islamic science and scientists continue to use this approach so far. The article gives examples of inhuman legal prescriptions from different mazhabs based on naskh, and also stressed the importance of a critical approach in this matter.

LERİK RAYONUNUN SON TUNC-İLK DƏMİR DÖVRÜ QƏBİR ABİDƏLƏRİ VƏ DƏFN ADƏTLƏRİ

(Fransız arxeoloqu Jak de Morqanın qazıntıları əsasında etno-arxeoloji tədqiqat)

Anar AĞALARZADƏ,
AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun
aparıcı elmi işçisi, tarix üzrə fəlsəfə doktoru,
anararxeoloq@mail.ru

AÇAR SÖZLƏR: *Talış-Muğan mədəniyyəti, son tunc-erkən dəmir dövrü, maddi mədəniyyət nümunələri, Jak de Morqanın qazıntıları, qəbir abidələri, dəfn adətləri.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Талыш-Муганская культура, эпоха поздней бронзы-раннего железа, образцы материальной культуры, раскопки Жак де Моргана, погребальные памятники, погребальные обряды.*

KEY WORDS: *Talysh-Mugan culture, the Late Bronze-Early Iron Ages, artifacts, excavations of Jacques de Morgan, grave monuments, funeral ceremonies.*

XIX əsrin sonlarında, daha dəqiq desək, 1888-1892-ci illərdə Cənubi Qafqaza fransız arxeoloqu Jak de Morqanın rəhbərliyi altında arxeoloji missiya göndərilmişdir. O, Cənubi Qafqaza gələnə qədər İran, Misir və Hindistanda qazıntı işləri aparmışdır. 1890-cı ildə Azərbaycanın cənub-şərq bölgəsindəki qəbir abidələrində qazıntılar aparan Morqan 1896-cı ildə Parisdə çap etdirdiyi “İrana elmi səfər” adlı əsərinin IV cildinin birinci hissəsində bundan geniş bəhs edir. “Arxeoloji tədqiqatlar” adlanan II fəsil “Tarixəqədərki rus Talışında tədqiqatlar (Lənkəran)” adlanır [1, s. 13]. Əsərdə qeyd olunur ki, Lənkərana gələnədək 3 il müddətində Şimali Qafqazda və Ermənistanda apardığı arxeoloji qazıntılardan sonra tədqiqatçının məqsədi Şimali İran və Azərbaycanın cənubunda, Muğan düzündə və Araz çayı boyu ərazilərimizdə tədqiqatları davam etdirmək olmuşdur.

Morqanın cənub-şərq bölgəsində apardığı qazıntılar haqqında gələcək yazılarda ayrıca bəhs ediləcək və onun bu tədqiqatlarına tənqidi yanaşma öz əksini tapacaqdır. Lakin qısaca da olsa, onun 1890-cı il aprelin 4-dən başladığı qazıntılara nəzər yetirmək lazımdır. Morqan ilk işlərinə başladığı Keraveladi nekropolunda 116 qəbir abidəsi qeydə aldığını yazır. Lakin onların hamısında qazıntıların aparılmasının mümkün olmadığını qeyd edir. O, 10 qəbirdə (4, 5, 7, 11, 40, 106, 107, 108, 109, 110 №-li qəbirlər) apardığı qazıntılar nəticəsində çox da zəngin olmayan maddi mədəniyyət nümunələrinin aşkarlandığından bəhs edir [1, s. 21-26]. Keraveladidən sonra ardıcıl olaraq Conü, Tülü, Codikəş, Mistan,

Mastayıl, Hamarat və s. kəndlərdə qazıntılar aparmaqla çoxlu sayda maddi mədəniyyət nümunəsi əldə etmişdir.

2012-ci ildə təşkil olunan Azərbaycan-Fransa beynəlxalq arxeoloji ekspedisiyası da Morqanın tərtib etdiyi qəbirlərin xəritəsinə əsasən Lerik rayonunun Keraveladi kəndi ərazisində həm arxeoloji kəşfiyyat, həm də əsaslı arxeoloji qazıntılar aparmışdır [2]. Burada şimal-cənub istiqamətində uzanan II Keraveladi nekropolu yanları iri çaydaşlarından olan qəbirlərdən ibarətdir. Dəniz səviyyəsindən təxminən 286 m yüksəklikdə, meşə örtüyünün altındakı meqalitik tipli bu qəbirlərin üzərində bitən ağac kökləri, uzun zaman dəfn kameralarını ciddi dağıntıya məruz qoymuşdur [2, s. 356]. Bizim də bilavasitə qazıntısında iştirak etdiyimiz bu nekropolda xeyli sayda daş qutu qəbirlər qeydə alınmış və yeddi qəbirdə arxeoloji qazıntılar aparılmışdır. Onlar aşağıdakılardır:

Qəbir №1 - şərq-qərb istiqamətində olub 4,50x3,0 m ölçülüdür. Yanları 7 ədəd iri, uzunsov və yastı çaydaşları ilə qutu formasında əhatələnib. Orta hissəsinə də iri həcmli çaydaşı qoyulub. Qəbir kamerası xam torpaqda qazılıb və 2x1,5 m ölçülüdür. Qəbirin ortasında bitən nəhəng dəmir ağacı kameranı dağıtmışdır. Buna görə də qəbirin qazıntısı sona çatdırılmamışdır.

Qəbir №2 - 1 №-li qəbirdən cənuba doğru 4 m aralı yerləşib, şərq-qərb istiqamətlidir. 4,50x3,50 m ölçülü olub, 8 ədəd yastı və enli, uzunsov çaydaşlarından ovalvari formada qurulmuşdur. Qəbir kamerasının üst qatından 1 ədəd 5 sm uzunluğunda dəmir əşya hissəsi və qırmızı rəngli qum qatışıqlı gildən bişirilmiş saxsı qabın fraqmentləri aşkarlanmışdır. Qəbir kamerasının dərinliyi 80 sm-dir. Döşəməsi xam torpaqda irili-xırdalı çaylaq daşlarından ibarətdir.

Qəbir №3 - 3,80x2,80 m ölçülü olub iri çaydaşı düzümlüdür. Qəbir çalası 2,50x1,70 m ölçülü olub dərinliyi 60 sm-dir. 2 №-li qəbirdən 4,50 m cənub tərəfdə yerləşib, şərq-qərb istiqamətlidir. Ovalvari formaya malikdir. Yanları boyunca 10 iri çaydaşı, ortasında 2 uzunsov çaydaşı vardır.

Qəbir №4 - 3 №-li qəbirdən 3 m Cənubda olub, 4,50x2,20 m ölçülüdür. Şərq-qərb istiqamətlidir. 8 ədəd iri, uzunsov və yastı çaydaşlarından ovalvari quruluşa malikdir. Qəbirin vaxtilə qarət olunduğu ehtimal edilir. Daxilində çaydaşlarından töküm vardır. Qazıntı zamanı qəbir çalasının şərq tərəfindən 11 ədəd tünd göy rəngli, bikonik gövdəli, üzəri cızma xətlə naxışlarla bəzədilmiş, çəlləkvari formaya malik pasta muncuqlar, 1 ədəd uzunsov və piramidal şəkilli əqiq muncuq, 1 ədəd tünd göy rəngli şüşə muncuq, 1 ədəd göy rəngli muncuq, 1 ədəd piramidal formalı pasta muncuq, 1 ədəd düzbucaqlı formalı pasta muncuq, 1 ədəd zıncırov formalı qızıldan asma bəzək, 1 ədəd dəmir bıçaq, 1 ədəd dəmir üzük və 1 ədəd tutqun qara rəngli dəvəgözündən (obsidian) kəsici alət qırığı və bir neçə ədəd saxsı fraqmentləri tapılmışdır. Qəbir kamerasının dərinliyi 1 m-dir. Qəbirdə skeletə təsadüf edilməmişdir. Qəbirin şimal-qərb divarındakı yan daşlardan birinin altında yarpaqvari formalı dəmir nizə ucluğu tapılmışdır. Uzunluğu 16 sm olan bu

silah nümunəsinin uc hissəsi qarmaq şəkillidir. Qarmaq hissə nizənin əks tərəfinə doğru düzəldilib. Ortası yarpaqvari, sonluğu isə dairəvidir.

