

İSLAM HÜQUQU FƏLSƏFƏSİ

ŞƏRİƏTİN MƏQSƏDLƏRİ



CASİR ÖVDƏ

İSLAM HÜQUQU FƏLSƏFƏSİ

Şəriətin məqsədləri

Casir Övdə



Beynəlxalq İslam Fikri İnstitutu



İDRAK

“İdrak” İctimai Birliyi

Bakı - 2021

İslam hüququ fəlsəfəsi: Şəriətin məqsədləri (Azəri)

Casir Övdə

© "İdrak" İctimai Birliyi
və Beynəlxalq İslam Fikri İnstitutu
1442 (hicri) / 2021 (miladi)
Paperback ISBN: 978-9952-459-96-2

Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (Azəri)

Jasser Auda

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1428AH / 2007CE
ISBN 978-1-56564-424-3 *paperback*
ISBN 978-1-56564-425-0 *hardback*
IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

Tərcüməçi: Mübariz Camalov
Redaktor: Ülvi Babasoy
Bədii və texniki tərtibat: Həsən Həsənov
"İdrak" İctimai Birliyi
Azərbaycan, Bakı ş., Mirəli Seyidov 3138,
korpus D, 1-ci mərtəbə
idrak.org.az

Kitab Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin
icazəsi ilə nəşr olunur (DK-59/Q, 2 fevral 2021-ci il)

Bütün hüquqlar qorunur.

MÜNDƏRİCAT

Giriş	5
1. ÜMUMİ BAXIŞ	13
1.1 Məqasiduş-şəriə fikrinin ilk dövrü.	14
1.2 Məqasid inkişaf etmiş nəzəriyyə kimi (V-VIII əsrlər).	28
1.3 Müasir məqasid terminləri	34
2. SİSTEMLƏR: ANALİZ METODU VƏ FƏLSƏFƏSİ:	40
2.1 Sistemlər və sistem fəlsəfəsi	40
2.2 Sistem analiz yanaşması.	45
3. İSLAM HÜQUQU.	75
3.1 İslam hüququ nədir?	75
3.2 İslam hüququ məktəbləri	80
4. KLASSİK İSLAM HÜQUQU NƏZƏRİYYƏLƏRİ	96
4.1. Əsas mənbələr	96
4.2 Nəss əsaslı dil dəlilləri.	108
4.3 Nəss əsaslı əqli dəlillər	127
4.4 Hökmlər.	158
5. MÜASİR İSLAM HÜQUQU NƏZƏRİYYƏLƏRİ	164
5.1 Müasir təsnifatlar və etiketlər	164

5.2 Bir təsnifat təklifi	174
5.3 Ənənəçilik	181
5.4 İslam modernizmi	190
5.5 Postmodernist yanaşmalar	205
6. İSLAM HÜQUQU NƏZƏRİYYƏLƏRİNƏ SİSTEM YANAŞMASI.	220
6.1. Bütün idrakların doğrulanmasına doğru	220
6.2 Bütövlüyə doğru	225
6.3. Açıqlıq və özünü yeniləməyə doğru	230
6.4. Çoxölçülülüyə doğru	244
6.5 Məqsədliliyə doğru	262
7. NƏTİCƏLƏR	283
8. ƏDƏBİYYAT SİYAHISI.	296

GİRİŞ

“İslam hüququ” naminə?

Bu sətirləri Londondakı ofisimdə yazıram. İliq iyul havası və mavi səma insanın yaşamaq istəyini artırır. Təəssüf ki, günə xoşagəlməz bir xəbərlə başlayıram. Çünki ölkə üzrə fəvqəladə vəziyyət elan olunur. Təhlükəsizlik orqanları yeni bir “terror” aktının ola biləcəyi haqda xəbər yayır. Bütün London əhalisi kimi mən də həyəcanlı halda ətrafa boylanır və “şübhəli adam” axtarıram.

Londonda baş verənlər məni ikiqat kədərləndirir. Bu cinayət hadisəsi olduqca vəhimalidir. Çünki “terror aktları”nı törədənlər bunu “İslam hüququ naminə” edirlər. Əsəbiləşirəm. Sarsılıram. “İslam hüququ?” Hansı “İslam hüququ?” “İslam hüququ” günahsız insanları öldürməyi qəbul edirmi? İslamın yüksək dəyərləri ilə heç bir şəkildə uzlaşmayan bu mənzərə qarşısında hayqırıram: Hər bir müsəlmanın bilməli olduğu və “İslam hüququ”nun əsası sayılan “hikmət və insanların rifahı harada qaldı?”

İbn Qayyim (v. 1347) “İslam hüququ” ifadəsinin yerinə “şəriət” kəlməsini işlətməmişdir. Bu məqamı daha sonra geniş şəkildə izah edəcəyəm. Şəriət hikmətə əsaslanır və insanın həm dünya, həm də axirət səadətini hədəf götürür. İslam hüququ ədalət, mərhəmət, hikmət və yaxşılıq deməkdir. Buna görə də ədalətin yerinə zülmü, mərhəmətin yerinə amansızlığı, yaxşılığın yerinə pisliliyi, hikmətin yerinə cəfəngiyatı qoyan bir hökm şəriətə aid deyildir.¹

¹İbn Qayyim, İlamul-Müvəqqin, c. 3, s. 3.

“İslam hüququ” nun ərazi arealı

İslam dünya əhalisinin təxminən dördüdə birinin dinidir.² Müsəlmanların əksəriyyəti şimali Afrikadan cənub-şərqi Asiyaya qədər uzanan ərazidə, ikinci və ya üçüncü azlıq qrup olaraq da Avropa və Amerikada yaşayırlar.³ İslam ərəb, türk, hindli, pakistanlı, afrikalı və asiyalı kimi hər irq və bölgədən insanları əhatə edir. Müsəlmanlar VII əsrdə Məkkədə kiçik bir icma idilər. Lakin elə bir vüsətlə böyüdülər ki, əsrin sonunda həm Roma, həm də Sasani imperiyalarından daha böyük bir “İslam dövləti” qurdular. Daha sonra əsrlərcə üstün olan bir mədəniyyətə sahib oldular.

BMTİP-nin ən son illik hesabatı hazırda əhalisinin çoxu müsəlman olan ölkələrin “İnsan İnkişafı İndeksi”nin aşağı səviyyədə olduğunu göstərir.⁴ Bu indeks savadlılıq, təhsil, siyasi və iqtisadi həyatda fəal iştirak, qadınların ictimai həyatdakı yerinin gücləndirilməsi və həyat standartının yüksəldilməsi kimi müxtəlif faktorlara görə hazırlanır. Milli gəlir baxımından siyahının yuxarı sıralarında olan ərəb ölkələri ədalət, qadınların ictimai həyatdakı rolunun gücləndirilməsi, siyasətdə fəal iştirak və bərabər hüquqluluq baxımından ən aşağı cərgələrdədir. BMT-nin bu hesabatları əhalisinin əksəriyyəti müsəlman olan ölkələrdə insan hüquqlarının müxtəlif formalarda pozulması və degenerasiya ilə yanaşı, müsəlmanların azlıqda olduğu ölkələrdə də birgə yaşayış və vətəndaşlıq problemlərinə

² MKI (CIA), The World Facebook, <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook>.

³ John L. Esposito, ed. The Oxford History of Islam (Oxford, University Press, 1999), p. 690.

⁴ Birləşmiş Millətlər Təşkilatının İnkişaf Proqramı (BMTİP), İllik Hesabat (2005, yanvar 2006). <http://www.undp.org/annualreports>.

işarə edir. Qısacası, müsəlman cəmiyyətləri insan inkişafı problemi ilə qarşı-qarşıyadır.

“İslam hüququ” adil, məhsuldar, müasir və humanist dəyərləri ifadə edir. Buna görə də “İslam hüququ” dinc, aydın, dostyana və töhfə verən bir cəmiyyət üçün təkanverici gücdür. Ancaq müxtəlif ölkələrə səyahətlərim əsnasında müsəlman cəmiyyətlərində müəyyən kəsir və qüsurlara şahid oldum. Belə bir sual yaranır: “İslam hüququ” bu problemin həllində harada və necə rol oynaya bilər?

Bu kitab sualın ikinci qisminə cavab verməyə çalışır və inanıram ki, sualın birinci hissəsi də cavabsız qalmayacaqdır. Başqa sözlə desək, “İslam hüququ”nun müsəlmanların həyatında real dəyişiklik yaratma gücü meydana çıxdıqda müsəlmanlar onun dəyərini dərk edəcək və bu mənəvi universumla bütöv bir əlaqə yaradacaqlar. Şübhəsiz ki, “İslam hüququ” da gec-tez öz təsirini göstərəcəkdir.

Problem “İslam hüququ” ilə bağlıdır mı?

İndiyə qədər “İslam hüququ” ifadəsini dırnaq arasında yazdım, çünki bu söz birləşməsi ilə nəyi nəzərdə tutduğumu açıqlamaq istədim. Bu açıqlama həm İslam hüququ ilə bağlı yanlış anlamaları müəyyənləşdirmək, həm də tədqiqatdakı tənqidlər üçün əhəmiyyət kəsb edir.

Bu kitabda fiqh, şəriət, fitva, məzhəb, ictihad, qanun, ürf terminləri və bu sözlər arasındakı mürəkkəb əlaqələrin təfsilatlı tədqiqinə yer veriləcək. Ancaq hələlik yuxarıdakı suala cavab vermək üçün İslam hüququ termininin üç fərqli mənasını bir-birindən ayırmaq istəyirəm.

1. Şəriət. Həzrət Məhəmmədin (s.ə.s.) Allahdan alıb həyatının ümdə vəzifəsi qəbul etdiyi vəhy, yəni Quran və sünnə.

2. Fiqh. Keçən on dörd əsr boyunca şəriətin həyata tətbiq olunması ilə bağlı fərqli məzhəblərə mənsub fiqhi görüşlərdən meydana gələn böyük külliyyat.

3. Fitva. Şəriət və ya fiqhın müsəlmanların gündəlik həyatlarına tətbiq olunması.

Bu kitabın vəzifəsi bu və bununla bağlı məsələləri təfəssilatlı şəkildə təhlil etməkdir. Ancaq yuxarıdakı sualı (Problem “İslam hüququ” ilə bağlıdır mı?) anlaşılan bir üslubla belə ifadə etmək olar:

1. Əgər İslam hüququ dedikdə şəriət, yəni həzrət Məhəmmədə nazil olan və onun öz həyatında tətbiq etdiyi, səhabələrinə, bəşəriyyətə öyrətmək üçün uzun təlim prosesinə girdiyi vəhyi nəzərdə tutursunuzsa, cavabımız “Xeyr! İslam hüququ ilə bağlı heç bir problem yoxdur” olacaq. İbn Qayyim qeyd etdiyi kimi, İslam hüququ ədalət, mərhəmət, hikmət və yaxşılıq mənasına gəlir.

2. İslam hüququ dedikdə məzhəblərin zəngin irsini, yəni fiqhi nəzərdə tutursunuzsa, cavabımız yenə “Xeyr!” olacaq. Ümumiyyətlə, alimlərin öz mühit və dövrlərindəki fiqhi mühakimələrində hər hansı bir yanlış yoxdur. Bəzi alimlərin xətalı olduqları, yaxud müəyyən məsələlərdə ixtilafli mövqə tutduqları doğrudur. Bu hal hüquqi hökmələrin təbiətindən irəli gəlir. Hər bir dövrdə alimlərin vəzifəsi bir-birilərinin xətalərini düzəltmək və davam edən mübahisələrə qoşulmaqdır.

3. Ancaq İslam hüququ dedikdə fitvanı nəzərdə tutursunuzsa, cavabımız fitvanın necə verildiyinə bağlıdır. Bəzi fitvalar İslamın və onun mənəvi dəyərlərinin təzahürüdür. Bəziləri isə tamamilə yanlış və qeyri-islamidir. Əgər fitva klassik İslam hüququ kitabından olduğu kimi götürülmüşsə, problemlə olacaq. Çünki bu fitva müxtəlif və fərqli bir mühitə aid ola bilər. Fitva ayrışdırıcılıq yaradan, zərər verən əxlaqsız bir davranış və zülmə imkan verirsə, izahı nə olursa olsun, yanlışdır və islami deyildir. Fitva

səhih mənbələrə əsaslanaraq verilmişsə və insanların rifahını, İslam hüququnun əsas dəyərlərini və məqsədlərini (məqasiduş-şəriə) özündə daşıyarsa, doğru və səhihdir.

Yuxarıda qeyd etdiyim fikirlər bu tədqiqat işinin əsas müddəalarıdır. Ancaq yuxarıda qeyd olunan müddəalar və müzakirə olunan terminlər təfsilatlı şəkildə araşdırılmalıdır. Buna görə də həmin elm sahələrinin sərhədlərini və tədqiqat hədəfinin xülasəsini təqdim etmək istəyirəm.

Elm sahələrinin sərhədləri

İnsanın biliyini “elm sahələri” şəklində təsnif etmək nizamsızlığı azaldır. Beləliklə, terminlər bir-birinə uyğun sahələrdə qruplaşdırılır.⁵ Bu sahələr bilik əldə etmək istəyənlərin müəyyən elm sahələrində ixtisaslaşmalarına şərait yaradır. Alimlər tədqiqatlarına aid elm sahəsini müəyyənləşdirmək və suallarına cavab tapmaq üçün o elm sahəsinin mütəxəssislərinə müraciət edirlər. Ancaq elm sahələrinin təsnif edilməsi tədqiqatçıların “fərqli” sahələrə aid olan terminlərdən istifadə etmələrinə mane olmamalıdır. Akademik məhsuldarlığın qarşısını almaq və yeni fikirlərə nəzarət etmək üçün elmi istinad mənbələrini məhdudlaşdırmaq olmaz. Buna görə də İslam hüquq, fəlsəfə və metodologiyası, yəni islami elmlərdəki çoxsahəli yanaşma da tədqiqata cəlb edilmişdir.

Bu tədqiqat işi İslam hüququ elmi daxilində “İslam hüququnun əsasları” (fiqh üsulu) ilə əlaqəlidir və fiqh, hədis, təfsir elmləri ilə əlaqəli mövzuları da əhatə edir. Məsələn, əsas nəzəriyyələrin praktikada təsirini göstərmək üçün fiqhi hökmlər və hüququn əsasları ilə əlaqələrinə görə isə hədis və təfsir elmlərindən alınan əsas qaydalar (qəvaid) müzakirə olunur. İslam hüququnun məqsədləri

⁵ Stephen Reed, *Cognition, Theory and Applications*, 3d ed., (US, Brooks/Cole, 1996), p. 220.