Qəbir №5 - 4 №-li qəbirdən 4 m cənub-qərb istiqamətində aralı olub, 3,30x2,80 m ölçülüdür. İri çaydaşlarından qutu formalı düzüm vardır. Dağıldığı ehtimal olunur.

Qəbir №6 - 5 №-li qəbirdən 2 m cənub-qərb istiqamətində aralı yerləşən bu qəbir 4,0x3,0 m ölçülüdür. Ətrafında iri çay daşlarından düzüm vardır. Qəbir kamerası 2,0x1,30 m, dərinliyi 70 sm-dir. Xam torpağı xırda çınqıl qatışıqlıdır.

Qəbir №7 - 2 №-li qəbirdən 3 m şərq istiqamətində aralı olub, dağın yamacına doğru 3,50x2,0 m ölçülü daş qutu formalıdır. Yanları irihəcmli çay daşları ilə əhatələnmişdir. Yanlardakı daşlar 6 ədəddir. Ortada uzunsov, nisbətən nazik 1,30x0,50x0,40 m ölçülü, tağvari formalı daş qoyulmuşdur. Daşın yanlarından yonulduğu ehtimal edilir. Qəbir şərq-qərb istiqamətlidir. İrihəcmli daşların altında xırda çaydaşlarından ibarət tökümlər vardır. Bu daşlar qəbir çalısını bütünlüklə əhatələyir. Kameranın şimal-qərb küncündə 30 sm dərinlikdən, yan daşların arasından qırmızı rəngli, qum tərkibli gildən zəif bişirilmiş saxsı qab tapılmışdır. Qəbir kamerası 1 m dərinlikdə olub, 1,50x1,00 m ölçülüdür. Xam torpaqda qazılıb və qırmızı, narın qum qatışıqlı torpağı vardır. Qəbir çalısından skelet aşkar edilməmişdir.

Morqanın vaxtilə tərtib etdiyi xəritəyə əsasən ekspedisiya Ləkərçayın qərb sahilində yerləşən II Keraveladi nekropolunun məhz onun tərəfindən qazılmadığı, son arxeoloji tədqiqatlar zamanı isə bu qəbir abidələrinin vaxtilə qarət olunduğu qənaətinə gəlmişdir [2, s. 356]. Amma maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, qəbir kamerasının üst örtüyündə nəhəng və ağır çəkili daşların olması müəyyən şübhələr yaradır. Qəbirlərin dağıdılması fikrinin heç bir məntiqi izahı yoxdur. Əgər belə olsaydı, əksər qəbirlərin üst daşının yenidən geri qaytarılmasının səbəbi nə ola bilərdi? Ehtimal ki, bunlar təbii şəkildə yerində qalmış irihəcmli və çox ağır çəkili daşlardan olan sadəcə boş xatirat qəbirləridir. Daha bir tutarlı dəlil isə qəbirlərdə skeletin olmaması faktıdır. Qarət edilmiş qəbirlərdən meyitin çıxarılması, yaxud qəbirə qoyulmuş skeletin tam çürüyüb torpağa qarışmasının elmi izahı qeyri-mümkündür və bu tip ənənələrin paralelləri Azərbaycan ərazisindəki həmdövr abidələrdən yaxşı məlumdur. Ş.N.Nəcəfov məlum əsərində skeletsiz qəbirlər haqqında öz mülahizələrini bəndlərlə izah edir. Müəllifin fikrincə, qəbirlərə skeletlərin qoyulmaması dəfn adətinin bir təzahürü kimi qiymətləndirilməlidir [3, s. 88].

Talış-Muğan mədəniyyətinə məxsus daş qutu qəbirlərin əksəriyyətində məhz skeletsiz qəbirlərə rast gəlinir. Jak de Morqan Keraveladi nekropolunda qazdığı qəbirlərin heç birində skeletə rast gəlinmədiyini yazır və onları qarət edilmiş qəbirlər adlandırır [1, s. 22]. İran ərazisindəki Talış vilayətində qazıntılar aparən M.R.Xələtbəri də bu dövr daş qutu qəbirlərin əksəriyyətinin skeletsiz və ya tamamilə boş olduğunu yazır və bunları qarət edilmiş qəbirlər adlandırır [4, s. 14].

Skeletsiz qəbirlərin meydana çıxma səbəbləri barədə elmi ədəbiyyatda müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür. Onların uzaqda həlak olmuş tayfa üzvlərinə və ya naməlum şəraitdə ölmüş və meyidi tapılmamış şəxslərə aid olması və s. kimi mülahizələr vardır. N.Ə.Müseybliyin fikrincə isə, meydələrin qəbirlərə qoyulmaması məqsədyönlü şəkildə icra edilmiş bir dəfn adəti olmuşdur və belə abidələr dəfn adətinin məzmunu baxımından xatirat qəbirləridir [5, s. 44]. Tədqiqatçının fikrincə, "...belə qəbirlərdə insan skeletinin aşkar edilməməsinin və onlarda insanların ümumiyyətlə dəfn edilməməsinin səbəbini bölgənin son tunc dövrü insanların təsərrüfat həyatının xüsusiyyətlərində axtarmaq daha düzgündür. Həmin dövrdə bütün Cənubi Qafqazda yaylaq maldarlığı ən yüksək inkişaf səviyyəsinə qalxmış və iqtisadi həyatda aparıcı mövqe tutmuşdur. İlin 3-4 ayını qədim maldarlar özlərinin heyvan sürüləri ilə yaylaqlarda keçirirdilər. Yaylaq mövsümü müddətində vəfat edən insanlar elə oradaca dəfn edilirdilər. Həmin dağlıq ərazilərdə belə insanların dəfn edildiyi yüzrlərlə qəbir abidələri mövcuddur. Arana, əsas yaşayış məskənlərinə döndükləri zaman yaxınlıqdakı məzarlıqda yaylaqda dəfn edilən insanların şərafinə rəmzi, xatirat qəbirlər salınmışdır. Qeyd edildiyi kimi, qədim maldarların həyatının müəyyən hissəsi yaylaqlarla bağlı olmuşdur. Məhz yaylaq ərazilərdə aşkar edilmiş skeletsiz qəbirlər də çox ehtimal ki, aranda vəfat etmiş insanların xatirəsinə qurulmuşdur. Aranda və dağdakı qəbirlərin tip müxtəlifliyi isə coğrafi şəraitlə və təbii ehtiyatlarla bağlı olmuşdur. Onların hər ikisinin vahid mədəniyyətə aid olmasını həmin qəbirlərdən tapılmış avadanlığın eyniliyi sübut edir" [5, s. 44-45].

Qeyd etdiyimiz kimi, Morqanın əldə etdiyi arxeoloji materiallar qəbir abidələrindən aşkarlanmışdır. Lakin bu tapıntıların hansı qəbir abidələrindən necə və hansı formada tapılması haqqında müfəssəl məlumat yoxdur. Morqan öz məlum əsərində sadəcə qəbirlərdən hansı materialın aşkarlanması haqqında ümumiləşdirilmiş məlumatlar verir, artefaktların cüzi interpretasiyasını aparır. 2012-ci ildə Fransa Respublikasının paytaxtı Paris yaxınlığındakı Sen Jermen şəhərində yerləşən Sen Jermen Milli Arxeologiya Muzeyində təcrübə mübadiləsi keçdiyimiz vaxt muzeyin arxeoloji materiallar fondunda saxlanılan Azərbaycandan aparılmış maddi mədəniyyət nümunələri ilə tanış olmuş və onlar üzərində tədqiqatlar aparmışdıq. Morqanın Lerik və Lənkəran ərazisindən buraya gətirdiyi artefaktlar bərpa edilmiş və inventar daxilolma kitabına salınmışdır [6].

Ümumilikdə, bu materialları aşağıdakı kimi təsnifatlandırma bilərik: 1) Saxsı qablar; 2) Metal əşyalar; 3) Daş əşyalar və bəzəklər.

Saxsı qabları aşağıdakı tiplərə ayırmaq olar: 1) Küpələr; 2) Boşqablar; 3) Kasalar; 4) Bardaqlar; 5) Dopular; 6) Vazalar; 7) Piyalələr; 8) Antropomorf və zoomorf qablar.

Küpələr əsasən müxtəlif ölçü və formalı olub 2 tipə bölünür: orta tutumlu və kiçik ölçülü küpələr. Orta tutumlu küpələr əsasən dar boğazlı, şarşəkilli olub ağız kənarı ilə çiyini qulp birləşdirir. Əsasən boz rənglidirlər. Bu tip küpələrin üzərində cilalı formada naxış elementlərinə rast gəlinir. Küpələrdən bəzisinin gövdə hissəsinə qabartma formada relyefli həndəsi naxış elementi vurulmuşdur. Bir ədəd dar boğazlı, şarşəkilli gövdəyə

malik küpənin gövdə hissəsində həm cilalı, həm də qabartma-relyef naxış elementli təsvirlər çəkilmişdir. Belə ki, qabın boğazından çiyinə keçən hissəni 3 hissəli dairəvi konsentrik xətlər qurşaqlayır. Bu dairələrin arasını cilalı şəkildə dalğavari naxışlar bəzəyir. Gövdə hissəsində ovalvari tağşəkilli qabartma naxışlar və bu naxışların arasında torşəkilli cilalı naxışlar çəkilib. Tağların içərisində isə cilalı formada günəş təsvirini xatırladan naxış vurulmuşdur. Qabın ağız hissəsi ilə çiyini birləşdirən dairəvi qulpun üzərində zoomorf formalı, çıxıntı şəkilli bəzək vurulmuşdur. Kiçik ölçülü küpələr isə əsasən sadə biçimli olub, həm qulplu, həm də qulpsuzdurlar. Qulpsuz küpələr əsasən boz rəngli,



qeyri-üzvi qatışıqlı gildən zəif bişiriliblər. Nisbətən yuvarlaq altlığa malikdirlər. Qulplu küpələrdən isə həm təmiz, həm də qeyri-üzvi qatışıqlı gildən hazırlanmışları vardır. Açıq-qırmızı, açıq-qonur və açıq-boz rəngli bu qabların qulpu yarımşar formalı olub, qabların çiyində, gövdə hissəsində və ağız ilə çiyini birləşdirən yerdə düzəldilmişdir. Lakin bu tip küpələrdən biri fərqlidir. O eynilə orta tutumlu analogi qabların formasını xatırladır. Fərqli cəhəti isə gövdə hissəsinin bikonik formada hazırlanmasıdır. Qabın qulpu ağız

kənarı ilə gövdəni birləşdirir, səthində isə vertikal olaraq cilalı naxışlar çəkilmişdir. Saxsı qab dulus çarxında hazırlanmışdır.

Boşqablar da iki tipdir: dayaz boşqablar və dərin boşqablar. Dayaz boşqablar əsasən qara-boz rəngli olub, səliqəli şəkildə hazırlanmışlar. Onların dulus çarxında hazırlanmaları daxilindən aydın seçilir. Bu tip qabların çiyin hissəsində qulaqcıqşəkilli çıxıntılı qulpu vardır. Alt hissəsində cilalı xətlərdən ibarət günəş şüasını xatırladan naxış elementləri çəkilib. Sanki qabın oturacağı günəşin simvolik dairəsini, yanlara çıxıntılı cilalı naxışlar isə şüasını xatırladır. Şüanı xatırladan naxışların arasına cila üsulu ilə torşəkilli naxışlar çəkilib. Digər tip boşqabların rəngi qonur olub, dərin formalıdırlar. Gövdə hissəsindən simmetrik qaydada kanalvari şırım açılıb. Onların da gövdə hissəsində qulaqcıqşəkilli, ortası deşikli qulpu vardır. Sadə biçimli boşqablar isə digərlərindən daha dərin və saya forması ilə seçilirlər. Əsasən boz qonur rəngli bu qabların ağız kənarı düz olub, gövdəsi oturacağına tədricən keçidlidir. Bu tip saxsı qablara Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətinin maddi mədəniyyət nümunələri içərisində rast gəlinir.

Kasaları da 2 tipə ayırmaq olar: 1) sadə formalı və dərin kasalar; 2) dulus çarxında formalaşdırılmış kasalar. Sadə biçimli kasalar əsasən qırmızı və açıq-qonur rəngli olub, qeyri-üzvi qatışıqlı gildən zəif bişiriliblər. Bəzilərinin ağız kənarı yana geniş açılır, yastı oturacağı vardır. Ağız kənarı düz divarlı və sadə olan kasalar da vardır. Bu tipli qablardan birinin ağız kənarlarının yanında deşiklər açılmışdır. Çox ehtimal ki, bu qab sındıqdan sonra təmir edilmiş və yenidən istifadə olunmuşdur. Sadə formalı qablardan bir qisminin gövdə hissəsində qulpu vardır. Nisbətən hündür dabanlı olan qablar da vardır. Bütün sadə



kasalar əldə kobud formada hazırlanmış və səthi nahamardır. Dulus çarxında formalaşdırılmış kasalar əsasən qara, boz-qara qarışıq rəngli olub, narın qum qatışıqlı gildən yaxşı bişiriləblər. Bu qablar da nisbətən dərin, parç formasında hazırlanıb. Qulplu olanlar dərin, qulpsuz olanlar nisbətən dayazdır. Qulplu olan kasalardan birinin ağız kənarı yana geniş açılır, dairəvi qulpu ağız kənarı ilə gövdəni birləşdirir. Qulpun üzərində düyməşəkilli yapma naxış vurulub. Ehtimal ki, bu stilizə edilmiş zoomorf təsvirdir. Gövdə hissəsi

bikonik olub, oturacağı kəskin keçidlidir. Bikonik hissədə bişirilmədən əvvəl çəpinə formada kəsmə naxışlar vurulmuşdur. Səthi zəif cilalıdır. Bu tip kasaların daxilində dulus çarxının izləri aydın seçilir.