(məqasid) XX əsrin bəzi islahatçıları tərəfindən müstəqil bir elm sahəsi kimi təklif olunmuşdur.⁶ Ancaq məqasid ənənəvi olaraq fiqh üsulu daxilində məsalih-i-mürsələ ya da münasəbəti-qiyas kateqoriyası altında ikinci dərəcəli bir mövzu kimi tədqiq olunmuşdur. Məqasidin fiqh üsulu üçün “əsas metodologiya” olduğu haqda fikirlər də vardır.⁷

Tədqiqat işində məntiq, hüquq fəlsəfəsi və postmodern nəzəriyyə də araşdırılmışdır. Məntiq və İslam hüququ hüquqi mühakimənin mərkəzində yer alır. Hicri V-VIII əsrlərdə yaşamış, yunan fəlsəfəsini, məntiqini təsdiqləyən və ya tənqid edən fəqihlər və onların mühakimə metodları bu kitab üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Müasir məntiq də olduqca əhəmiyyətlidir, çünki fiqh üsulunun məntiqini tənqid edərkən modern məntiqin ənənəvi məntiqdən fərqlənən cəhətlərindən istifadə edəcəyik. Müasir hüquq fəlsəfəsi, onun terminologiya və metodologiyası da araşdırılacaq. Postmodernizm isə hüquq və İslam hüququna dair güclü, müasir tənqidlərə ilham verən və “modernizmi inkar edən”, yəni inkarı inkar kontekstində yaranan cərəyandır. Bütün dünyada postmodernizm bir cərəyan kimi arxitektura, ədəbiyyat, politologiya, teologiya, incəsənət və başqa sahələrdə təzahür etmişdir. Lakin postmodernizm daha çox bir dünyagörüşü, vəziyyət və əhvali-ruhiyyədir. Bu kitabda postmodern görüşlər də təhlil və tənqid ediləcək.

“Sistemlər” bir neçə köməkçi elm sahəsini əhatə edən müstəqil bir elmdir. Tədqiqat işində köməkçi elm sahələrindən sistem nəzəriyyəsi və sisteməlik analiz də mühüm yer tutur. Sistem nəzəriyyəsi antimodernist yanaşmadır.

⁶ Tahir ibn Aşur, Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 2.

⁷ Bu, İslam hüququnun məqsədləri və müsəlman cəmiyyətlərdə həyata keçirilməsinin yolları mövzusunda konfransda bir mövzu idi (Malayziya Beynəlxalq İslam Universiteti, Malayziya, avqust, 2006).

Bu kitabda sistem nəzəriyyəindən götürülən bütünlük, çoxölçülülük və məqsədlilik kimi terminlər analiz metodu inkişaf etdirmək üçün istifadə olunacaq. İdrak elminə aid təsnifat və hüququn “koqnitiv təbiəti” kimi terminlər də əhəmiyyətlidir. İslam hüququ nəzəriyyəində “ürf” anlayışını inkişaf etdirmək üçün “koqnitiv mədəniyyət” termininə müraciət etmək vacibdir.

İslam hüququnun digər elm sahələri ilə əlaqəsi xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Əks halda İslam hüququnun üsul nəzəriyyəsi tədqiqatı klassik mənbələr və kitabların sərəhədləri daxilində qalacaq və İslam hüququ da nəzəri və praktik nəticələri etibarilə əsrin gerisində qalmağa davam edəcək. İslam hüququnun üsullarına çoxsahəli yanaşma ehtiyacı bu kitabda irəli sürülən müddəalardan biridir.

Xülasə

Bu kitab İslam hüququ sahəsində multidisiplinar bir araşdırma təqdim edir. İslam hüququnun hazırkı tətbiqləri (daha doğrusu yanlış tətbiqləri) əxlaqi deyil, formal, çoxölçülü deyil, təkölçülü, yenidən qurucu, dekonstruktiv, məqsədli deyil, kazuistikdir. Bütövlükdə İslam hüququnun əsas prinsipləri və məqsədləri nəzərə alınmış və tətbiq olunmuşdur. Bundan əlavə, həddindən artıq “əqli” (yaxud qeyri-əqli) və “yanılması mümkün olmayanların uzlaşması” (yaxud mətnlərin tarixiliyi) iddiaları məənviyatsızlığa, tolerantlığa, zorakılığa əsaslanan ideologiyalara, azadlıqların təzyiqə məruz qalmasına və avtoritar rejimlərə imkan verir.

Bu tədqiqat metodu, analiz və nəzəriyyə olmaqla üç qismə ayrılır:

1. Bu tədqiqatdakı metod iki nəzəriyyəyə əsaslanır. Birincisi, İslam hüququnun məqsədləri nəzəriyyəsi, yəni məqsəduş-şəriə (1-ci fəsil), ikincisi, sistem nəzəriyyəsi (2-

ci fəsil). Birinci fəsildə yenilənmə və inkişaf əlaqəli yeni anlayışlar gətirən məqsəd nəzəriyyələri araşdırılır. Məqsəd İslam hüququndakı klassik və mövcud fiqh nəzəriyyələrini qiymətləndirmək üçün əsas metod və fəlsəfə kimi təklif olunur. İkinci fəsildə isə sistem nəzəriyyəsindən istifadə olunaraq idrak, bütünlük, açıqlıq, iyerarxiya, çoxölçülülük və məqsədliliyə əsaslanan yeni bir analiz metodu izah olunur. Sistemlər elm sahəsinin ən əsas xüsusiyyəti məqsədlilikdir.

2. Tədqiqatın bu hissəsində İslam hüququnun tərfi verilir (3-cü fəsil), İslam hüququnun nəzəriyyə və məktəbləri təhlil olunur (3 və 4-cü fəsillər). Klassik metodlar və müasir cərəyanlar yenidən təsnif edilir (4 və 5-ci fəsillər). Təhlil olunan İslam hüququ nəzəriyyələrini inkişaf etdirmək məqsədilə iki metod yanaşması bir metod yanaşmasında birləşdirilir (6-cı fəsil). Çünki İslam hüququ bir "sistem" olaraq təqdim olunur və bu sistemin məqsədlilik xüsusiyyəti məqsəduş-şəriə ilə əlaqəlidir.

3. Tədqiqatda müxtəlif nəzəri yeniliklər təklif olunur (6 və 7-ci fəsillər). Məsələn, mətnin dəlil və məqsədini əsaslandırmaq, dəlilləri müxtəlif cəhətləri ilə təhlil etmək və hədis rəvayətlərini risalətin məqsədlərini nəzərə alaraq anlamaq kimi.

Bu kitabın xülasəsi belədir: Bütün ictihad metodlarının işləkliyi məqsəduş-şəriənin tətbiq olunma dərəcəsinə bağlıdır. Praktiki nəticə isə ədalət, əxlaq davranış, yaxşılıq, birgə yaşama, insanın təkamülü kimi müstəqil "məqsəd" olan islami hökmlərdir.

Casir Övdə
London, Böyük Britaniya
İyul 2007

1. ÜMUMİ BAXIŞ

Zəkat vermək nə üçün İslamın əsaslarından biridir? Ramazan ayında oruc tutmağın maddi və mənəvi faydası nədir? Niyə spirtli içki içmək böyük günah hesab olunur? Müasir insan hüquqları ilə İslam hüququ arasındakı əlaqə nədir? İslam hüququ “inkişaf” və “mədəniyyət”ə necə töhfə verə bilər?

Məqadiuş-şəriə İslam hüququ ilə bağlı buna bənzər sualları cavablandırır. Məqasid hökmlərinin arxasındakı hikməti əhatə edir. Zəkatın “ictimai rifahı gücləndirməsi” və orucun “təqvanı artırma”sı buna misal ola bilər. Məqasid yaxşı və gözəl hədəflərdir. Məsələn, spirtli içki və narkotik maddələrin qəti qadağan olunması “insanların ağıl və ruh sağlamlığının qorunması” məqsədi kimi izah olunur. Məqasid ilahi qayə və əxlaqa istinad edir. Ədalət, izzət, azad iradə, xeyirxahlıq və əməkdaşlıq kimi dəyərləri ifadə edir. Yəni bunlar İslam hüququ ilə insan hüquqları, inkişaf, mədənilik arasındakı əlaqəni təmsil edirlər. Bu fəsil “məqasiduş-şəriə”nin nə olduğunu və İslam hüququnun “müasirləşdirilməsi”ndə necə rol oynayacağını izah edir. Burada məqasidin klassik və müasir tərifləri və təsnifləri araşdırılır, səhabələr dövrü, quruculuq dövründəki fiqhi məzhəblər, hicri V-VIII əsrlər arasındakı dövr başda olmaqla üç tarixi mərhələ təhlil olunur. Sonda isə məqasid terminologiyasında son dövrün yenilikləri tədqiq edilir, bu terminlərin bəzilərinin mənası və əhəmiyyəti izah olunur. Məqasiduş-şəriə bu kitabın əsas mövzudur. Buna görə də bu kitabdakı nəzəriyyə və metodlar İslam hüququnun məqsədlərinə uyğun olub-olmadığına görə təhlil edilir və qiymətləndirilir.

1.1 Məqasiduş-şəriə fikrinin ilk dövrü

Məqasid nədir?

Cəmi məqasid olan “məqsəd” termini qayə, prinsip, niyyət, hədəf mənalarına gəlir.⁸ Termin yunan dilində “telos”⁹, fransız dilində “finalite”, alman dilində isə “zweck”dir. İslam hüququnun məqasidi islami hökmlərin arxasındakı qayələrdir.¹⁰ Bəzi İslam hüququ alimlərinə görə, “ictimai mənafe”nin (məsalih, məsləhətlər) başqa bir ifadəsidir. Məsələn, bu gün bizə məlum olan məqasid nəzəriyyəsinin ilk dövr alimlərdən biri olan Əbdülməlik Cüveyni (ö. 1085) məqasid və ictimai mənafe (məsalih-ammə) terminlərini eyni mənada işlətməmişdir.¹¹ Əbu Hamid Əl-Qəzzali (ö. 1111) məqasidi təsnif etmiş və “məsalih-mürsələ” başlığı altında ümumiləşdirmişdir.¹² Fəxrəddin Razi (ö. 1209) və Amidi (ö. 1234) Qəzzalinin yolunu davam etdirmişdir.¹³ Nəcməddin Tufi (ö. 1316) məsləhət mövzusunda toxunmuşdur. O, məsləhəti “Şərinin məqsədi-ni ifadə edən anlayış” şəklində təsvir etmişdir.¹⁴ Qərafi (ö. 1285) məsləhət və məqasidi belə ifadə edir: “Məqsəd bir məsləhətin həyata keçirilməsinə və ya pis əməldən (məf-sədət) çəkinməyə səbəb olmur, məqbul deyil”.¹⁵

⁸ Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari`ah*, p. 2.

⁹ Rudolf von Jhering, *Law as Means to an End*, p. 35.

¹⁰ İbn Aşur, *Məqasiduş-Şəriət-İslamiyyə*, s. 183.

¹¹ Əbdülməlik Cüveyni, *Qiyasul-Üməm fi-Ltiyasiz-Züləm*, s. 253.

¹² Qəzzali, *Müstəsfa*, c. 1, s. 172.

¹³ Razi, *Əl-Məhsul fi Üsulil-Fiqh*, c. 5, s. 222, Amidi, *Əl-İhkam*, c. 4, s. 286.

¹⁴ Nəcməddin Tufi, *ət-Təyin fi Şərhil-Ərbəin*, s. 239.

¹⁵ Şəhabəddin Qərafi, *Zahirə*, c. 5, s. 478.

Məqasidin cəhətləri

İslam hüququnun məqsəd və ya müxtəlif cəhətlərə görə təsnifatı:

- a. Zərurət dərəcələri (Bu təsnif klassikdir).
- b. Məqsədə çatmağı hədəfləyən hökmlərin sahəsi.
- c. Məqsədlərin əhatə etdiyi fərdlərin sayı.
- d. Məqsədlərin ümumbəşərlik dərəcəsi.

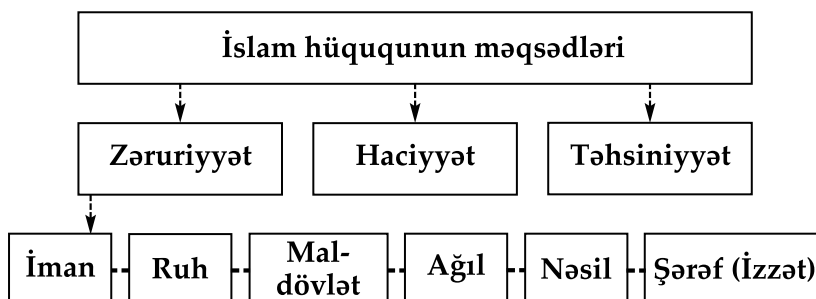
Klassik təsnifdə məqsəd zəruriyyət (zərurətlər), həcyyət (ehtiyaclar) və təhsiniyyət (gözəlliklər) olmaqla üç səviyyədə dərəcələndirilmişdir. Zəruriyyət “imanı, ruhu, mal-dövləti, ağılı və nəslini qoruyan” hökmlərdir.¹⁶ Üsul alimləri yuxarıdakı qeyd olunan məşhur zərurətlərə “namus və şərəfin qorunması”nı da əlavə etmişlər.¹⁷ Bu zərurətlər insan həyatı üçün əsas şərtlərdir. “Vəhy olunmuş bütün hökmlərin arxasındakı məqsəd” hamı tərəfindən qəbul edilir.¹⁸ Həcyyət insan həyatı üçün daha zəruridir. Təhsiniyyət isə həyatı gözəlləşdirən qayələrdir.¹⁹ Aşağıdakı cədvəldə zərurət dərəcələrinin sırası göstərilir. Hər səviyyə özündən aşağıdakına xidmət edir və onu qoruyur.

¹⁶ Qəzzali, Müstəsfa, c1, s. 172, İbn Ərəbi, Əl-Məhsul fi Üsulil-Fiqh, c.5, s. 222, Amidi, İhkam, c. 4, s. 287.

¹⁷ Qəzzali, Müstəsfa, c1, s. 172, Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 3, s. 47.

¹⁸ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 3, s. 5.

¹⁹ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 3, s. 17.



Şəkil 1.1 İslam hüququnda məqsədlər qrafiki

Ehtiyaclar səviyyəsi zərurətlər üçün “qoruyucu zireh” vəzifəsi daşıyır²⁰. Buna görə də bəzi alimlər zərurətləri qatı şəkildə dərəcələndirməyə deyil, “üst-üstə dairələr” kimi düşünməyə üstünlük vermişlər.²¹

Zərurət dərəcələri XX əsrdə Abraham Maslovun insanın “ilahi” olmayan hədəfləri və ya əsas qayələri ilə bağlı dediyi “ehtiyacların dərəcələndirməsi”nə bənzəyir.²² Maslova görə, insanın ehtiyacları fiziki tələblər və təhlükəsizlik, sevgi, hörmət və “özünü inkişaf etdirmə”nin daxil olduğu geniş bir anlayışdır. Maslov 1943-cü ildə bu ehtiyaclar üçün beş səviyyə müəyyənləşdirmişdir. 1970-ci ildə isə fikirlərinə yenidən nəzər salmış və yeddi ehtiyac səviyyəsi təklif etmişdir.²³ Məqsədlər səviyyəsi baxımından Şatibinin nəzəriyyəsi ilə Maslovun nəzəriyyəsi arasındakı bənzərlik diqqəti cəlb edir. Maraqlıdır ki, Maslovun nəzəriyyəsinin ikinci variantı islami “məqsəd” nəzəriyyələri ilə oxşarlıq təşkil edir.