Bardaqları 1) dar, uzun boğazlı; 2) geniş boğazlı və sadə formalı tiplərə ayırmaq olar. Birinci tip bardaqlar nisbətən hündür ölçülü olub, dar və uzun boğaza, şarşəkilli gövdəyə malikdirlər. Açıq-qırmızı və qonur rəngli bu qabların gilinin tərkibi narın qum qatışıqlıdır, yaxşı bişirilib. Belə bardaqlardan birinin dar boğazının orta hissəsindən gövdəsinin üst hissəsinə qədər dairəvi qulp birləşdirir. Qulpdan aşağı vertikal olaraq burmaşəkilli naxış vurulmuşdur. Qabın ağız sınımasıdır. Bardağın son dəmir-ilk antik dövrünə aid olduğu ehtimal edilir. Digər bardaq qonur rəngli olub, dar boğazlı, yuxarıda genişlənən ağız, şarşəkilli gövdəsi vardır. Qabın ağız ilə çiyini yastışəkilli qulp birləşdirir. Boğazdan oturacağı doğru paralel olaraq qara boya ilə düz xətlər çəkilmişdir. Narın qum qatışıqlı gildən yaxşı formalaşdırılıb. Geniş boğazlı bardaqlar da böyük və kiçik ölçülü olub, əsasən qonur rənglidir. Qulpları çiyin ilə ağız hissəni birləşdirir. Şarşəkilli gövdəyə malikdir. Kiçik ölçülü bardaqlardan birinin forması fərqli hazırlanıb. Boğazı ilə gövdəsi eyni ölçüyə malik qabın qulpu yastı, enli olub, daha böyükdür.

Dopular qulplu və qulpsuz olmaqla 2 yerə bölünür. Qulplu qablar açıq-qırmızı və qonur rəngli olub, qum qatışıqlı gildən yaxşı bişirilib. Bir dopunun qulpu hər iki tərəfində olub, çıxıntışəkilli və ortası dəşikdir. Digər dopunun qulpu bir tərəfində çiyinlə gövdəyə birləşən yerdə yarımşar şəkilli formada hazırlanmışdır. Lakin qulp özü sınıb, yeri qalmışdır. Qulpsuz dopular müasir mətbəx qabları olan piti qablarının formasını xatırladır. Onlar gili təmiz və qeyri-üzvi qatışıqlı olmaqla 2 qrupa ayrılır. Sadə biçimli bu qabların ağız kənarı azca xaricə çıxıntılıdır, armudvari gövdəsi və yastı oturacağı vardır. Rəngləri boz və qonurdur. Təmiz tərkibli bir dopu dulus çarxında formalaşdırıldıqdan sonra səthi yaxşı şüyrələnmişdir.

Vazalar çox mürəkkəb quruluşa malik olan qablardır. Bu tip qablar bütünlüklə dəmir dövrü üçün xarakterikdir. Boşqaba bənzər bir vazanın nisbətən hündür dabanı vardır. Açıq-qonur rəngli, narın qum qatışıqlı gildən yaxşı bişirilərək dulus çarxında formalaşdırılmışdır. Ağız kənarından aşağıda kanalvari xətlə qurşaqlanıb. Digər vazanın rəngi tünd çəhrayı, gili qum qatışıqlıdır. İçərisi dərin, yan tərəfdən gövdə hissəsində qulaqcıqşəkilli, ortası deşik qulp yeri vardır. Klassik formalı vazalardan biri boz rəngli təmiz gildən əla bişirilmiş və dulus çarxında hazırlanmışdır. İçərisi nisbətən dayazdır. Hündür dabanı yuxarıda ensiz, oturacaqda isə enli və genişdir. Qabın ağız hissəsində üç tərəfdə çıxıntışəkilli, qulaqcıq formalı bəzək elementi rolunu oynayan yapmalar vardır.

Piyalələr də əsasən qonur rəngli, təmiz və narın qum qatışıqlı gildən hazırlanıb. Bu qablardan birinin gövdəsi yuxarıdan düz, aşağı hissədə dabana birləşən yerdə bikonikdir. Ağız, boğaz və bikonik hissəni konsentrik xətlərdən ibarət zəif kanalvari xətlər qurşaqlayır. Bir tərəfində boğazla bikonik gövdəni yastı qulp birləşdirib, lakin qulp sınımışdır. Qeyri-sabit temperaturda bişirilmənin təsirindən qabın səthində boz-qara ləkələr əmələ gəlmişdir. Qab yaxşı cilalanmışdır. Bu tip piyalənin biri nəfis formada hazırlanmışdır. Qonur rəngli, təmiz tərkibli gildən əla bişirilmiş qabın səthi yaxşı cilalanıb və dulus çarxında formalaşdırılıb. Gövdəsi bikonikdir. Boğaz ilə gövdəsini qulp birləşdirir. Bu qabın oxşarı isə cilasızdır, lakin o həm tərkibi, həm də ölçü baxımından nisbətən fərqlidir. Belə ki, onun gili qeyri-üzvi qatışıqlıdır, həm də nisbətən iri, qabarıq ölçülüdür.

Antropomorf və zoomorf qablar saxsı məmulatı içərisində az sayda təsadüf edilən nümunələrdir. İnsan təsvirli belə saxsı 2 ədəd olub, onun hansı məqsədlə istifadəsi məlum deyildir. Qəlib formasını xatırladan əşyanın daxilində yapma formasında insan sifətinin relyefi çəkilmişdir. Zoomorf təsvirli qablar isə boşqab tipdə olub kiçik ölçülüdür, süzgəc kimi istifadəsi ehtimal edilən ağız tərəfləri novçalıdır və bu novçanın hər iki tərəfindən yapma üsulu ilə düyməşəkilli göz qoyulmuşdur. Qonur, açıq-çəhrayı rəngli bu tip qabların gili narın qum və qeyri-üzvi qatışıqlıdır, lakin yaxşı bişiriliblər. Demək olar ki, qabların əksriyyətinin səthində və ağız hissəsində yanıq izi qalmışdır.



Morqanın qazdığı materiallar içərisində metal əşyaları da bir neçə qrupa bölmək olar: 1) Qablar; 2) Silahlar; 3) Kəmərler; 4) Fiqurlar; 5) Bəzəklər.

Metal qablar tuncdan nazik lövhə şəklində hazırlanıb. Süddan tipli bu qablar uzunsov formaya malikdirlər. Onların ağız hissəsi yuxarıda yana geniş açılır. Oturacağa doğru daralan forması vardır. Oturacağı nisbətən yana

çixıntılıdır. Qabın üzərində döymə üsulu ilə çəkilmiş quş təsviri verilmişdir. Bu tip analogi nümunələr Azərbaycan ərazisində son dəmir – ilk antik dövrdə torevtika sənətinin inkişafının göstəricisidir[7]. Digər metal qab qazan formalıdır, lakin pis vəziyyətdə saxlanılmışdır. Qabın metalı salamat qalsa da, forması əzilərək tamamilə itmişdir. Lakin tapıntının nə vaxt – qazıntı, yoxsa bərpa zamanı bu vəziyyətdə olması məlum deyildir.

Silahlar əsasən: 1) Qılınclar; 2) Xəncərlər; 3) Baltalar; 4) Nizə və ox ucluqları; 5) Tunc kəmərlər; 6) Çapacaq tipli alətlər; 7) Pazşəkilli alətlər; 8) Dəmindən hazırlanmış silahlardan ibarətdir.

Qılınclar 2 tipdir: rapıraşəkilli və dəmir qılınclar [8, s. 36-37]. Rapıraşəkilli I tip qılıncların uzun tiyəsi və dar sonluğu olmuşdur. Onların tiyəsinin uzunluğu 75-85 sm-dir. Morqan bu tip silahları Codikəş və Veri kəndlərindən tapmışdır [1, s. 63]. Talış-Muğan mədəniyyətinin birinci mərhələsi üçün xarakterik olan qılıncların uzun tiyəsi döyüş zamanı onların əlverişli istifadə edildiyini göstərir. E.ə. XIV-XIII əsrlərə aid bu silah növlərinin analoqu Muğan düzü, Lənkəran ovalığı, Azərbaycan və İran Talışının dağlıq rayonlarındakı abidələrdən məlumdur [8, s. 36-37]. Dəmir qılınclar da eynilə xələfi tunc qılıncların tipində hazırlanmışdır. Morqan onların ilk nümunəsini Conidəki tunc dövrü nekropolundan tapdığını qeyd edir [1, s. 63].



Xəncərlər 4 tipə bölünür. Üçbucaq formalı tiyəsi, qısa dilçəyi və iki tərəfə çixıntılı çiyini olan I tip xəncərlər Morqan tərəfindən Hovil və Mistandan tapılmışdır [1, s. 66; 8, s. 38]. İran Talışının Ağa Evlər, Çiləxana, Şırşır abidələrində məlum olan bu tip xəncərləri S.Kərimov Talış-Muğan mədəniyyətinin birinci

mərhələsi, yəni e.ə. XIV-XIII əsrlərə aid edir [8, s. 38]. II tip isə üçbucaqşəkilli tiyəsi və çərçivəşəkilli dəstəyi olmaqla üzərində qövsvari formalı relyeflə dairələnmişdir. Tiyənin ortasından da düz qabarıq relyefli zolaq keçir [8, s. 38]. Morqan onların əksəriyyətini Veri kəndindən tapmışdır [1, s. 67]. Bu tip xəncərləri bir-birindən fərqləndirən əlamət onların ölçü müxtəlifliyi və dəstəyinin üstündəki formasıdır. Oxşar xəncərlər İran Talışının Şağuladərə, Ağa Evləri, Həsən Zəmini kimi abidələrindən məlumdur. F.Mahmudov və S.Kərimov bu xəncərləri e.ə. XI-X əsrlərə aid edirlər [9; 8, s. 39]. III tip xəncərlərin üçbucaq formasında tiyəsi və çərçivəşəkilli dəstəyi vardır. Bunlar Ön Asiyanın rikasso tipinə oxşar silahlardır [8, s. 39]. Talış-Muğan ərazisinin yerli istehsalı olan bu tip xəncərləri e.ə. I minilliyin əvvəllərinə aid etmək mümkündür. IV tip xəncərlərin başlıqlı dəstəyi və üçbucaq tiyəsi vardır. Bu xəncərləri Morqan Coni və Hiveri kəndlərindən tapmışdır. F.Mahmudov onların hiksos xəncərlərinin tipik detallarının olması və Yaxın Şərqdə geniş yayılmasını qeyd etmişdir [8, s. 41]. S.Kərimovun fikrincə, Talış-Muğan mədəniyyətinin ikinci mərhələsinə aid silah nümunələrindən olan IV tip xəncərlər yalnız

Lerik rayonunun ərazisindən tapılmışdır. Bu silah nümunələrinin e.ə. XII-X əsrlərdə hazırlanması ehtimal olunur [8, s. 41].

Tunc və dəmirdən hazırlanmış baltalarda tapıntılar içərisində əsas yer tutur. Tunc baltalar: 1) Bir tərəfli, uzun formalı; və 2) Təbərzin baltalara ayrılır. Bir tərəfli tunc balta yastışəkili olub, vuran hissəsi dimdik formalı iti ucu ilə tamamlanır. Ağac dəstəyə keçirilən tərəf enlidir, böyükdür. Bu hissənin hər iki üzündə bir-birinə çarpaz xətlərdən ibarət relyef formalı naxışlar çəkilib. Morqan Hovil kəndindən aşkarlanan bu baltanın Osetiya ərazisindən tapılan baltalara oxşadığını qeyd etmişdir. O bildirmişdir ki, Talış ərazisində apardığı qazıntıların heç birindən baltalar tapmasa da, Hovil kəndindəki son tunc dövrünün birinci mərhələsinə aid dolməndə buna rast gəlmişdir [1, s. 77]. Təbərzin balta isə forma xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir. Döyüş silahı olan bu balta aypara şəkilli olub, qövsvavidir. Dəstəyə keçirilən hissəsi uzunsovdur. Balta salamat qalmışdır. Bu tip baltalar Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətinə aid abidələrdən də məlumdur. N.Ə.Müseyblinin fikrincə, son tunc-erkən dəmir dövründə (e.ə. II min. sonu - I min. əvvəli) tunc təbərzin baltalardan Qafqazda əsasən silah növü kimi, eyni zamanda təsərrüfatda istifadə edilmişdir. Belə baltalar qəlibdə tökmə üsulu ilə hazırlanmışdır [10, s. 267-268]. Tapıntılar içərisində dəmirdən olan balta da vardır. Onun dairəvi sonluqlu saplaq yeri, uzunsov və ensiz gövdəsi, yastı, enli və iti uclu ağzı vardır. Arxeoloji ədəbiyyatda bu tip baltaları “balta-kərki” adlandırırlar və onları e.ə. X-VII əsrlərə aid edirlər [8, s. 48-49].

Nizə ucluqları əsasən tuncdan olub 3 tipə ayrılır. Morqan bu silah növlərini Hovil, Keraveladi və Hamarat qəbiristanlıqlarından tapmışdır. O, Veri, Hiveri, Coni və Aspahizdən tapılan nizə ucluqlarının həm tuncdan, həm də dəmirdən olduğunu yazmışdır [1, s. 70-72]. Müxtəlif ölçüyə malik bu silah növlərinin I tipi mərkəzdən zolaqlı və üçtillidir. Onların lələkvari və yarpaqşəkili başlıqları vardır. Sonluğu olan dəstək hissələri boru formalıdır və ağac keçirmək üçün düzəldilmişdir [8, s. 41]. II tip nizələrin ucu dar və dəstəyi silindrik formalıdır. III tip nizələr dəmirdən olub, yarpaqşəkili enli pərləri vardır və ağaca keçirmək üçün dəstək hissəsi boru formalıdır. Nizə ucluqlarının I və II tipi e.ə. XIV-XIII əsrlərə, sonuncu tip isə e.ə. X-VII əsrlərə aid edilmişdir [8, s. 41-42].

Ox ucluqları da tapıntılar arasında mütləq üstünlüyə malikdir. Tədqiqatçılar Morqanın ox ucluqları tapıntılarını 3 tipə ayırırlar. I tip ox ucluqları əsasən çaxmaq daşı, obsidian və yaşmadan hazırlanmışdır və Tülü, Coni, Veri kəndlərindən tapılmışdır [1, s. 75]. II tip ox ucluqları isə tuncdan hazırlanıb. Onlar üçbucaq və yarpaq şəkilli olub, qanadlı formada düzəldiliblər. Ox ucluqlarının hamısının saplağı vardır. Veri kəndindən tapılan bu nümunələr son tunc-erkən dəmir dövrü abidələrindən yaxşı məlumdur. Hər iki tip silah növləri e.ə. XIV-XII əsrlərə aid edilir [8, s. 43]. III tip ox ucluqları arxeoloji ədəbiyyatda “skif tipli” adlanan silahlara aiddir. Tuncdan hazırlanmış üçtilli olan bu silah növlərinin saplaq hissələri boruludur. Bu tapıntılar e.ə. VII əsrə aiddir. Ş.N.Nəcəfov “skif tipli” ox ucluqlarına yalnız skiflərin yaşadığı ərazidə deyil, ondan çox-çox uzaqlarda da rast gəldiyini qeyd edir və bu cür ox ucluqlarının tapılmasını döyüşlər zamanı, yaxud mədəni-iqtisadi əlaqələr nəticəsində yayılması ilə əlaqələndirir [11, s. 195].