²⁰ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 1, s. 151.

²¹ Cəmaləddin Ətiyyə, Nəhvə Təf'ili Məqasidiş-Şəriə, s. 45.

²² A.H.Maslov, 'A Theory of Human Motivation', Psychological Review, no. 50 (1943), p.370-396.

²³ A.H.Maslov, 'Motivation and Personality', 2nd ed.

Məqasid nəzəriyyələri daha çox XX əsrdə inkişaf etmişdir. Alimlər klassik zərurətlər təsnifatını bir neçə cəhətdən tənqid etmişlər. Bunlardan bəziləri aşağıdakılardır:²⁴

- Klassik məqasid İslam hüququnu tam əhatə edir. Lakin bəzi fiqhi mövzularda fərdi və ya müəyyən qrupdakı hökm və terminlərin məqsədlərini əhatə etmir.

- Klassik məqasid ailə və cəmiyyətlə deyil, fərdlərlə bağlıdır.

- Klassik məqasidin təsnifi ədalət və azadlıq kimi ümumbəşəri dəyərləri əhatə etmir.

- Klassik məqasid səhih mənbə və mətnlərdən daha çox fiqhi əsərlərdən çıxarılırdı.

Yuxarıdakı nöqsanları aradan qaldırmaq məqsədilə müasir alimlər bu cəhətləri nəzərə alaraq məqasid nəzəriyyəsinə yeni terminlər və təsniflər gətirmişlər. Müasir təsniflər hökmlərin əhatəsini nəzərə alaraq məqasidi üç səviyyədə göstərir:²⁵

1. Ümumi məqasid: İslam hüququna bütöv şəkildə aid olan bu məqasid növündə daha əvvəl zərurətlər və ehtiyaclar əsas idi. Yeni təkliflərdə “ədalət” və “asanlaşdırma” kimi məqsədlər əsas qəbul olunur.

2. Xüsusi məqasid: İslam hüququnun müəyyən bir hissəsində görünür. Bu növ məqasid ailə hüququnda uşaqların rifahı, cəza hüququnda cinayətin və borclar hüququnda möhtəkirliyin qarşısının alınması kimi məqsədləri əhatə edir.

3. Cüzi məqasid: Bu növ məqasid xüsusi mətn və ya hökmlərin arxasındakı hədəflərdir. Müvafiq ittihamlarda həqiqəti ortaya çıxarmaq üçün müəyyən saydakı şahidlərin tələb olunması, çətinliyi asanlaşdırmaq üçün oruc tutanın xəstə olduğu halda orucunu pozmasına icazə ve-

²⁴ Şeyx Həsən Turabi ilə müzakirə (Şifahi müzakirə, Xartum, Sudan, avqust, 2006).

²⁵ Numan Cuqeym, Turuqul-Kəşf an Məqasidiş-Şari, s. 26-35.

rilməsi və kasıbların istifadə etməsi daha vacib olduğu üçün müsəlmanların qurban ətini saxlamalarının qadağan olunmasını nəzərdə tutur.

Fərdiyyət təhlükəsini aradan qaldırmaq məqsədilə məqsəd termini ümməti və ya bütün bəşəriyyəti əhatə edəcək şəkildə genişləndirilmişdir. Məsələn, Tahir ibn Aşur (ö. 1973) ümmətlə bağlı məqsədi fərdlərlə əlaqəli məqsəddən üstün tutmuşdur. Rəşid Rza (ö. 1935) məqsəd nəzəriyyəsinə "islam" və "qadın hüquqları"nu əlavə etmiş, Yusif Əl-Qərdavi (ö. 1926) isə "insan hüquqları və şərafı"ni daxil etmişdir. Məqsədin məzmunundakı bu inkişaf "hökmlərin arxasındakı hikmətlər"dən islah və yenilənmə üçün təcrübi planlar hazırlanmasını, qlobal məsələ və problemlərə töhfə verilməsini təmin edir.

Müasir alimlər isə mətnlərdən çıxarılmış yeni ümumbəşəri məqsədi gündəmə gətirmişlər. Bu yanaşma məqsədin fitva tarixiliyinin öhdəsindən gəlməsinə kömək olmuş və mətnlərin yüksək dəyər və prinsiplərini təmsil etmişdir. Buna görə də təfsilatla bağlı hökmlər artıq ümumbəşəri prinsiplərə əsaslanmaqdadır. Bu yeni ümumbəşəri məqsəddən bəzi nümunələr:

- Rəşid Rzanın Quranla bağlı araşdırmalarında əldə etdiyi məqsədlər arasında iman əsaslarının İslamın saf və fitrətdən gələn din olduğu anlayışının yayılması, ağıl, bilik, hikmət, dəlil, azadlıq, sosial, siyasi, iqtisadi yenilənmə və qadın hüquqları var idi.²⁶

- Tahir ibn Aşura görə, İslam hüququnun ümumbəşəri məqsədi "nizam-intizamı, bərabərliyi, azadlığı, asanlaşdırmanı və fitrətin qorunmasını təmin etməkdir".²⁷ Bundan əlavə, onun və bir çox müasir alimlərin "azadlıq" məqsədinin fəqihlərin təklif etdiyi "azadlıq"dan (itq) fərqli oldu-

²⁶ Məhəmməd Rəşid Rza, Vəhyul-Muhammædi: Subutun-Nubuvvæ bil-Qur`an, s. 100.

²⁷ İbn Aşur, Məqsəduş-Şəriətül-İslamiyyə, s. 183.

ğunu bildirmək lazımdır.²⁸ Çünki itq müasir dövrdə fərqli şəkildə, köləlikdən azad olmaq mənasında işlədilmişdir. İslam hüququ mənbələrində “azadlıq” son dövrlərdə qeyd edilmiş bir məqsəddir. Azadlıq termini XIX əsrdə fransız dilindən ərəb dilinə tərcümə edilmişdir və Fransa burjua inqilabı dövrünə gedib çıxır.²⁹ İbn Aşur iradə (məşiet) mənasında düşüncə, inanc, ifadə və hərəkət azadlığı ilə bağlı islami perspektivi inkişaf etdirmişdir.³⁰ “İradə” isə məşhur bir islami termindir və “azadlıq”, “azad iradə” kimi müasir terminlərə bənzəyir. Məsələn, “inanc azadlığı” Quranda “inanmaq və ya inkar etmək iradəsi” kimi qeyd olunur.³¹

- Məhəmməd Qəzzali (ö. 1996) bizi “14 əsrlik İslam tarixindən dərs çıxarmağa” dəvət edir. O, ədalət və azadlığı məqsədin zərurətlər səviyyəsinə yerləşdirmişdir.³²

- Yusif Əl-Qərdavi də Qurani tədqiq edərək ümumbəşəri hədəfləri ifadə edir: “Həqiqi imanın qorunması, şərəf və hüquqlarının mühafizəsi, insanların Allaha ibadətə dəvət edilməsi, nəfsin tərbiyəsi, mənəvi dəyərlərin təsisi, yaxşı ailələrin qurulması, qadınlara ədalətlə davranılması, güclü bir İslam ümmətinin formalaşması və əməkdaşlığa əsaslanan bir dünya üçün çağırış edilməsi”.³³ Ancaq Əl-Qərdavi ümumbəşəri məqsəd nəzəriyyəsinin təfəsilatlı mətnlərlə bağlı müəyyən təcrübə əldə edildikdən sonra təklif edilməsini bildirir.³⁴

- İslam hüququnun qayələrini tapmaq məqsədilə Qurana yönələn Taha Cabir Əl-Əlvani (ö. 1935) “Allahın birliyi (tövhid), nəfsin tərbiyəsi (təzkiyə) və yer üzündə mə-

²⁸ Kəmaləddin Sivasi, Şərhu Fəthil-Qədir, c. 5, s. 513.

²⁹ Tahir ibn Aşur, Üsulun-Nizamil-İctimai fil-İslam, s. 256, 268.

³⁰ Tahir ibn Aşur, Üsulun-Nizamil-İctimai fil-İslam, s. 270-281.

³¹ Kəhf, 18/29.

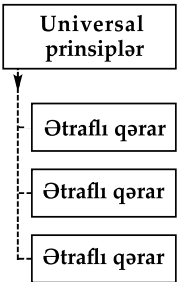
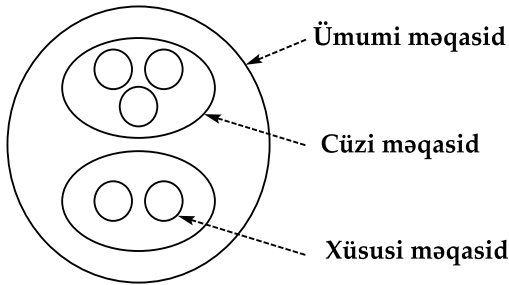
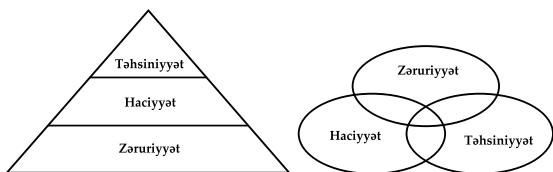
³² C. Atiyyə, Nəhvə Təfilu Məqasidiş-Şəriə, s. 49.

³³ Yusif Əl-Qərdavi, Keyfə Nətəmaəlu Məal-Qur`anil-Əzim.

³⁴ Müzakirələr, London, mart 2005 və Sarayevo, may 2007.

dəniyyətin inkişaf etdirilməsi (ümran)³⁵ hədəflərini əsas götürmüşdür. Hazırda bu məqsədlərin tədqiqi davam etdirilir.³⁶

Buradakı klassik və müasir təsnif və sistemlərin dəyişməz olduğunu iddia etmək olmaz. Allahın yaratdığı təbiətə işarə etsək, şəkil 1.2-də göstərilən dairə, piramida və qutu kimi təbii fiqurlar tapa bilmərik. İnsanın elmi yanaşmasının bir nəticəsi kimi sxemləşdirilən bu qrafiklər və əhatə etdikləri kateqoriyalar sadəcə izah məqsədi daşıyır.



³⁵ Taha Cabir Əlvani, Məqasiduş-Şəriə, s. 25.

³⁶ Müzakirə, Qahirə, aprel 2007.

Buna görə də məqsədi ən yaxşı şəkildə “çoxölçülü” sxemlə izah etmək olar. Mövzu ilə bağlı müasir fikirlər bizə bunu göstərir: Məqsəduş-şəriə nəzəriyyələri (mətnlərdən “çıxarılmış” olsa da) hər alimin İslam hüququnun yenilənməsi və inkişafı ilə bağlı yanaşmasını təmsil edir. Mətnlərin və müasir dövrdə yenilənmə ehtiyaclarının birlişməsi məqsədə olan tələbatın əhəmiyyətini artırır. Mən məqsədi islami yenilənmənin müasir dövrdəki ən mühüm elmi vasitəsi və metodu olaraq görürəm. Bu yanaşma tərzini islami terminologiya və elmlərə kənardan gələn “reform” və “yenilənmə” layihələrinə tamamilə ziddir.

Səhabələrin ictihadında məqsəd

Quran və sünnədəki əmrlərin anlaşılma tarixi səhabələrə qədər gedib çıxır. Bunun ən məşhur nümunəsi Məhəmməd peyğəmbərin bir qrup səhabəni göndərərək əsr namazını qılmalarını əmr etməsidir.³⁷ “Bəni-qüreyzədə əsr namazı” başlıqlı bu hədis çoxzəncirlidir. Səhabələr Bəni-qüreyzəyə çatanda əsr namazının vaxtı çıxmış olacaqdı. Buna görə də namazın qılınacağı yerlə bağlı iki fikir yarılandı. Səhabələrin bir qismi nə olursa olsun, əsr namazını Bəni-qüreyzədə qılmaq fikrində idi. Digər qismi isə əsr namazını yolda qılmağı düşünürdü.

Birinci fikrin arxasındakı səbəb bu idi: Peyğəmbərin əsr namazını Bəni-qüreyzədə qılmaq əmri açıq və qəti idi. İkinci görüşdə olanlar isə belə düşünürdülər: Peyğəmbərin bu əmrdəki məqsədi namazın vaxtı keçdikdən sonra qılınması deyil, səhabələrin təcili olaraq Bəni-qüreyzəyə getmələri idi. Ravinin dediyinə görə, səhabələr məsələni peyğəmbərə danışdıqda o, hər iki fikri təsdiqlədi.³⁸ Fəqih və məzhəb imamlarına görə isə Məhəmməd peyğəmbərin

³⁷ Buxari, Səhih, c. 1, s. 321.

³⁸ Abdullaha ibn Ömər, Buxari, c. 1, s. 321, Müslim, c. 3, s. 1391.

bu təsdiqi iki fikrin də doğru olduğu və icazə verildiyi mənasına gəlir. Bəni-qüreyzəyə çatmadan əsr namazını qılan səhabələrin fikrinə müxalif olan yeganə fəqih İbn Həzmdir (ö. 1064). Bu fəqih namazın peyğəmbərin əmr etdiyi kimi Bəni-qüreyzəyə çatdıqdan sonra qılınmalı olduğunu qeyd etmişdir.³⁹

Nəbəvi əmrlərə “məqasid baxımından” yanaşmanın mühüm nəticələrini göstərən başqa bir hadisə həzrət Ömər in xəlifəliyi dövründə meydana gəlmişdir. Həzrət Ömər in İslam cəmiyyətindəki yeri və bütün məsələlərdə səhabələrlə məşvərət etməsi onun fikirlərinin əhəmiyyətini artırır. Səhabələr həzrət Ömərə yeni “fəth edilmiş” Misir və İraq torpaqlarının “qənimət” kimi bölüşdürülməsini təklif etdilər.⁴⁰ Onların bu təklifi “qənimətlər” in bölüşdürülməsi ilə bağlı Quran ayələrinə əsaslanırdı. Həzrət Ömər onların bu təkliflərinin Allahın “sərvət hakimiyyətinin zənginlərin ixtiyarına verilməməsi”⁴¹ məqsədinə zidd olduğunu bildirərək rədd etdi. Beləliklə, həzrət Ömər və onun fikrini dəstəkləyən səhabələr bu ayələrin mənasını hüququn məqsədi daxilində anladılar. Bu məqsəd müsəlmanlar arasında iqtisadi uçurumların yaranmasının qarşısını almışdır. Həzrət Ömər in ictihadının əhəmiyyəti onun fiqhi məsələlərə verdiyi dəyərlə bağlı idi. Daha sonra izah olunacaq bu əhəmiyyət ənənəvi fiqh məzhəbləri (hüquq məktəbləri) arasında ixtilaf mövzusu olmuşdur.

Başqa bir əhəmiyyətli misal isə Mədinədə qıtlıq baş verdiyi zaman həzrət Ömər in cəzaları təxirə salmasıdır.⁴² Çünki həzrət Ömər insanların yaşamaq üçün lazım olan

³⁹ Əli ibn Həzm, Mühəllə, c. 3, s. 291.

⁴⁰ Yaqub Əbu Yusif, Xərac, s. 14, 81, Yəhya ibn Adəm, Xərac, s. 110.

⁴¹ Həşr surəsinin 7-ci ayəsindəki “dülətən beynəl-əğniyai minkum” ifadəsini (Yusif Əli məalindəki kimi) “zənginlər arasında dolaşan varlıq” və ya “zənginlər arasındakı mal və sərvət” şəklində deyil, “Sərvətin hakimiyyəti” şəklində tərcümə etməyi uyğun gördüm.

⁴² Məhəmməd Baltacı, Mənhəcu Umər ibn Xəttab, s. 190.

zəruri ehtiyaclarını qarşılaya bilmədikləri bir dövrdə cəzaların tətbiqinin ədalətə uyğun olmayacağını düşünürdü.

Digər nümunə həzrət Ömərin düşmənlərdən alınan qənimətlərdən əsgərlərə pay verməyi əmr edən hədisi “zahiri mənası”na görə dəyərləndirməməsidir.⁴³ O, qənimətlərin beşdə birini əsgərlərə paylamağı və əsgərlərlə beytül-mal (dövlət xəzinəsi) arasında ədaləti təsis etməyi hədəf götürmüşdür.

Dördüncü nümunə isə Məhəmməd peyğəmbərdən fərqli olaraq həzrət Ömərin atları zəkata daxil etməsidir. Bu qərarının səbəbi atların peyğəmbər dövründə zəkata daxil edilən dəvələrdən daha dəyərli olması idi.⁴⁴ Həzrət Ömər zəkatın məqsədini zənginlərin kasıblara yardımını kimi görürdü.⁴⁵

Hənəfilər xaricində bütün fiqhi məzhəblər “zəkat hovuzu”nun bu şəkildə genişləndirilməsinin əleyhinədir. Bu da hərfi yanaşma və zahiriliyin ənənəvi fiqh metodları üzərindəki güclü təsirini göstərir. Bu mövzu ilə bağlı İbn Həzm belə demişdir: “Hədəisdə qeyd olunan növlər xaricindəki malların zəkata olmur. Bunlar da qızıl, gümüş, buğda, arpa, xurma, dəvə, inək, qoyun və keçidir. At, ticarət malları və digər sərvət növlərinə zəkat düşmür”.⁴⁶ Bu fikir ictimai rifah yaratma və ədalət düşüncəsinin həyata keçirilməsinin qarşısında duran bir maneədir. “Hökmlərin arxasındakı hikməti nəzərə alan bir metod”a əsaslanan Əl-Qərdavi zəkat haqqındakı əsərində bu mövzu ilə bağlı klassik fikirləri rədd etmişdir. Yusif Əl-Qərdavi belə yazır: “Artan hər mala zəkat düşər. Zəkatın məqsədi kasıba yardım və ictimai mənfəətə xidmətdir. Bu yükü (İbn Həz-

⁴³ Vəlid ibn Rüşd, *Bidayətul-Müctəhid və Nihayətul-Müqtəsüd*, c. 1, s. 291.

⁴⁴ Sivasi, *Şərhu Fəthil-Qədir*, c. 2, s. 192, Əbu Ömər ibn Əbdilbərr, *Təmhid*, c. 4, s. 216.

⁴⁵ Yusif Qərdavi, *Fiqhuz-Zəkat*, c. 1, s. 229.

⁴⁶ Əli ibn Həzm, *Mühəllə*, s. 20.

min dediyi kimi) yalnız beş və ya daha çox dövəyə sahib olanların çiyinə yükləmək doğru deyildir. Əgər belə düşünsək, qazancı çox olan iş adamları bu prosesin xaricində qalar.⁴⁷

Həzrət Ömər bu yanaşmanı İslam hüququnun bütün hökmlərinə tətbiq etməmişdir. Buxarinin rəvayət etdiyi bir hədisdə həzrət Ömərdən belə bir sual soruşulur: “İslam Məkkədə hakim olduqdan sonra nə üçün hələ də Kəbənin ətrafında çiyini açıq şəkildə sürətlə yeriyirik?” Bu sualın əsasında Məkkənin fəthindən sonra həzrət peyğəmbər və səhabələrin Mədinədə qaldıqları üçün səhhətlərinin pisləşməyi ilə bağlı iddiaları dururdu. Buna görə də həzrət peyğəmbər səhabələrinə güclərini göstərmələri üçün çiyinləri açıq şəkildə Kəbə ətrafını dolanmalarını əmr etmişdi. Ancaq həzrət Ömər bu suala məqsəd əsaslı yanaşmamış və belə cavab vermişdir: “Həzrət peyğəmbər dövründəki əməllərimizi tərک etmərik”.⁴⁸ Həzrət Ömər ibadətlərlə dünyəvi işlər arasında fərq qoymuş və bu təsnif daha sonra bütün fiqh üsulu məktəbləri tərəfindən dəstəklənmişdir. Məsələn, Şatibi bu təsniflə bağlı belə yazır: “İbadət sahəsindəki doğru metod itaətin, dünyəvi işlər sahəsindəki doğru metod isə məqsədlərin nəzərə alınmasıdır”.⁴⁹

İslam hüququnun (yeni) ənənəçi məktəbi⁵⁰ dəyişiklikləri mətnlərdəki sözlərin açıq dəlalətinə zidd görmür. Qəbul olunmuş anlayışa görə, bu hökmlərin arxasında müəyyən “səbəblər” (illətlər) var. Bu səbəblər aradan qalxdığı zaman və ya digər mətnlər tərəfindən “açıqlayıcı qeydlərlə bildirildikdə” hökmlər tətbiq olunmur.⁵¹ Məsələn, oğurluğun cəzasının tətbiq olunmasının səbəbi “oğurluq edən

⁴⁷ Qərdavi, Fiqhuz-Zəkat, c. 1, s. 146-148.

⁴⁸ Buxari, Səhih, Kitabul-Xərac, Babur-Rəml.

⁴⁹ Şatibi, Müvafəqat, c. 2, s. 6.

⁵⁰ Müasir hüquq məktəblərinə dair təsnif təklifi 5-ci fəsildədir.

⁵¹ M. Səid Ramazan Buti, Dəvabitul-Məsləhə fiş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 129-143.

adamın kasıb olmamasıdır". Buna görə də həzrət Ömər-in bağışladığı adamlara oğurluq cəzası aid deyil. Müasir dövrdəki ənənəçilər həzrət Ömər-in ictihadlarından bəzilərinin bu şəkildə yozumu mümkün olmadığı zaman onların "mətnlərə müxalif" olduğunu iddia edirlər.⁵² "Kasıblıq" kimi illətlərin "tutarlı" olmadığını, "şərtlərin dəyişməsi ilə" bunların da dəyişə biləcəyini qeyd etmək istəyirəm. Buna görə də terminoloji mənada ölçü səbəb deyil, məqsəddir. Həzrət Ömər-in tətbiq etdiyi dəyişiklik yuxarıda iddia edilən səbəblə deyil, ictimai yardımlaşma məqsədi ilə bağlıdır. Qənimətlərin bölüşdürülməsi "imamın ictimai mənfəətə uyğun rızası" ilə əlaqəlidir.⁵³ Halbuki iddia olunan bu səbəb "tutarlı" deyil, çünki şərtlərin dəyişməsi ilə dəyişir. Həzrət Ömər-in apardığı dəyişikliyi əsgərlər arasında ədaləti təmin etmə və ictimai mənfəəti reallaşdırmaqla əlaqələndirmək daha uyğundur.

Yuxarıdakı nümunələrlə İslam hüququnun tətbiq olunmasında ilk dövr məqsəd anlayışı və onları əsas qəbul etməyin göstərdiyi mənalər ifadə edilir.

İlk dövr məqsəd nəzəriyyələri

Səhabələr dövründən sonra məqsəd nəzəriyyəsi və təsnifləri təkamül etməyə başlamışdır. Ancaq bugünkü məqsəd hicri V-VIII əsrlərdə yaşamış üsul alimlərinin dövrünə qədər aydın şəkildə inkişaf etməmişdir. İlk üç əsrdə məqsədlər və səbəblər (hikmətlər, illətlər, münasibətlər və ya mənalər) klassik məzhəb imamlarının işlətdiyi qiyas (müqayisə yolu ilə fikir yürütmə), istehsan (fiqhi tərcih), məsləhət (fayda) kimi bəzi mühakimə üsullarında özünü göstərmişdir. Ancaq məqsəd mövzusu hicri XIII

⁵² M. Səid Ramazan Buti, *Dəvabitul-Məsləhə fiş-Şəriətil-İslamiyyə*, s. 143.

⁵³ Bu, İmam Malikin görüşüdür, digər bütün məzhəblər bu mövzuda həzrət Ömərə müxalifdir. İbn Rüşd, *Bidayətul-müctəhid*, s. 290-291.

əsrin sonuna qədər diqqət mərkəzində olmamışdır. İmam Cüveyninin “zərurət səviyyələri” nəzəriyyəsinin inkişafı hicri V əsrin sonlarında baş vermişdir. Hicri III-V əsrlərə aid məqasid anlayışına nəzər salaq:

1. Tirmizi (ö. 908): Məqasid mövzusunda bizə məlum olan ilk əsərini “əs-Səlatu və məqasiduha” (“Namaz və məqsədləri”) adı ilə qələmə almışdır.⁵⁴ Kitabda namazın hikmətləri və mənəvi “sirlər”i şərh edilir. Namaz əsnasında hər hərəkətdə təkbir gətirməyin məqsədi “təvazökarlığı təsdiq”, Allaha həmd etməyin məqsədi “şüur və dərk səviyyəsinə çatmaq”, Kəbəyə yönəlməyin məqsədi isə “ibadəti bütün varlığında hiss etmək” kimi izah olunur. Tirmizi həcc mövzusunda “Əl-Hacc” və “Əsraruha” adlı əsərlər də yazmışdır.⁵⁵

2. Əbu Zeyd Bəlxi (ö. 933): Müamilətin məqasidi haqqında yazılmış ilk kitab Əbu Zeyd Bəlxinin “Əl-İbanə an usulid-diyənə” (“Dini əməllərdəki məqsədlərin izahı”) adlı əsəridir. Bəlxi bu kitabda fiqhi hökmlərin arxasındakı məqsədləri araşdırır. “Məsalihul-əbdan fəl-ənfus” (“Bədənələr və nəfslər üçün faydalar”) adlı kitabında isə islami hökmlərin fiziki və zehni sağlamlığa faydalarını izah edir.⁵⁶

3. Qəffal əş-Şaşi (ö. 975): Qəffalın Misir Dalul-Kutubunda tapdığım kitabı “Məhasinuş-şəriə” (“Qanunların gözəllikləri”) ən qədim əlyazmadır.⁵⁷ Kitab 20 səhifəlik giriş və fəsillərdən ibarətdir. Hökmləri və onların arxasındakı hikmət və məqsədləri izah edir. Təxminən 400 səhifə həcmində olan əlyazma aydın və səlis üslubda yazılmışdır. Kitabın tamamlandığı 11 Rəbi 358 (7 fevral 969) tarix də

⁵⁴ Əhməd Reysuni, Nəzəriyyatul-Məqasid indəl-İmam Şatibi, Herndon, 1992.

⁵⁵ Məhəmməd Səlim Əva, Əl-Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 181.

⁵⁶ Məhəmməd Kamal İmam, Dəlilul-İrşad ilə Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, Giriş, s. 3.

⁵⁷ Qəffal əş-Şaşi, Məhasinuş-Şəriə, Qahirə.

qeyd olunmuşdur. Əsərdə fiqhi hökmlər geniş və ayrı-ayrı şərh edilir. Bu kitab məqsəd nəzəriyyəsinin inkişafında mühüm bir addımdır. Kitabın girişindən bir hissəyə diqqət yetirək: “Bu əsəri şəriətin gözəlliklərinin, lətafətinin və mənəvi mündəricəsinin ağıla uyğunluğunu göstərmək üçün yazmağa qərar verdim. Kitaba şəriətin hökmlərinin arxasındakı səbəbləri, hikmətləri və müxtəlif suallara cavabları da daxil edəcəyəm. Bu sualları fərqli anlayışlara sahib olan iki şəxs soruşa bilər. Birinci şəxs aləmi Allahın yaratdığına və peyğəmbərliyin haqq olduğuna inanır, çünki şəriətin hökmlərinin arxasındakı hikmət qullarına ən xeyirli olanı təqdir edən Hakimi-Zülcəldandır. İkinci şəxs ya peyğəmbərlik və aləmin yaradılması inancına qarşı gəlməyə çalışır, ya da peyğəmbərliyi rədd edir. Amma dünyanın yaradıldığını qəbul edir”.

4. İbn Babəveyh Qummi (ö. 991): Bəzi tədqiqatçılar məqsəduş-şəriə ilə bağlı tədqiqatların XX əsrə qədər sünni məzhəblərlə məhdud olduğunu iddia edirlər.⁵⁸ Ancaq sırf məqsəd haqqında yazılan ilk əsər hicri IV əsrin məşhur şiə fəqihlərindən biri olan İbn Babəveyh Sadiq Qummi tərəfindən yazılmışdır. Qumminin kitabı 335 fəsildən ibarətdir.⁵⁹ “İləluş-şəriə” (“Şəri hökmlərin illətləri”) adını daşıyan kitab Allah və onun peyğəmbərlərinə inanmağın ağıla uyğun olduğunu göstərir. Kitabda namaz, oruc, həcc, zəkat, ana-ataya yaxşılıq və digər mənəvi-əxlaqi dəyərlər də öz əksini tapmışdır.⁶⁰

5. Əbul-Həsən Amiri (ö. 992): Amiri məqsədlərin bizə məlum olan ən qədim təsnifini “İlam bi mənəqibul-İslam” (“İslamın xüsusiyyətlərinin bilinməsi”) adlı əsərində ver-

⁵⁸ Həsən Cabir, Əl-Məqasidu fil-Mədrəsətiş-Şiiyyə, s. 325.

⁵⁹ İskəndəriyyə universitetindən Professor Məhəmməd Kamal İmama görə (şifahi müzakirə).

⁶⁰ İbn Babəveyh Qummi, İləluş-Şəriə.

mişdir.⁶¹ Ancaq Amirinin təsnifi yalnız hədlər, yəni İslam hüququndakı cəzalar haqqındadır.

Hicri V əsrə qədər “zərurət səviyyələri”nə görə məqasid təsnifləri olmamışdır. Hicri VIII əsrdə məqasid nəzəriyyəsi kamillik dövrünü yaşamışdır.