Tunc kəmərələr tapıntılar arasında sayca azlıq təşkil edir. Həmçinin kəmərələr yalnız Coni kəndindən məlumdur. Morqan Coni kəndində apardığı qazıntılar zamanı xəncərlə yanaşı naxışlanmış kəmər tapmışdır [8, s. 60]. Kəmər enli olub, 5 ayrı-ayrı hissədən ibarətdir. Əks tərəfindən döymə üsulunda relyefli qabartmalardan ibarət naxış elementinin ortasından uzun qabarıq zolaqlar keçir. Hər bir hissənin hər iki sonluqlarında dəşiklər açılmışdır ki, bu da məhz ayrı-ayrı hissələrin məftil ilə bir-birinə bərkidilməsi üçündür. Morqan öz əsərində bu tip ornamentə Veri kəndindəki bir fincan üzərində rast gəldiyini yazır, onu son tunc dövrünün qədim mərhələsinə aid edir və bu tip kəmərələrin mərkəzi Avropanın tunc dövrü abidələri üçün də xarakterik olduğunu söyləyir [1, s. 103]. Fikrimizcə, Morqanın bu müqayisəsi uyğunsuzluq əmələ gətirir. Hərçənd ki, bu tipli tunc kəmərələr Azərbaycan ərazisindən Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətinə aid abidələrdən yaxşı məlumdur. T.N.Göyüşova Azərbaycan ərazisində tapılan tunc dövrü kəmərələri haqqında dissertasiya müdafiə etmişdir. Tədqiqatçının fikrincə, son tunc-ilk dəmir dövründə bədii metalışləmənin inkişaf səviyyəsini izləmək üçün ən qiymətli mənbə kimi tunc kəmərələrin yeri əvəzsizdir [12, s. 12]. S.K.Kərimov Conidən tapılan tunc kəməri e.ə. XII-XI əsrlərə aid edir [8, s. 60].

Çapacaq tipli alətlər də azsaylı olub, qövsvari formada hazırlanmışdır. Sonluğu nazikdir və dəstək keçirilmişdir. Çapacaq hissəsi enli və itidir. Digər bu tipli alət düz formalıdır. Dəstək keçirilən sonluğu enli, kəsər hissəsi itidir. Gövdədə qalınlaşır. Alət bərpa edilmişdir.

Pazşəkili alətlər iki ədəddir. Onlardan biri piramidal formalıdır. Yuxarı ucu ensiz və yastıdır. İti ucuna doğru genişlənən hissəsi yuxarıda dəstək hissədən bikonik forma ilə ayrılır. Digər alət yuxarı sonluğunda boruşəkili, aşağı hissədə enli iti ucu vardır. Əşya ciddi korroziyaya uğramışdır.

Dəmirdən hazırlanmış silahlar xəncər, bıçaq və pazşəkili alətlərdən ibarətdir. Dəmir xəncərlər yastı və enli olub, dəstəyə keçirilən sonluğu da yastıdır. Bu tipli digər silah da iti uclu və kiçik sonluqludur. Onun sonluğu ağac dəstəyə mismarla bərkidilmişdir. Ağac hissə çürümüş və mismar silahın üzərində qalmışdır. Bıçaq tipli dəmir əşya isə demək olar ki, sağlamdır. O, az korroziyaya uğramışdır və dəstəyinə qədər müşahidə etmək mümkündür. Pazşəkili dəmir alət 1 ədəddir, iti sonluğu sivridir, işlək ucu enli və yastıdır. İstifadə məqsədi isə aydın deyildir.

Tuncdan hazırlanmış asma bəzəklər içərisində fiqurlar xüsusi yer tutur. Maral, öküz, keçi, qoyun təsvirlərindən ibarət tökmə üsulunda hazırlanmış bu fiqurlar son tunc - ilk dəmir dövrü Talış-Muğan mədəniyyəti qəbir abidələrinin başlıca tapıntılarından hesab edilir. Maral fiqurları digərlərinə nisbətən iri qabaritlidir, onların geniş şaxələnmiş buynuzları vardır. Bu fiqurların bel hissəsində asmaq üçün yer açılmışdır. Qoyun və öküz fiqurları isə nisbətən kiçik ölçülü olub çıxıntılı buynuzları təsvir edilmişdir. Onların isə bel hissəsindən qarnının altına ikitərəfli geniş dəlik açılmışdır ki, məhz bu da asılqan rolunu oynayır. Morqan bu fiqurları Coni, Tülü və Hiveridən tapdığını yazır. Müəllif qeyd

edir ki, bütün bunlara baxmayaraq, heç bir yerdə insan fiqurlarına rast gəlinməmişdir. O bildirir ki, Azərbaycanın cənub ərazisində hazırlanmış bu fiqurların tərtibatında mahir ustalıq bacarıqları əks olunmur. Lakin Dağıstan ərazisindən və Qafqaz Tiflis Muzeyində saxlanılan Kevsureti və Samtavrdan tapılan fiqurlarda hərəkətlilik və bir növ canlı təsvir müşahidə edilir [1, s. 102].

Tunc və dəmirdən üzüklər, sırğalar, bilərziklər, saç sancaqları, yaxa sancaqları, boyundan asma bəzəklər, düymələr, zınqırovlar və bu kimi əşyalar düzəldilmişdir. Morqan bütün bunları dəfn adəti baxımından çox maraqlı hesab edir və rus ermənisindəki nekropollardan bu tipli materialların az sayda aşkarlandığını yazır [1, s. 99-101]. Lakin bu tapıntılar içərisində 1 ədəd tunc üzük maraqlıdır. Tülü kəndindən tapılmış nazik, lövhəşəkilli üzüyün üzərində sanki irəliyə doğru hərəkətdə olan keçi təsvir edilmişdir. Keçinin buynuzları geriyyə çəkilmiş, çənəsinin altında qısa saqqalı təsvir olunmuşdur. Qazıma üsulunda çəkilmiş bu təsvirli bəzək əşyasını Morqan dəmir dövrünün əvvəllərinə aid etmişdir [1, s. 85].

Qızıldan bəzək əşyaları içərisində maraqlıdır disklər, asmalar da vardır. Morqan qeyd edir ki, qəbirdən tapılan skeletin yanında tunc məmulatı ilə yanaşı qızıldan olan əşyalar qadın bəzəkləri içərisində mühüm rola malik olmuşdur. Onların bir qismi disk formasında olub, nazik lövhədən çox incə üslubda hazırlanmışdır. Yanlarından deşik açılan disklərə diqqətlə baxdıqda onların zoomorf, xüsusilə də öküz sifətini xatırladığını aydın müşahidə etmək mümkündür. Digərləri müxtəlif forma və bəzək xüsusiyyətlərinə



malikdir. Morqan bu tipli qızıl bəzək nümunələrinə və onlar üzərindəki naxış elementlərinə yunan, xüsusilə də Miken, Hissarlıq mədəniyyətində rast gəldiyini söyləyir [1, s. 81].