1.2 Məqasid inkişaf etmiş nəzəriyyə kimi (V-VIII əsrlər)

Hicri V əsr Abdullah ibn Beyyəninin “İslam hüququ fəlsəfəsi” dediyi elmin doğumuna şahid oldmuşdur.⁶² Hicri V əsrə qədərki ləfzi və şərti metodlar inkişaf etmiş mədəniyyətin mürəkkəb cəhətləri ilə uzlaşmırdı. Buna görə də “mətlərdə qeyd olunmayan” məsələləri əhatə edən və qiyasın gətirdiyi məhdudiyətləri aradan qaldıran bir metod kimi məsalihə-mürsələ nəzəriyyəsi inkişaf etdirildi. Qiyas “yeni məsələlər”i bütöv şəkildə ifadə etmir.⁶³ Məsalihə-mürsələ bu boşluğa doldurmağa kömək edərək İslam hüququnda məqasid nəzəriyyəsinin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Hicri V və VIII əsrlər arasında bəzi fəqihlər məqasid nəzəriyyəsinə böyük töhfələr vermişlər. Bu fəqihlər Əbu Məali Cüveyni, Əbu Hamid Əl-Qəzzali, İzz ibn Əbdüssəlam, Şəhabəddin Qərafi, Şəmsəddin ibn Qayyim və bu sahədə daha çox işlər görən alim Əbu İshaq Şatibi idi.

⁶¹ Əbul-Həsən Amiri Əl-Feyləsuf, İlam bi Mənaqibul-İslam.

⁶² Şeyx Abdullah ibn Beyyə ilə Məkkədə müzakirə, aprel, 2006.

⁶³ Casir Övdə, Dəvəranul-Əhkamiş-Şəriyyə məa Məqasiduha Vucudən Və Adəmən, 2004.

Əbu Məali Cüveyni (ö. 1085)

Cüveyninin “Əl-Burhan fi usulil-fiqh” (“Hüquq üsulunda dəlil”) kitabı “zərurət dərəcələri” nəzəriyyəsi haqqında ilk üsul əsəridir. Cüveyni bu təklifləri irəli sürmüşdür: İctimai zərurətlər, (hacətul-ammə), əxlaqi davranış (məkrumə), tövsiyələr (məndubat) və “xüsusi bir səbəblə əlaqələndirilməyənlər”.⁶⁴ Cüveyniyə görə, İslam hüququnun məqsədi insanların iman, ruh, ağıl, sərvət və məhrəm üzvlərinin qorunmasıdır.⁶⁵

Cüveyninin “Qiyasul-üməm” (“Millətlərin qurtuluşu”) adlı əsəri siyasi məsələləri əhatə edir, lakin alim bu kitabında məqasid nəzəriyyəsinə də toxunmuşdur. O, “Qiyasi” kitabında fəqihlərin və hüquq məktəblərinin yer üzündən silinəcəyi təqdirdə qurtuluşun “hüquqi hökmlər əsasında mövcud olan prinsiplər”dən istifadə edərək İslam hüququnu “yenidən inşa etmək”lə mümkün olacağını yazır.⁶⁶ Məqasid adını verdiyi bu hüquq üsulunun “müxalif fikir və yozumlara istinad edən görüşlərə tabe olmadığını” bildirir.⁶⁷

Cüveyninin İslam hüququnu “yenidən inşa etmək üçün” əsas götürdüyü bu məqasid nümunələri təmizliklə bağlı hökmlərdə “asanlıq”, zəkat hökmlərində kasıbın yükünün “yüngülləşdirilməsi”, ticarət hökmlərində isə “qarşılıqlı razılıq”dır.⁶⁸ Bu böyük alimin “Qiyasul-üməm” kitabı məqasidə əsaslanan İslam hüququnun “yenidən in-

⁶⁴ Cüveyni, Burhan, c. 2, s. 621, 622, 747.

⁶⁵ Cüveyni, Burhan, c. 2, s. 621, 622, 747.

⁶⁶ Cüveyni, Qiyasi, s. 434.

⁶⁷ Cüveyni, Qiyasi, s. 490.

⁶⁸ Cüveyni, Qiyasi, s. 446, 473, 494.

şa"sıdır. Üstəlik, Cüveyni bu işi elmi və siyasi təzyiqə fürsət verməyəcək şəkildə həyata keçirmək məcburiyyətində qalmışdır.⁶⁹ Təbii ki, bu fikir və mülahizələr genişmiqyaslı tədqiqat və təhlilə rəvac verir.

Əbu Hamid Əl-Qəzzali (ö. 1111)

Cüveyninin tələbəsi olan Əbu Hamid Əl-Qəzzali müəlliminin nəzəriyyəsini "Müstəsfa" ("Saf mənbələr") adlı əsərində daha da inkişaf etdirmişdir. Cüveyninin qeyd etdiyi zərurətləri iman, nəfs, ağıl və mal-dövlət ardıcılığı ilə nəzərdən keçirmişdir.⁷⁰ Qəzzali bu zərurətlərin "qorunması" ilə bağlı (hifz) terminini işlədən ilk alimdir.

O, təfsilatlı təhlillər aparmışdır. Qəzzali bu mövzuya mənsub olduğu (yeganə ictihad metodu olaraq qiyası qəbul edən) şafei məzhəbinin təsiri ilə yanaşmışdır. Alim təklif etdiyi məqsəd və ya məsaliyə müstəqil dəlil gətirməyi rədd edərək onları "vəhmi faydalar" (məsali-hul-məvhümə) adlandırmışdır.⁷¹ Qəzzali məqsədi səbəb olaraq qəbul edərək bəzi müqayisələr də təklif etmişdir. Məsələn, şərab insan aqlının qorunması məqsədilə qadağandırsa, şəraba bənzər həm maye, həm də qatı halda olan bütün sərxoşedici maddələrin haram olduğunu bildirmişdir.⁷²

Qəzzali təklif etdiyi zərurətlər dərəcəsinə əsaslanaraq mühüm bir qaydanın əsasını qoymuşdur. Bu qaydaya görə, bir-birinə zidd nəticələr doğurduğu təqdirdə yüksək dərəcəli zərurətlər aşağı dərəcəli yekundan üstün tutulmalıdır.⁷³ Beləliklə, onun ictihadı müqayisəli mühakimə

⁶⁹ Əbdüləzim Dibin Qiyasil-Ümümə yazdığı giriş.

⁷⁰ Qəzzali, Müstəsfa, s. 258.

⁷¹ Qəzzali, Müstəsfa, s. 172.

⁷² Qəzzali, Müstəsfa, s. 174.

⁷³ Qəzzali, Müstəsfa, s. 265.

prosesində formal qaydalara qatı şəkildə bağlı olan İmam Şafeidən məntiqi cəhətdən fərqlənir. Qəzzali bu fikrini “Müstəsfa” və hüquq nəzəriyyəsi haqqındakı digər əsərlərində də ifadə etmişdir.

İzz ibn Əbdüssəlam (ö. 1262)

İzz “hökmlərin arxasındakı hikmətlər”i izah etmək məqsədilə iki kiçik kitab yazmışdır. Bunlar “Məqasidus-səlat” (“Namazın məqsədləri”) və “Məqasidus-savm” (“Orucun məqsədləri”) kitablarıdır.⁷⁴ Ancaq onun məqasid nəzəriyyəsinin inkişafında əsl töhfəsi məsalih haqqında yazdığı kitabıdır. İzz bu kitabına “Qəvaidul-əhkam fi məsalihil-ənam” (“İnsanların məqsədləri ilə bağlı əsas qaydalar”) adını vermişdir. İzz fayda və zərər terminlərini geniş şəkildə tədqiq etmiş və hökmlərin tətbiq edilməsini onların məqsədləri ilə əlaqələndirmişdir: Məqsədinə çatmayan hər bir əməl və hərəkət səmərəsizdir.⁷⁵

Hüquqa aid məqsədlərin hansı üsulla xeyiri cəlb edib, şəri dəf etdiyini araşdırdıqda ümumi mənfəəti görməmək və ya zərərli bir davranışı təsdiqləmək şəriətə ziddir.⁷⁶

Şihabuddin Əhməd ibn Muhəmməd

Əl-Xətib Əl-Qəstəllani (ö. 1287)

İzz ibn Əbdüssəlamın görüşlərini davam etdirir. Əl-Qəstəllani namaz və orucun məqsədləri haqqında iki kitab yazmışdır. Bu kitablar “hökmlərin arxasındakı hikmətlər”i ifadə edir.⁷⁷

⁷⁴ İzz ibn Əbdüssəlam, Məqasidus-Savm.

⁷⁵ İzz ibn Əbdüssəlam, Qəvaidul-Əhkam fi Məsalihi-l-Ənam, c. 2, s. 221.

⁷⁶ İzz ibn Əbdüssəlam, Qəvaidul-Əhkam fi Məsalihi-l-Ənam, c. 2, s. 160.

⁷⁷ Qəstəllani, Mədarikul-Məram fi Məsalihi-l-Siyam, Mərasidus-Silat fi

Şəhabəddin Qərafi (ö. 1285)

Qərafi məqsədlərə əsaslanmış və Məhəmməd peyğəmbərin müxtəlif əməllərini bir-birindən ayırmaqla məqasid nəzəriyyəsinə öz töhfəsini vermişdir. Qərafi “Füruq” (“Fərqlər”) adlı əsərində yazır: Həzrət peyğəmbərin əməllərində ilahi dəvətin təbliğ edilməsi ilə hakim olması baxımından fərq var. Bunun hüquqi nəticəsi belədir: Təbliğçi kimi dediyi sözlər və ya etdiyi əməllər ümumi və sabit hökmlərdir. Ancaq hərbi, iqtisadi, hakim və valilərin təyinatı, qənimətlərin bölüşdürülməsi və müqavilələrin imzalanması ilə bağlı qərarları liderliyinə aiddir.⁷⁸

Qərafi Məhəmməd peyğəmbərin məqsədlərini nəzərə alaraq məqasid nəzəriyyəsinə yeni məna qazandırmışdır. Daha sonra İbn Aşur Qərafinin “fərq” tezisini inkişaf etdirmişdir.⁷⁹ Qərafi məqasid nəzəriyyəsinin digər mühüm sahəsi olan “vasitələrin xeyirli qayələrə çatdırılması” mövzusunda qanuni məqsədlərə aparan vasitələrin yolunun açılması və harama aparan vasitələrin qarşısının alınmasını şərh etmişdir.⁸⁰ Beləliklə, məqasidi vasitələrin qarşısının alınması kimi birtərəfli məhdudiyətdən xilas etmişdir.

Şəmsəddin ibn Qayyim (ö. 1347)

İbn Qayyim məqasid nəzəriyyəsinə töhfəsi fihi hiylələri təfsilatlı şəkildə tənqid etməsi olmuşdur: “Fihi hiylələr qadağan olunmuş zərərli feillərdir. Çünki hüquqi hökmlərin hikmətinə ziddir və qadağan olunmuş məqsədləri var. Niyyəti faiz yemək olan bir adamın gördüyü iş

Məqasidis-Səlat.

⁷⁸ Şəhabəddin Qərafi, *Füruq*, c. 1, s. 357.

⁷⁹ İbn Aşur, *Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə*, s. 100.

⁸⁰ Qərafi, *Zahirə*, c. 1, s. 153, Qərafi, *Füruq*, c. 2, s. 60.

zahirən şəriətə uyğun görünsə də, hiylə etdiyi üçün günah işləmişdir. Bu adam səmimi olaraq halal yoldan qazanmağı deyil, haramı və harama aparan yolları seçmişdir. Saxta satışla mirasçıların paylarını dəyişdirməyə çalışan adam da eyni dərəcədə günahkardır. Şəriətin hökmləri zahiri adları və quruluşları ilə deyil, həqiqətləri ilə xəstəliklərimizin şəfasıdır". İbn Qayyim "hikmət və insanların səadəti" haqqındakı fiqhi metodunu belə izah edir: "Şəriət hikmətə, həm bu dünyada, həm də axirətdə insanların səadətinə təmin etməyə əsaslanır. Şəriət tamamilə ədalət, mərhəmət, hikmət və xeyir deməkdir. Buna görə də ədalətin yerinə zülmü, mərhəmətin yerinə amansızlığı, xeyirin əvəzinə şəri və ya hikmətin yerinə cəhaləti qoyan hökmlər (bəzi alimlərə görə) şəriətə aid deyildir.⁸¹

Əbu İshaq Şatibi (ö. 1388)

Şatibi Cüveyni və Qəzzalının görüşlərini və fiqh elminə gətirdikləri terminologiyaları yenidən şərh etmişdir. Ancaq bizim iddiamıza görə, Şatibi "Əl-Müvafəqat fi Üsuliş-Şəriə" ("Şəriət əsaslarında uyğunluqlar") kitabında məqasid nəzəriyyəsini üç əsasla inkişaf etdirmişdir:

1. Məsalihi-mürsələdən hüququn əsaslarına. Məqasid Şatibinin "Müvafəqat"ından əvvəl məsalihi-mürsələyə daxil edilmişdi və müstəqil dəlil kimi qəbul edilmirdi. Şatibi "Müvafəqat"da məqasid haqqındakı fəslə Qurandan ayələrlə başlayaraq Allahın yaratması, elçiləri göndərməsi və hökmlər qoymasında məqsədləri olduğunu isbat etmək istəyirdi.⁸² Bu səbəblə məqasidi dinin əsasları, hüququn əsas qaydaları və imanın ümumbəşəri prinsipləri (usu-

⁸¹ Şəmsəddin İbn Qayyim, İlamul-Müvəqqin, c. 1, s. 333.

⁸² Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 6.

lid-din və qəvaিদuş-şəriə və külliyyətul-millə) şəklində izah etmişdir.⁸³

2. Hökmün arxasındakı hikmətlərdən hökmün əsaslarına. Məqasidin əsas və ümumbəşəri olmasına əsaslanan Şatibi bu nəticəyə gəlmişdir: “Zərurətlərin, ehtiyacların və təhsiniyyətin ümumiliyi (külliyyə) xüsusi hökmlərlə (cüziyyə) ləğv edilə bilməz.⁸⁴ Şatibi “xüsusi” dəlillərə “ümumi” dəlillərdən daha çox üstünlük verən Maliki məzhəbindən və klassik üsul anlayışından fərqli şəkildə münasibət bildirmişdir.⁸⁵ Şatibi məqasid biliyini bütün səviyyələrdə fiqhi mühakimənin (ictihad) doğruluğu üçün şərt hesab etmişdir.⁸⁶

1. Bilinməzlikdən qətilyə. Şatibi məqasidin əsaslar arasındakı yerini müəyyənləşdirmək üçün induktiv prosesdə qətilyi (qətiyyə) müdafiə etmişdir.⁸⁷ Onun bu yanaşması induktiv metodların səhihliyinə və qətilyinə qarşı “yunan fəlsəfəsinə əsaslanan” populyar dəlillərdən də fərqlənmişdir.

Şatibinin kitabı XX əsrə qədər islam elmlərində məqasiduş-şəriə mövzusunda əsas əsər olmuşdur. Lakin onun məqasid nəzəriyyəsini “şəriətin üsulu” kimi təqdim etməsi hər kəs tərəfindən qəbul olunmamışdır.

1.3 Müasir məqasid terminləri

“Qoruma” və “mühafizə”dən “inkişaf” və “haqlar”a

Bəzi alimlər klassik məqasid terminologiyasının “müasirləşdirilməsi”ni rədd etsələr də, çağdaş dövrdəki fəqih-

⁸³ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 25.

⁸⁴ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 61.

⁸⁵ Reysuni, Nəzəriyyətul-Məqasid, s. 169.

⁸⁶ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 229.

⁸⁷ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 6.

lərin bir qismi bunu⁸⁸ müasir dilə uyğunlaşdırmışdır. Aşağıda zərurətlərlə bağlı bəzi nümunələr vardır. Klassik mənada “nəslin qorunması” İslam hüququnun hədəflədiyi zərurətlərdən biridir. Amiri zəruri məqsədlər nəzəriyyəsinin əsas prinsiplərinə “əxlaqsızlığın cəzalandırılması” yönündən baxmışdır.⁸⁹ Cüveyni Amirinin “cəzalar nəzəriyyəsi”ni “qorunma nəzəriyyəsi” şəklində dəyişdirərək buna “ədab yerlərinin qorunması” adını vermişdir.⁹⁰ “Nəslin qorunması” ifadəsini ilk dəfə Əbu Hamid Əl-Qəzzali işlətməmişdir.⁹¹ Daha sonra İslam hüququnda bu ifadəni termin kimi işlədən Şatibi olmuşdur.

XX əsrdə məqasid sahəsində tədqiqatlar aparan elm adamları nəslin qorunmasını ailəmərkəzli nəzəriyyəyə çevirmişlər. Məsələn, İbn Aşur “ailəyə qayğı göstərilməsi”ni İslam hüququnun məqsədi kimi qəbul etmişdir. O, “İslamda ictimai nizam” adlı tədqiqatında İslam hüququnun ailə ilə bağlı məqsəd və əxlaqi dəyərlər sistemini araşdırmışdır.⁹² İbn Aşurun töhfəsini “nəslin qorunması”nın yeni şərhə və ya yeni nəzəriyyə kimi qiymətləndirmək mümkündür. Bu töhfə və müasir elm adamlarının yeni yanaşma tərzləri məqasid nəzəriyyəsinin inkişafına şərait yaratmışdır. Yeni fikirlər nə Amirinin “cəza” nəzəriyyəsinə, nə də Qəzzalinin “mühafizə” terminini dəstəkləyir, İbn Aşurun sözü ilə desək, “dəyər” və “sistem” terminlərini ifadə edir. Bir qisim müasir elm adamları isə ədalət və azadlıq kimi yeni terminlərin klassik nəzəriyyəyə aid olduğunu bildirir və bu istilahlara məqasidə daxil edilməsinə qarşı çıxırlar.⁹³

⁸⁸ Məsələn, Şeyx Əli Cümə, Misir müftisi.

⁸⁹ Amiri, İ'ləm, s. 125.

⁹⁰ Cüveyni, Bürhan, c. 2, s. 747.

⁹¹ Qəzzali, Müstəsfa, s. 258.

⁹² İbn Aşur, Üsulun-Nizamil-İctimai fil-İslam, s. 206.

⁹³ Şeyx Əli Cümə, Misir müftisi.

“Ağılın qorunması” isə müasir dövrdə “elmi düşüncənin yayılması və dəstəklənməsi”, “elm axtarışı üçün səyahət”, “sürü psixologiyasına qarşı mübarizə” və “şüur axınının qarşısının alınması”nı əhatə edəcək şəkildə təkmilləşir.⁹⁴

Qəzzali və Şatibiyə görə, şərəf və nəfsin qorunması “zərurətlər” səviyyəsində idi. Ancaq onlardan əvvəl Amiri “şərəfin tapdanması”nın “cəzalandırılması” və Cüveyni “namusun qorunması” şəklində işlətmişdir. Namus İslamdan əvvəlki dövrdə də ərəb mədəniyyətində heysiyyət və şərəfin göstəricisi idi. Məşhur cahiliyyə şeirlərində tanınmış şair Əntərənin “namusuna böhtan atdıqları” üçün Dəmdəməoğulları ilə necə döyüşdüyü tərənnüm edilmişdir. Məhəmməd peyğəmbər “müsəlmanın qanı, malı və namusunun toxunulmaz (haram) olduğunu və bunlara xələl gətirilməyəcəyini” demişdir.⁹⁵ Ancaq son dövrlərdə “namusun qorunması” ifadəsi İslam hüququ əsərlərində “insan izzətinin” və “insan hüquqlarının qorunması” kimi işlədilir.⁹⁶

İnsan haqları ilə İslamın bir-birinə uyğunluğu həm müsəlman dünyasında, həm də beynəlxalq arenada müzakirə mövzudur.⁹⁷ BMT-nin Elm, Təhsil və Mədəniyyət Təşkilatında (UNESCO) müxtəlif islami qurumları təmsil edən çox sayda elm adamı 1981-ci ildə Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsini elan etmişdir. Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsində yaşamaq, azadlıq, bərabərlik,

⁹⁴ Övdə, *Fiqhul-Məqasid*, s. 20.

⁹⁵ Buxari, *Səhih*, c. 1, s. 37.

⁹⁶ Yüsif Əl-Qərdavi, *Əl-Mədxəl li-Dirasətiş-Şəriətil-İslamiyyə*, s. 101, Ətiyyə, Nəhvə Təf'ili Məqasidiş-Şəriə, s. 170, Əhməd Reysuni, Məhəmməd Züheyli, Məhəmməd Şəbir, 'Hüququl-İnsan Mihvəru Məqasidiş-Şəriə', *Kitabul-Ümmə*, no. 87 (2002), Məhəmməd Əva, *Fiqhul-İslami fi Təriqit-Təcdid*, s. 195.

⁹⁷ Məhəmməd Osman Salih, 'Əl-İslamu Huva Nizamun Şəmilun li-Himayəti və Tə'zizi Huququl-İnsan', (Beynəlxalq İslam və insan hüquqları konfransı, Xartum, 2006).

ədalət, ədalətli mühakimə, işgəncəyə qarşı müdafiə, sığınma, inanc, sərbəst toplaşma, təhsil, söz və səyahət azadlığı kimi insani hüquqlar əks olunmuşdur.⁹⁸ Birləşmiş Millətlər Təşkilatı İnsan Hüquqları Şurası “İslami Bəyannamə”-ni isə “mədəniyyətlərarası uzlaşmanı təhdid edən” anlayış kimi təqdim etmişdir.⁹⁹ Digər üzvlər bəyannamənin insan hüquqlarına yeni və müsbət töhfələr verdiyinə inanırlar. Çünki bu bəyannamənin ilahi mənbəyə əsaslandığını və onlara riayət etmək üçün mənəvi motivasiya verdiyini düşünürlər.¹⁰⁰ İnsan hüquqları və məqsəd məsələsi tədqiqatçıların praktiki müstəvidə iddia etdikləri “tutarsızlıq”ı aradan qaldırmaq üçün yeni tədqiqatlar tələb edir.¹⁰¹

Qəzzali və Şatibinin əsərlərində işlənən “dinin qorunması” məfhumu Amirinin “həqiqi imandan dönənin cəzalandırılması” tezisi ilə əlaqə yaradır.¹⁰² Ancaq son dövrlərdə İslam hüququnun bu məqsədi üçün təklif olunan nəzəriyyə yenidən şərh olunmuşdur. Bu termin İbn Aşurun dediyi kimi, “iman azadlığı”¹⁰³ və ya müasir ifadə ilə “inanc azadlığı”dır.¹⁰⁴ Bu fikirləri irəli sürənlər əsas prinsip kimi “dinin qorunması” ilə əlaqədar olaraq klassik mənbələrdə geniş və yanlış şəkildə qeyd edilən “dindən çıxmağın (irtidat) cəzalandırılması” (həddur-riddə) əvəzinə “Dində məcburiyyət yoxdur”¹⁰⁵ ayəsinə yer verirlər.

⁹⁸ International Protection of Human Rights.

⁹⁹ UNHCHR (Birləşmiş Millətlər Təşkilatı İnsan Hüquqları Şurası), Specific Human Rights Issues.

¹⁰⁰ UNHCHR (Birləşmiş Millətlər Təşkilatı İnsan Hüquqları Şurası), Specific Human Rights Issues.

¹⁰¹ Məhəmməd Osman Salih, `Əl-İslamu Huva Nizamun Şəmilun li-Himayəti və Tə`zizi Huququl-İnsan`, Murad Hoffman, əl-İslam Amə-Əlfeyn, 1. nəşr, s. 56.

¹⁰² Amiri, İ`ləm, s. 125.

¹⁰³ İbn Aşur, Məqasidü-Şəriətil-İslamiyyə, s. 292.

¹⁰⁴ Ətiyyə, Nəhvə Təf`ili Məqasidiş-Şəriə, s. 171.

¹⁰⁵ Bəqərə, 2:256.

Nəhayətdə Amirinin “oğurluğun cəzası”, Cüveyninin “pulun qorunması” və Qəzzalinin “sərvətin qorunması” tezləri sosial-iqtisadi məzmunlu bir terminə çevrilmişdir. “Sosial yardımlaşma”, “iqtisadi inkişaf”, “pul axını”, “cəmiyyətin rifahı” və “iqtisadi təbəqələr arasındakı fərqi azaldılması” kimi.¹⁰⁶ Bütün bunlar əhalisinin əksəriyyəti müsəlman olan ölkələrin iqtisadi inkişafında məqsəduş-şəriədən istifadə olunmasına imkan verir.

Bəşəri inkişaf müstəqil məqsəd kimi

“Bəşəri inkişaf”-BMT-nin inkişaf hesabatlarının mənim sədiyi bu məfhum iqtisadi inkişafdan daha əhatəlidir. Birləşmiş Millətlər Təşkilatı İnkişaf Proqramının son hesabatına görə, əhalisinin çoxu müsəlman olan bir çox ölkə “Bəşəri İnkişaf İndeksi”nin “inkişaf” səviyyəsinin altındadır. Bu indeks siyasi fəallıq, savadlılıq, təhsil, ömür uzunluğu, təmiz su, iş imkanları, rifah səviyyəsi və gender bərabərliyi olan 200-dən çox meyarla hesablanır. BMT hesabatına görə, milli gəlir səviyyələri, qadınların siyasi və iqtisadi fəallığı ilə təbii sərvətlərlə bağlı haqlar arasındakı “ən pis bərabərlik” əhalisinin çoxu müsəlman olan bəzi ölkələr, xüsusilə zəngin neft yataqları olan ərəb ölkələridir.¹⁰⁷

İnkişaf etmiş ölkələrdə yaşayan müsəlman azlıqlara əlavə olaraq müsəlmanların çox olduğu Bruney, Qətər, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri kimi ölkələr “yüksək bəşəri inkişaf” sinfində yer tutur. Ancaq bunlar müsəlman əhalinin yüzdə biri belə deyil. “Bəşəri İnkişaf İndeksi”nin ən alt sırasında isə (əhalisi müsəlmanların təxminən on faizini təşkil edən) Yəmən, Nigeriya, Mavritaniya, Cibuti, Qambiya, Seneqal, Qvineya, Kot-d’İvuar və Mali qərarlaşır.

¹⁰⁶ Sano Kuttub, Qiraətun Mərifyyətin fil-Fikril-Üsuli, s. 157.

¹⁰⁷ BMTİP, İllik hesabat 2004.

Qənaətimcə, “bəşəri inkişaf” məqasiduş-şəriənin İslam hüququ vasitəsilə həyata keçirəcəyi ictimai mənfəətin müasir dövrdəki ilkin ifadəsidir. Deməli, bu məqsədin reallığı BMT-nin “bəşəri inkişaf hədəfləri” vasitəsilə daha dəqiq ölçülə bilər. İnsan hüquqları sahəsi kimi bəşəri inkişaf sahəsi də məqsəd perspektivi ilə araşdırılmalıdır. Bəzi (neo) zahirilərin fikrinə görə, “bəşəri inkişaf hədəfləri”ni “Qərb hökmranlığının vasitəsi” kimi təqdim etməkdənsə, bu dəyərlər sistemini İslam dünyasına tətbiq etmək məqsəduyğundur.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Məhəmməd Şakir Şərif, Həqiqətud-Dimokratiyyə, s. 3, Məhəmməd Əli Müfti, Nəqdul-Cuduril-Fikriyyə lil-Dimokratiyyətil-Qərbiyyə, s. 91.

2. SİSTEMLƏR: ANALİZ METODU VƏ FƏLSƏFƏSİ

Sistem yanaşmasını mənimsəmədən əvvəl aşağıdakı suallara cavab vermək lazımdır:

- Sistemlər nədir?
- Sistem fəlsəfəsi nədir?
- Sistem fəlsəfəsinin islami və müasir fəlsəfələrlə əlaqəsi nədir?
- Sistem yanaşması nədir?
- Sistem əsaslı analiz digər təhlil metodları ilə oxşar xüsusiyyətləri hansılardır?

Bu fəsil “sistem fəlsəfəsi”nin nə olduğunu izah edir. Sistem fəlsəfəsini iyerarxik və məqsədli alt sistemlər baxımından qiymətləndirir. Daha sonra ənənəvi analiz metodlarına qarşı sistem yanaşmasının üstünlükləri araşdırılır.

2.1. Sistemlər və sistem fəlsəfəsi

Teleologiya, səbəbiyyət və irrasionallıq

Elmin inkişafı fəlsəfi paradigmalarda da dəyişikliyə səbəb olur. Qədim dövrdə kimya, həndəsə və astronomiya insanlara bilmədiklərini öyrədən elmlər idi. Buna görə də “məqsədi” olan kainat haqqında teleoloji (məqsədlilik) nəzəriyyələr meydana çıxmış və din fəlsəfəsi yaranmışdır. Orta əsrlərə qədər din fəlsəfəsi məqsədlilik nəzəriyyələrini “şərh etmişdir”. İslam fəlsəfəsi də qədim teleoloji nəzəriyyələri islami mənada yenidən formalaşdırmışdır. Hətta İslam filosofları və elm adamları qədim səbəbiyyət

terminlərini yalnız elmi baxımdan deyil, həm də teoloji aspektdən inkişaf etdirmişlər. İslamın yunan fəlsəfəsini inkişaf etdirməsi renessans və modernizmin yolunu açmış və XVII əsrdə paradiqmanın teleologiyadan səbəbiyyətə dönməsinə səbəb olmuşdur.

XVII əsrdə kimya, həndəsə və astronomiya müasir elmin yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Bu dövrdə filosoflar təbii hadisələri öz prinsipləri ilə (juxta propria principia) izah etmişlər. Tədricən yayılan bu fərziyyəyə görə, təbiət böyük bir mexanizmdir və elm xaricində heç bir qayəsi yoxdur. Bunun xaricindəki yeganə “məqsəd” insanların öz mənfəətləri üçün kainatı “idarə” etmələridir. Beləliklə, müasir fəlsəfə qədim teoloji düşüncənin əsası olan insanmərkəzli metafizik düşüncəni qəbul etməmiş və insanı öz mənliliyi hesabına mərkəzdə dayanan fiziki bir varlıq kimi dəyərləndirmişdir. Teleologiya elmin inkişafına mane olan bir yanaşma kimi qəbul edilmiş və təbiətdəki hər şey səbəb-nəticə əlaqəsi ilə izah olunmuşdur.