Bəzək əşyaları içərisində əqiq, pasta və gil muncuqlar da vardır. Lakin əksəriyyəti əqiqdən hazırlanmış nümunələrdir. Əqiq muncuqlar çəlləkvari, boruşəkili, trapes formalı olmaqla kifayət qədərdir. Çəlləkvari formada kəsilməmiş əqiqlər istisna olmaqla, qalanları simmetrik qaydada hazırlanmışdır. Bir neçəsinin üstü kəsmə bəzəklərlə naxışlanmışdır. Pasta və gil muncuqlar da çəlləkvari formada olub, məhdud saydadırlar. Bir ədəd bu tipli əqiq muncuq amuletdir, bir tərəfi oval, digər tərəfi yastıdır. Ortasından sap keçirmək üçün ikitərəfli deşik açılmışdır. Morqanın tədqiq etdiyi 40 №-li sərdabə tipli daş qutu qəbirdən tapılan bu açıq-boz rəngli əqiq mineral daşının yastı üzü möhürdür. Möhürün üzərində zoomorf təsvir - “Bos Zebu” adlanan hind donqar öküzünün şəkli qazılmışdır. Morqanın fikrincə, Hindistan ərazisinə məxsus olan bu heyvan sərdabə qəbirlərin tikilişi dövründə Azərbaycanın cənubunda məlum olmuşdur [1, s. 24].

Daş və gildən əmək alətləri, məişət əşyaları da tapıntılar içərisində əhəmiyyətli yer tutur. Daşdan əmək aləti balta, pazşəkili əşya, bülöv və daş alətlərdən ibarətdir. Balta qonur rəngli, sıx tərkibli çaydaşından olub, kiçik ölçülüdür, ağaca bərkidilən hissəsi uzun, kəsər hissəsi isə yastı və enlidir. Uzunmüddətli istifadə nəticəsində hamarlanmışdır. Pazşəkili alət yastı, enlidir, işlək ucu sivridir, ortasından dairəvi dəlik açılmışdır. Sıx tərkibli, qonur rəngli çaydaşından hazırlanıb. Bülöv yastıdır, bir tərəfində dairəvi deşik açılmışdır. Hər iki işlək üzü istifadə nəticəsində hamarlanmışdır. Daş alət dairəvi formalıdır, açıq-boz rəngli, məsaməli tuf daşından hazırlanmışdır, ortasından ikitərəfli dəlik açılmışdır. Bu tipli alət Yardımlı rayonunun Alar kəndindən tapılan təsadüfi tapıntılar içərisindən məlumdur [13, s. 69]. Daşdan məişət əşyaları isə möhür və amuletlərdən ibarətdir. Bir ədəd bu tip möhür boz rəngli daşdan hazırlanıb, üstündə sap keçirmək üçün tutacağa bənzər ortası deşikli yeri vardır. Yastı üzündə qazıma üsulunda nəbati formalı naxış elementi çəkilmişdir. Daş amuletlər də kiçik ölçülü olub, yastı və hamardır. Yuxarı tərəflərində asmaq üçün deşikləri açılmışdır. Boz və qəhvəyi rəngli bu əşyalar az saydadır.

Tapıntılar içərisində 1 ədəd metal toppuz və 1 ədəd gil fiqur da yer tutur. Metal toppuz yüksək zövqlə hazırlanıb. Dairəvi formalı əşyanın üstü çox əla cilalanıb, ortasında ağaca keçirmək üçün böyük dəlik açılıb. Yanlarında 4 tərəfdə, bir-birinə simmetrik qaydada hazırlanmış çıxıntılar vardır. Bu, çox güman ki, təbiətdə 4 ünsürün: od, torpaq, su və havanın əlamətidir. Elmi ədəbiyyatdan daş toppuzların hakimiyyət simvolu olduğu məlumdur. 1 ədəd gildən öküz fiquru da maraqlıdır. Açıq-qırmızı rəngli gildən hazırlanmış fiqur ayaqları və başı çıxıntışəkildir, quyruğu yoxdur. Baş tərəfi zədələnmişdir.

Morqan qazıntılar apardığı qəbirlərin bəzisindən tapdığı skeletlərin kəllələrini də Sen Jermen Muzeyinə aparmışdır. Fotoşəkillərini çəkdiyimiz iki antropoloji nümunələr üzərində t.ü.f.d., antropoloq D.A.Kiriçenko tədqiqat işi aparmışdır. Onun fikrincə, birinci insan kəlləsi təxminən kişiyə məxsusdur, braxikrandır. Güman ki, Avropa irqinin cənub

qolunun Balkan-Qafqaz variantına aiddir və Azərbaycanın cənub regionlarında, Şimali İran ərazisində təsadüf olunur. İkinci insan kəlləsi də kişiyyə məxsusdur, Avropa irqinin cənub qoluna aid olub, Aralıq dənizi tipidir. Kəllənin üzərində aydın görünən qaşüstü qövsləri ya protomorf cəhətlərin saxlanılmasının göstəricisidir, yaxud da elə həmin kəllənin özünəməxsus xüsusiyyətidir. Göstərilən dövrə aid oxşar kəllələr Azərbaycan və İran ərazilərində tapılmışdır. Təəssüf ki, bu antropoloji nümunələrin aydın səciyyəsini vermək üçün onların üzərində kranioimetrik ölçülər aparılmamışdır.

Beləliklə, gələcəkdə Azərbaycanın cənub-şərq regionlarının tunc-erkən dəmir dövrü abidələrinin geniş tədqiqi bölgədə məskunlaşmış qədim tayfaların maddi mədəniyyəti, həyat tərzini haqqında kifayət qədər zəngin məlumat verəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Morgan J. de. Mission scientifique en Perse. Tome quatrieme. Recherches archeologiques. Premiere partie, 125 page. Chapitre II, page 14-125. Paris: Ernest leroux editeur 1896.
2. Rəhimova M., Ələkbərov A., Kazanova M., Lorre K. Azərbaycan-Fransa arxeoloji ekspedisiyasının Lerik rayonunda apardığı çöl-tədqiqat işləri haqqında // Azərbaycanca arxeoloji tədqiqatlar - 2012. Bakı: 2013, s. 352-357.
3. Nəcəfov Ş.N. Skeletsiz qəbirlər və kenotaflar (Azərbaycanın qədim sakinlərinin e.ə. IV-I minilliklərə aid dəfn adətləri əsasında) // "Dövlət və Din" ictimai fikir toplusu, yanvar-fevral 2012. Bakı: 2012, s. 82-93.
4. Khalatbari M.R. A report in Occasion of the Second Congress for Talish // Culture and civilization. Gilan: 2007, 60 page.
5. Müseyibli N.Ə. Zəyəmçay nekropolunun qəbir tipləri // Azərbaycan arxeologiyası. Bakı: 2009, Buraxılış 12, № 2, s. 37-57.
6. Ağalarzadə A.M. Fransada Azərbaycan izləri // "Geostrategiya" aylıq ictimai-siyasi, elmi-populyar jurnal, № 06 (18) noyabr-dekabr 2013.
7. Гошгарлы Г.О. Античная и раннесредневековая торевтика из Азербайджана. Баку: Элм, 1985.
8. Kərimov S.K. Lerik rayonunun arxeoloji abidələri. Bakı: Araz, 2006, 164 s.
9. Махмудов Ф.Р. Культура юго-восточного Азербайджана в эпоху бронзы и раннего железа. Баку: Nafta-press, 2008, 216 ст.
10. Müseyibli N.Ə. 2010-cu ildə aparılmış arxeoloji kəşfiyyat işləri və bəzi təsadüfi tapıntılar haqqında // Azərbaycanca arxeoloji tədqiqatlar – 2010. Bakı: 2011.
11. Nəcəfov Ş.N. Qazqulu nekropolundan aşkar edilən skif tipli ox ucluqları // AMEA-nın Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası. Bakı: 2010, №1-2, s. 193-197.
12. Göyüşova T.N. Azərbaycanın tunc kəmərləri (son tunc-ilk dəmir dövrü) // Tarix elmləri üzrə fəlsəfə doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı: 2010, 21 s.
13. Ağalarzadə A.M. Azərbaycanın cənub-şərq bölgəsinin son tunc-dəmir dövrü daş qutu və kurqan qəbirləri (Lerik və Yardımlı rayonunun materialları əsasında)// "Dövlət və Din" ictimai fikir toplusu, № 7 (36) iyul 2015, s. 68-71.