Daha çox Avropa modernizminə reaksiya kimi meydana çıxan “İslam modernizmi” də elmin mərkəzi və üstün yerə sahib olduğunu təsdiqləmişdir. Ancaq müsəlmanlar səbəbiyyət fikrini qəbul etməyə daha yaxın idilər. Buna görə də İslam modernizmi din fəlsəfəsini yenidən şərh etmişdir. Beləliklə, (XX əsrdən əvvəlki) elmi nəticələrə uyğun olması üçün İslamın iman əsasları “yenidən şərh edilmiş” və səbəbiyyət modernist kəlam elminin (din fəlsəfəsi) məntiqi kimi qiymətləndirilmişdir. Məhəmməd Əbdühun “Tövhid Risaləsi” kitabı İslam metodologiyasındakı dəyişmə proseslərinin ən bariz nümunəsidir.

XX əsrin ikinci yarısında Qərbdə modernist təmayülləri inkar edən postmodernizm cərəyanı yaranmışdır. Beşinci fəsildə izah olunduğu kimi, “dekonstruksiya” və “intertekstuallıq” postmodernizmin əsas xüsusiyyətləridir.

Postmodernistlərə görə, mərkəzdə heç bir şey olmamalı idi: nə elm, nə insan, nə Qərb, nə də tanrı.

“İslami modernizm” mərkəzi və əsas islami inanc məsələlərini qəti şəkildə tənqid etmək məqsədilə dekonstruktiv terminlərdən istifadə etmişdir. İslam və İslam hüququnda Quranın, sünnənin “mərkəzi rol oynaması” Derridanın deyimi ilə “zidlərin sərbəst oyunu”na tabe edilmişdir.

İslami sistem fəlsəfəsinə doğru

Sistem nəzəriyyəsi və fəlsəfəsi XX əsrin ikinci yarısında həm modernist, həm də postmodernist fəlsəfələrin antitezisi kimi meydana çıxmışdır. Sistem nəzəriyyəçiləri, filosofları bütün bəşəri təcrübələrin səbəblər və nəticələr şəklində təhlilinin mümkünlüyünü iddia edən modernist “reduktiv” görüşü rədd edirlər. Digər tərəfdən sistem fəlsəfəsi postmodernist irrasionallıq və dekonstruktivizmi də rədd edir. Sistem fəlsəfəsinə görə, kainat nə möhtəşəm deterministik sistem, nə də tamamilə bilinməz bir varlıqdır. Mürəkkəblik nə “yalnız” səbəb-nəticə prosesi ilə, nə də “loqosentrik olmayan irrasionallıq” ilə izah oluna bilər. Dünyadakı problemlər nə texnoloji inkişafı, nə də nihilizm ilə həll olunur. Beləliklə, sistem fəlsəfəsi sayəsində “məqsədlilik” termini yenidən bütün teleoloji cəhətləri ilə birlikdə fəlsəfi və elmi mühakimələrə rəvac vermişdir.

“İslam sistem fəlsəfəsi” bu kitabın təklif etdiyi və tənqitə çalışdığı bir fikirdir. Təklif olunan yeni İslam fəlsəfəsi modernizm və postmodernizmin islami versiyalarını tənqid etmək üçün istifadə edilə bilər. Altıncı fəsildə izah edildiyi kimi, bəzi sistem fəlsəfəsi nəzəriyyələrində tanrı məfhumu tamamilə rədd edilmişdir. Çünki orta əsrin və modernist epoxanın ilahiyyətçiləri tanrı ilə bağlı bəzi səbəb-nəticə dəlilləri ilə çıxış etmişlər.

Müzakirə olunan bir məsələ ilə bağlı iddia olunan fikirləri “tarixiləşdirmək” həmin mövzunun da tarixiləşdirilməsini tələb etməz. Buna görə də İslam sistem fəlsəfəsi islami ilahiyyat dəlillərini “yeniləmək” üçün sistem fəlsəfəsinin nəticələrinə əsaslanma bilər. Məncə, tanrının yaratmasındakı kamalın yenilənmiş dəlili əvvəlki səbəbiyyətə istinad edən dəlillər yerinə sistem yanaşmasına əsaslanmalıdır. Sistem yanaşması külli bir yanaşmadır və varlıq müxtəlif alt sistemlərdən meydana gələn bir sistem kimi qəbul edilir.

İslami mətnlərdə Allahın varlıq və əzəmətinə dair dəlillər bunlardır:

1. Mürəkkəbliк dəlili: Kainatın nizamındakı “daxili mürəkkəbliк” bir birləşdirici olmadan izah edilə bilməz.

2. Məqsədli davranış dəlili: Təbiətdəki bütün sistemlərin hədəfli və məqsədli fiziokimyəvi davranışları bu sistemi yaradanın dəlilidir.

3. Nizamlama dəlili: Sonsuz sayda “xəta”ya baxmayaraq, canlılardakı nizamlanma mexanizmləri kainatdakı daxili nizam və zəkanın dəlilidir.

4. Nizam dəlili: Təbii proseslərin nizamında və bu proseslərin hər birinin içindəki bir çox mərhələdə olan yüksək səviyyəli plan da dəlildir.

5. Orqanizm bənzərliyi dəlili: Mikroorqanizmlər, heyvanlar, bitkilər, insan bədənləri, cəmiyyətlər və böyük mədəniyyətlər arasındakı heyrətamiz bənzərliklər yaradılışa aid xüsusi bir dəlilidir. Bu termin İslam ədəbiyyatında sünnətullah (ilahi təbiət qanunları) olaraq qeyd olunur.

Sistemlər “real”, yoxsa xəyalidir?

Sistem termini bizim üçün çox əhəmiyyətli olduğuna görə bu sualı soruşmaq lazımdır: Sistem nədir, dünya “sistem” kimi yaradılmışdır, yoxsa sistem uydurma

bir xəyaldır? Bu ontoloji sualı bəşəri təcrübəmizdən çıxış edərək “fiziki” və “zehni”, “real” və “xəyali” anlayışlarla da cavablandırma bilərik. Sualın cavabı realist və nominal təmayülləri əks etdirir. Fiziki “gerçəklik” obyektiv və fərdi şüurun xaricindədir, ya da subyektivdir, fərdin şüurunun məhsuludur.¹⁰⁹ Buna görə də “eyniyyət” baxımından veriləcək tipik cavab sistemlər haqqındakı təcrübəmizin dünya haqqındakı “həqiqət”i təmsil etdiyi nəticəsini meydana gətirir. Digər ikili yanaşma isə sistemlərin sadəcə zehinlərimizdə olduğunu və fiziki aləmlə heç bir əlaqəsi olmadığını göstərir.¹¹⁰

Sistem nəzəriyyəsi bu iki görüş arasında bir yol təqdim edərək sistemlərlə aləm arasındakı “münasibət”i irəli sürür, yəni sistem baxımından zehnimiz xarici aləmlə “münasibət” yaradır.¹¹¹ Bu nəzəriyyədə sistem gerçək dünyadakı əşyalarla mütləq surətdə eyni olmaqdan çox, “real dünya haqqında düşüncələrimizin formalaşma tərzidir.”¹¹² Bu anlayışa görə, sistem “bir ada layiq olmaq üçün kifayət qədər birlik göstərən hər hansı bir şey”dir.¹¹³ Bu, “gerçəkliyin uydurma təzahürü” deyildir.¹¹⁴ Çünki bizim sistem baxımından “gerçəklik” dediyimiz bütün fikirlər sistem nəzəriyyəsinə görə, “məlumat”dır.¹¹⁵ Beləliklə,

¹⁰⁹ Flood və Ewart Carson, *Dealing With Complexity: An Introduction to The Theory and Application of Systems Science*, v. 2, p. 247.

¹¹⁰ E. Laszlo, *The World System*, p. 151.

¹¹¹ E. Laszlo, *The World System*, p. 151.

¹¹² E. von Glaserfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics*.

¹¹³ Konrad Z. Lorenz, ‘The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description’, (25-ci Beynəlxalq fiziologiya elmləri konqresi, Münhen, 1971).

¹¹⁴ Lars Skyttner, *General Systems Theory: Ideas and Applications*, p. 7.

¹¹⁵ John Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*, p. 197.

elmə əsaslanan nəzəriyyələrimizi əsrlər boyunca dəyişdirə bilirik. “İslam hüququnun koqnitiv təbiəti” adlandırdığım anlayışa əsaslanan tənqidlər belə bir müstəvidə meydana çıxır.

2.2 Sistem analiz yanaşması

“Sintaktik” analiz ənənələri

“Analiz” sözünün kökü yunanca “yumşaltma” və ya “həll etmə” mənasına gələn “analysis” terminidir.¹¹⁶ Bir çox lüğətlərə görə, “analiz” “tamı daha sadə ünsürlərə və ya hissələrə ayırma” kimi başa düşülür.¹¹⁷ Ancaq analiz fəlsəfədə çox sayda tərif verilmiş mühüm bir termdir. Məsələn, Stanford fəlsəfə ensiklopediyası analiz metodlarını sintaktik analiz, retrospektiv analiz və semantik analiz kimi təsnif etmişdir.¹¹⁸ Ancaq bu təsnifat hər hansı filosof və ya fəlsəfə məktəbi tərəfindən tam olaraq təsdiqlənməmişdir. Bunların hər hansı biri digər ikisinə əsasən rahatlıqla izah oluna bilər.¹¹⁹ Buna görə də aşağıdakı klassik analiz metodlarını “sintaktik” metod baxımından araşdıracağam.

“Sintaktik analiz” termininin kökləri yunan fəlsəfə və həndəsəsindəki qədim metodlara gedib çıxır. Evklidin “Elementlər” əsərindən sonra həndəsə elmi uzun inkişaf yolu keçmişdir. Daha sonra Papp “Riyaziyyat toplusu” ilə elmə töhfə vermişdir.¹²⁰ O, analizi belə təsvir etmişdir:

¹¹⁶ Beany, ‘Analysis’, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

¹¹⁷ The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy.

¹¹⁸ Beany, ‘Analysis’, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

¹¹⁹ John Ongley, ‘What is Analysis? Review of Michael Beany’s Analysis’, Bertrand Russell Society Quarterly, (2005), no.27.

¹²⁰ Bu, yunanca “akolouthon” sözünə tərcüməçilərin verdiyi tərifdir. Birlikdə

“Axtardığımız şeyin gerçək və həqiqi olduğunu fərz edərək və sonra hər kəs tərəfindən qəbul edilən bir şeyi əldə etmək üçün hipotezləri həqiqi və mövcudmuş kimi görürük. Daha sonra qəbul edilən şey doğru isə axtarılan şey də doğrudur və bunun dəlili də analizin ziddi olacaq”.¹²¹ Buradakı ən mühüm vasitə sübut edilməli olan şeyi müxtəlif addımlarla əsas ünsürlərinə ayırmaqdır. “Retrospektiv” dəlil isə analitik mərhələlərə əsaslanır.

Platon “təsnifat ağacı”nı sistemləşdirmişdir. O, bir sıra haçalanmadan istifadə edərək “bir cinsi onu meydana gətirən növlərə ayıraraq” bu ağacları formalaşdırmışdır.¹²² Aristotelin “Analitik”i analiz metodunda yeni mərhələ olmuş və o, “struktur” terminini kəşf etmişdir.¹²³ Aristotel dəlillər haqqındakı təsnifat ağaclarını analiz etmişdir. Daha sonra “müqayisə” əlaqələri ilə strukturu araşdırmışdır.¹²⁴

Platon və Aristotelin analiz metodları son iki min ildə böyük təsirə malik olmuş və bu təsir müxtəlif formalarda təzahür etmişdir. Bu iki böyük alimin görüşləri İbn Rüşdün “kateqoriya təsnifatı”,¹²⁵ Tomas Akvinatın “din və zəkanın harmoniyası” tezisi,¹²⁶ Dekartın “ən bəsit terminlərə reduksiya”sı,¹²⁷ Lokun fikirləri “hissi təəssüratlar” şəklində təhlili,¹²⁸ Leybnitsin hökmləri “aşkar həqiqətlər”ə re-

var olan və ya var olan. Mənbə: The American Heritage Dictionary of The English Language.

¹²¹ Jaakko and Remes Hintikka, *The Method of Analysis*, p. 9-10.

¹²² E.C.Sweeney, ‘Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas’, *The Thomist* 58 (1994), v. 58, p. 197-243.

¹²³ Vəlid ibn Rüşd, *Müxtəsəru Məntiqi Aristo*, ed. Cırer Jahami, s. 5.

¹²⁴ Aristotle, *The Work of Aristotle*, *Encyclopedia Britannica*.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Muhtasar Mantık Aristo*, s. 5.

¹²⁶ Eileen C. Sweeney, ‘Three Notions of Resolution’, s. 197.

¹²⁷ Rene Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, *The Philosophical Writings of Descartes*.

¹²⁸ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*.

duksiyası,¹²⁹ Kantın “sintetik apriorisi”, Freydin “məntiqi analizi”, Rasselin “deduksiya zəncirləri” və hətta Vitqenşteynin “qrammatik tədqiqatları”na¹³⁰ təsir etmişdir.

Yuxarıda qeyd olunan fəlsəfi analiz metodlarının müxtəlifliyi və inkişafına baxmayaraq, analiz metodu sistem nəzəriyyəçi və filosofları tərəfindən cüzi, atomistik təmayülləri, ənənəvi məntiqləri və statik baxışları səbəbilə tənqid olunur. “Cüzi fikirlər” sistem yanaşmaları təklif olunana qədər fəlsəfə və elmin ümumi xarakteristikasını təmsil etmişdir. Aristotelin təbiətin “iyerarxik nizam”ı haqqındakı metafizik düşüncəsində Hegelin “bütün parçalar cəmindən daha çox şeydir” hökmündəki kimi külli fikirlər meydana çıxmışdır.¹³¹ Ancaq fəlsəfi analizin ümumi təmayülləri külliyyə nisbətən çox cüzi idi. Məntiq baxımından isə fəlsəfi analizə struktur da daxil edildikdə onun iş prinsipində məntiqi əlaqələr diqqət mərkəzinə çevrilmişdir. Müasir dövrdə Rasselin deduktiv zəncirləri Aristotelin qiyaşçı strukturlarını yaşadır. Ancaq Rasselin dövründən sonra məntiq analitik tədqiqatlara daxil edilməli olan böyük dəyişikliklər keçirmişdir.¹³² Üstəlik, bu gün struktur səlis məntiq əlaqələrindən daha çox, bu və ya digər “sinergiya” növü kimi anlaşılır.¹³³ Nəticədə analiz metodu ünsürlər arasındakı statik əlaqələrə istiqamətlənir və əksər hallarda onların dəyişmə dinamikalarını nəzərdən qaçırır. Bu dinamikaların bütün paradıqmaların ümumi fəaliyyəti üzərində böyük təsiri var. Müasir sistem analizi isə “dəyişmə dinamikaları”na xüsusi diqqət yetirir.¹³⁴

¹²⁹ Ongley, ‘What is Analysis?’.

¹³⁰ Beany, ‘Analysis’, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

¹³¹ Skyttner, General Systems Theory.