Анар Агаларзаде

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ И ОБРЯДЫ ПЕРИОДА ПОЗДНЕЙ БРОНЗЫ-РАННЕГО ЖЕЛЕЗА ЛЕРИКСКОГО РАЙОНА

(этно-археологическое исследование на основе раскопок французского археолога Жак де Моргана)

РЕЗЮМЕ

В статье повествуется о Талыш-Муганской культуре, отражающей уровень развития общества в эпоху поздней бронзы-раннего железа Южного Кавказа. Памятники этой культуры четко указывают на направление развития главных отраслей хозяйства II-I тыс. до н.э. Предоставляя общую информацию о найденных на юго-востоке Азербайджана керамике, металлических изделиях, оружиях, автор приходит к выводу, что комплексные исследования памятников периода бронзы-раннего железа в этом регионе в будущем предоставят богатую информацию об образе жизни и о материальной культуре живших здесь древних племен.

Anar Aghalarzade

GRAVE MONUMENTS AND FUNERAL CEREMONIES OF LATE BRONZE AND EARLY IRON AGES IN LERİK DISTRICT

(The ethno-archaeological research based on the excavations of French archaeologist Jacques de Morgan)

SUMMARY

The paper tells about the Talysh-Mughanculture, reflecting the level of development of society in the South Caucasus during the late Bronze and Early Iron Ages. These monuments clearly indicate the development trends of main sectors of the economy in the 2nd -1st millennium BC.

Providing general information about the ceramics, metal wares, weapons, found in the southeast Azerbaijan, the author concludes that a comprehensive research of monuments during the Bronze-Early Iron Ages in this region will provide a rich information about the lifestyle and material culture of the ancient tribes settled here .

MÜƏLLİFLƏRİN NƏZƏRİNƏ

1. Jurnalda digər nəşrlərə təqdim edilməmiş yeni tədqiqatların nəticələri olan yığcam və mükəmməl redaktə olunmuş elmi məqalələr dərc edilir.

2. Məqalənin mətni jurnalın redaksiyasına A4 formatda, “14” ölçülü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə ilə, 1,5 intervalla, Azərbaycan və rus dilində Times New Roman şriftində 1 nüsxədə çap edilərək elektron variantda jurnalın məsul katibinə təqdim edilir.

3. Məqalədə müəllifin işlədiyi müəssisə və həmin müəssisənin ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

4. Elmi məqalənin sonunda elm sahəsinin və məqalənin xarakterinə uyğun olaraq müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti, s. aydın şəkildə verilməlidir.

5. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinədiyi ardıcılıqla nömrələnməli və [1] və ya [1, s.119] kimi işarələnməlidir. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad edilərsə, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.

6. Ədəbiyyat siyahısında verilən hər bir istinad haqqında məlumat tam və dəqiq olmalıdır. İstinad olunan mənbənin biblioqrafik təsviri onun növündən (monoqrafiya, dərslik, elmi məqalə və s.) asılı olaraq verilməlidir. Eyni məqalələrə, simpozium, konfrans və digər nüfuzlu elmi tədbirlərin tezislərinə istinad edərkən məqalənin, məruzənin və ya tezisnin adı göstərilməlidir. İstinad olunan mənbənin biblioqrafik təsviri verilərkən Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının “Dissertasiyaların tərtibi qaydaları” barədə qüvvədə olan təlimatının “İstifadə edilmiş ədəbiyyat” bölməsinin 10.2-10.4.6 tələbləri əsas götürülməlidir.

7. Məqalənin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrinə üstünlük verilməlidir.

8. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasə verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 8-10 səhifə, xülasələrin isə 5-8 sətir olması tövsiyə edilir.

9. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin və ya müəlliflərin gəldiyi elmi nəticə, işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə öz əksini tapmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin adı, müəllif və ya müəlliflərin tam adı göstərilməlidir.

10. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə (məqalənin və xülasələrin yazıldığı dillərdə) verilməlidir.

11. Məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların doğruluğuna və digər məlumatlara görə müəllif cavabdehlik daşıyır.

12. Dini mövzuda yazılmış elmi-kütləvi məqalələrin nəşrə hazırlanmasına aid beynəlxalq təcrübəyə əsaslanaraq müqəddəs və görkəmli din xadimlərinin adı çəkilərkən xüsusi kitab formasından istifadə olunması məqsəduyğun hesab edilir.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. В журнале издаются безукоризненно отредактированные, краткие научные статьи, которые являются результатом новейших исследований, не предоставленных другим изданиям.

2. Текст статьи предоставляется ответственному секретарю журнала в электронном варианте, напечатанном в 1 экземпляре, шрифтом Times New Roman на азербайджанском и русском языках, в формате А4, с “14” размером букв, в интервале 1,5, на расстоянии от полей страницы сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см.

3. В статье должно быть указано учреждение, где работает автор, адрес данного учреждения и электронная почта автора.

4. В заключение статьи в ясной форме необходимо показать соответствующий характеру статьи научный результат, к которому пришёл автор, научное новаторство работы, практическую значимость и прочее.

5. Научная ссылка в связи с темой обязательна. Список литературы, данный в конце статьи должен быть пронумерован по порядку встречаемых в статье ссылаемых литератур и обозначен как {1} или {1, стр.119}. Если в статье будет ссылка на одинаковую литературу, тогда данная литература должна быть помечена прежним номером.

6. Информация о каждой ссылке в списке литератур должна быть полной и точной. Библиографическое описание ссылаемого источника зависит от её типа (монография, учебник, научная статья и т.д.). При ссылке на одинаковые статьи, симпозиумы, конференции и тезисы прочих влиятельных научных мероприятий должно быть указано название доклада или же тезиса. При библиографическом описании ссылаемого источника необходимо основываться на требования имеющей силу инструкции о “Порядке оформления диссертаций” Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики пункта 10.2-10.4.6 части “Использованная литература”.

7. В списке литературы, данной в конце статьи нужно отдать предпочтение научным статьям, монографиям и прочим надёжным источникам последних 5-10 лет.

8. Должно быть дано резюме на языке статьи и ещё 2 языках дополнительно. Рекомендуются, чтобы объём статьи был в пределах 8-10 страниц, а резюме 5-8 строк.

9. Резюме статьи на разных языках должно быть идентичным и соответствовать содержанию статьи. Научный результат, к которому пришёл автор или авторы, новаторство научной работы, практическая значимость и прочее должны быть в краткой форме отображены в резюме. Резюме должно быть серьёзно отредактировано с научной и грамматической точки зрения. В каждом резюме нужно в полном виде указать название статьи, имя автора или же авторов.

10. В каждой статье следует указать индексы UOT или коды типа PACS и ключевые слова. Ключевые слова должны быть даны на трёх языках (на языках статьи и резюме).

11. Автор несёт ответственность за качество статьи, достоверность указанных фактов и прочих сведений.

12. При упоминании имён святых и видных религиозных деятелей считается целесообразным использовать особую форму обращения, основываясь на международную практику относительно подготовки к печати научно-популярных статей, написанных на религиозную тему.