¹³² Beany, ‘Analysis’, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

¹³³ Peter A. Corning, ‘Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?’ Journal of Social and Evolutionary Systems, c. 1, no. 21 (1998).

¹³⁴ Skyttner, General Systems Theory.

Sistem analizi

Sistem analizi sistemin tərifinə əsaslanır,¹³⁵ yəni analiz edən analiz edilənin bir “sistem” olduğunu qəbul edir. Sistem nəzəriyyəsi və analizinin əlaqəsi bu formada olur. Sistemin qəbul olunmuş tərfi isə belədir: “Sistem bir funksiya yerinə yetirmək məqsədilə birləşmiş tamı meydana gətirən və bir-birinə təsir edən hissə və ya üsürlər silsiləsidir”.¹³⁶ Sistematik analiz hissələri, üsürləri, alt sistemləri təyin edərək bu hissələrin qarşılıqlı əlaqəsini müəyyənləşdirir.¹³⁷ Məsələn, Uaythed analiz terminini “hipotetik düşüncə təlqinləri ilə intuisiyanın hərəkətə cəlb edilməsi və birbaşa intuisiya fəaliyyətləri ilə düşüncənin hərəkətə keçirilməsi” olaraq izah edir. Bu prosesdə mürəkkəb daxili əlaqələr şəffaflaşır”.¹³⁸ Bu əlaqələrin meydana çıxarılması sistemin “tam”ını müəyyənləşdirir və statik analizləri bütöv, məntiqi, semantik analiz metodları ilə əvəz edir. Sistem analizi son dövrlərdə bir çox elm sahəsinə tətbiq olunur.¹³⁹ Sistem nəzəriyyəsində “sistem” termini haqqında çox sayda tədqiqat var və bu tədqiqatlar hələ sistematik analizdə istifadə olunmayıb. Mövcud olan metodlar yuxarıdakı sadə və geniş yayılmış sistem tərifinə (bir-birinə təsir edən üsürlər) əsaslanır.¹⁴⁰

“Sistem” kimi qəbul edilən məfhumun analiz prosesi onun xüsusiyyətlərini araşdırmağa davam edir. Sistemlərin ümumi xarakteristikaları haqqında müxtəlif nəzəriyyələr vardır. Bu nəzəriyyələrin bəzilərinə nəzər salacağıq.

¹³⁵ Kenneth, E. Kendall and Julie E. Kendall, *System Analysis and Design*, p. 27.

¹³⁶ Skyttner, *General System Theory*.

¹³⁷ Kendall, *System Analysis and Design*, p. 27.

¹³⁸ Hugh R. King, ‘A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics’, *Philosophy of Science*, (1947), v. 14, no 2, p. 132.

¹³⁹ Beany, ‘Analysis’, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁴⁰ Skyttner, *General System Theory*, p. 5.

Aşağıdakı sistem xüsusiyyətləri mücərrəddir və “təbiət elmləri” kontekstində yazılmışdır. Yenə də bu kitabın hədəflərinə uyğun sistem xüsusiyyətlərinin bəzilərini seçmək üçün bu araşdırmanı zəruri hesab edirəm.

Sistem xüsusiyyətləri nəzəriyyələri

“Təsirli” sistemlərin hədəflilik, şəffaflıq, alt sistemlərlə müştərək iş, iyerarxik quruluşla ayrılma və birləşmə tarazlığı kimi xüsusiyyətlərə sahib olması lazımdır.¹⁴¹ “Sistem nəzəriyyəsinin atası” Bertalanfi sistem xüsusiyyətlərini belə sadalayır.¹⁴²

- **Bütünlük:** Analiz yolu ilə təyini imkansız olan bütünlüyə aid xüsusiyyətlər bir sistemin tərfi üçün mümkün olmalıdır. Bütünlük sistemlərin mühüm xüsusiyyəti olub Smuts,¹⁴³ Litterer¹⁴⁴ və Sössür¹⁴⁵ tərəfindən də geniş şəkildə izah edilmişdir.

- **Hədəflilik:** Sistemin təsir dairəsinin ya hədəfə, ya da son hala çatması, yaxud da tarazlıq və nəticə əldə etməsi lazımdır.

- **Əşyaların və xüsusiyyətlərinin qarşılıqlı əlaqəsi və bağlılığı:** Bir-biri ilə əlaqəsi olmayan üsürlər əsla bir sistem meydana gətirməzlər.

- **Giriş və çıxışlar:** Qapalı bir sistemdə girişlər birdəfəlik və qəti şəkildə təyin olunur. Açıq bir sistemdə isə əlavə girişlərin daxil olmasına icazə verilir. “Canlı bir sistem” açıq olmaq məcburiyyətindədir.

¹⁴¹ J. Auda, ‘Cooperative Modular Neural Network Classifiers’, p. 32, 34, 91, 105, 111.

¹⁴² Von Bertalanffy, ‘General Systems Theory: Foundations, Developments, Applications’.

¹⁴³ J. Smuts, Holism and Evolution.

¹⁴⁴ J. Litterer, Organizations: Systems, Control and Adaptation.

¹⁴⁵ Skyttner, General Systems Theory.

- Çevrilmə: Hədəflərinə çatmaq istəyən bütün sistemlər “girişlər”ini “çıxışlar”a çevirməlidirlər. Canlı sistemlərdə bu çevrilmə “dəyişən təbiət”ə sahib olur.

- Nizamlanma: Sistem yaradan, bir-biri ilə əlaqəsi olan əşyalar hədəfə çatmaq üçün nizamlanmalıdır. Nizamlanma səhvlərin qeyd alınması və düzəldilməsini əhatə edir. Buna görə də əks əlaqə təsirli nəzarətin əsas şərtidir.

- İyerarxiya: Sistemlər daha kiçik alt sistemlərdən meydana gələn mürəkkəb quruluşa malikdir. İyerarxiya dedikdə sistemlərin başqa sistemlərlə qarşılıqlı əlaqəsi nəzərdə tutulur.

- Fərqlənmə: Mürəkkəb sistemlərdə mütəxəssisləşmiş hissələr ixtisaslaşmış iş və fəaliyyətlər həyata keçirirlər. Bu, mürəkkəb sistemlərin əsas xüsusiyyətidir və ixtisaslaşma, iş bölgüsü adlandırılır.

- Eyni və çox sonluluq: Bu xüsusiyyət eyni və ya fərqli, bir-birinə zidd olan hədəflərə uyğun alternativ yollara, yaxud müəyyən bir başlanğıc mərhələsinə çatma prosesini əhatə edir.

- Entropiya: Bu xüsusiyyət bir sistemdəki nizamsızlıq və təsadüflük miqdarıdır. Bütün cansız sistemlər nizamsızlığa tərəf meyil edirlər. Özbaşına qaldıqda tez və ya gec bütün hərəkətlərini itirər və hərəkətsiz bir kütləyə çevrilirlər. Bu sabit mərhələyə çatdıqda və heç bir hadisə baş vermədikdə maksimum entropiya reallaşır. Canlı bir sistem isə ətrafındakı enerjiden yararlanaraq bu prosesin qarşısını bir müddət ala bilər. Bu zaman onun “neqentropiya” adlanan bütün həyat növlərinin xüsusiyyətini meydana gətirdiyi deyilir. Buna görə də Hitchins sistemi “həm cəmiyyətin, həm də qarşılıqlı əlaqələrin lokal entropiyasını azaldan qarşılıqlı varlıqlar toplusu” kimi izah edir.¹⁴⁶

Katz və Kan açıq sistemi Bertalanfinin tərifini verdiyi şəkildə enerji idxalı, məlumat girişi, proses köməyi, çıxış,

¹⁴⁶Hitchins, Putting Systems to Work.

hadisə dövrüyləri, neqativ entropiya, kodlaşdırma prosesi, fərqlənmə (inkişaf), birləşmə (əməkdaşlıq) və eyni sonluluq xüsusiyyətlərinə görə izah etmişdir.¹⁴⁷

Akoff sistemləri aşağıdakı üç şərti daşıyan iki və ya daha çox ünsür silsiləsi olaraq təsvir etmişdir.¹⁴⁸

1. Hər bir ünsürün tamın davranışı üzərində bir təsiri var.

2. Ünsürlərin davranışları və bu davranışlar üzərindəki təsiri qarşılıqlı bağlılıq içindədir.

3. Ünsürlərin davranışı üzərində təsiri var, amma bu müstəqil təsir deyil.

Başqa bir sistem nəzəriyyəçisi Çerçmen isə aşağıdakı səciyyəvi xüsusiyyətləri təklif etmişdir.¹⁴⁹

- Teleolojiktir.
- Daxilində məqsədi olan hissələrə sahibdir.
- Fəaliyyəti təyin edilə bilər.
- İstifadəçiləri var.
- Bir mühit içindədir.
- Sistemin içində olan və hissələrin fəaliyyətini dəyişən, qərarverici mexanizmi vardır.
- Sistem quruluşu ilə məşğul olan qərarvericinin hərəkətlərini yönləndirən və bütün hərəkətlərinin son nəticəsinə təsir edən bir planlayanı var.
- Planlayanın məqsədi sistemi dəyişdirərək istifadəçi üçün dəyərini artırmaqdır.
- Planlayan sistemin sabitliyini təmin edir.

Bouldinq teolojik bir dəlil kimi təklif olunan "nizam" xüsusiyyətini təfəssilatlı şəkildə araşdırmışdır.¹⁵⁰ Onun təklifinə görə, nizam, nizamlılıq və təsadüflüyün olmaması ni-

¹⁴⁷ D. Katz and L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*.

¹⁴⁸ R. Ackoff, *Creating the Corporate Future*.

¹⁴⁹ W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems, Basic Concepts of Systems and Organizations*.

¹⁵⁰ K. Boulding, 'General Systems as a Point of View', *General Systems Theory*.

zamın olmaması, nizamsızlıq və təsadüfilikdən üstün tutulur və nizamlılıq dünyanı sistem nəzəriyyəçisi üçün gözəl, maraqlı və cəlbedici hala gətirir. Bundan başqa, Bouldinq ölçmə və riyaziləşdirmə yolu ilə nizam və hüquq axtarışını nizamın qurulması üçün dəyərli vasitələr olaraq görür. Bouler isə təklif etdiyi ümumi sistem xüsusiyyətlərində iyerarxiya və səviyyələrə əhəmiyyət vermişdir. Onun təklif etdiyi xüsusiyyətlər aşağıdakılardır:¹⁵¹

- Kainat sistemlər iyerarxiyasıdır. Yəni bəsit sistemlər sintezlənərək atomaltı parçacıqlardan mədəniyyətlərə qədər daha mürəkkəb sistemlər halına gəlir.

- Bütün sistemlərin və ya quruluş formalarının oxşar xüsusiyyətləri var və bunlarla bağlı ifadələrin ümumbəşəri olduğunu fərz etmək mümkündür.

- Sistemlərin bütün səviyyələrinin aşağıya-daha bəsit səviyyələrə deyil, ümumbəşəri və qlobal iyerarxiyada yuxarıya-daha mürəkkəb səviyyələrə doğru qeyri-adi xüsusiyyətləri var.

- Bütün varlıq səviyyələrindəki əlaqələrə aid külli qaydaları müəyyənləşdirmək mümkündür.

- Hər bir sistemin ona daxil edilən və edilməyənlər arasındakı fərqi göstərən sərhədləri var.

- İstər formal, istər vücuti, istərsə də psixoloji olan hər şey enerji, maddə və informasiyanın birləşmiş sistemidir.

- Kainat birləşdirən və ayrılan sistemlərin sintezindən və proseslərdən meydana gəlir. Bir proses digərini aradan qaldırmadığı müddətcə mövcud vəziyyət davam edir.

Maturana və Varela canlı bir sistemin əsas şərti kimi onun yeniləmə qabiliyyətini (autopoiesis) təklif etmişdir. Bu xüsusiyyət bütün canlı sistemlərin müstəqil olmasına imkan verir. Müstəqil sistemlərin fəaliyyətləri birbaşa daxilə yönəlir və bir məqsədə istiqamətlənir.¹⁵² Luhmann

¹⁵¹ D. Bowler, General Systems Thinking.

¹⁵² Humberto Maturana and Francisco J. Valera, The Tree of Knowledge.

“ictimai bir sistem kimi hüquq” təklifində “daxili rabitə yolları ilə” özünü dəyişdirməsi və “müstəqilliyini qoruması” üçün “özünü yeniləmə” terminini işlətmişdir.¹⁵³ Qaracedağı təşkilat idarəçiliyində öyrəndiyi beş sistem prinsipi ilə çıxış etmişdir: açıqlıq, məqsədlilik, çoxölçülülük, zidd intuisiya və zühur edən xüsusiyyətlər.¹⁵⁴ Xitçins “sistem mühəndisliyi fəlsəfəsi”nin “bütünlük”, “açıqlıq” və “sintez qabiliyyəti əsasları üzərinə qurulduğunu” qeyd edir.¹⁵⁵

Kestler isə iyerarxiya əsaslı bir fikir təqdim edərək bunu “bütünlük” (holon) adlandırır. Buna görə də yaşayan orqanizmlərdə və ictimai qurumlarda tam və parçalar ayrı varlıqlara sahib ola bilmirlər. Onların birləşmə istiqamətli özünü ifadə etmə meyilləri yan-yana mövcuddur və “əməkdaşlıq” davranışlarında əks olunur.¹⁵⁶ Daha əvvəl də qeyd etdiyim kimi, “əməkdaşlıq davranışı” sistemlər içindəki informasiyanı artırır.¹⁵⁷

Uiver sistemləri mürəkkəbliyə xüsusiyyətlərinə görə təsnif etmişdir:

1. Mütəşəkkil mürəkkəbliyə: Mütəşəkkil mürəkkəbliyin tipik forması canlı sistemdir.

2. Mütəşəkkil olmayan mürəkkəbliyə: Cansız sistemlərə aiddir. Bu sistemlərdə dəyişkənliyin sayı çoxdur və təxmin edilə bilməz davranışa sahibdir.

3. Mütəşəkkil bəsitlik: Maşınlar kimi az sayda hissəsi olan bəsit sistemləri ifadə edir.¹⁵⁸

¹⁵³ Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, p. 10.

¹⁵⁴ Jamshid Gharajedagi, *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity. A Problem for Designing Business Architecture*.

¹⁵⁵ Derek K. Hitchins, *Advanced Systems, Thinking and Management*.

¹⁵⁶ A. Koestler, *The Ghost in the Machine*.

¹⁵⁷ J. Auda, (Ph. D. diss, University of Waterloo, 1996), p. 60.

¹⁵⁸ W. Weaver, ‘Science and Complexity’, *American Scientist* 36, n. 194 (1948).

Simon isə sistemləri “analiz” xüsusiyyətlərinə görə qruplaşdırmışdır:¹⁵⁹

1. Analiz edilə bilən sistem: Alt sistemlər müstəqil qəbul edilə bilər.

2. Analiz edilməyə yaxın sistem: Alt sistemlər arasındakı qarşılıqlı təsir zəifdir, amma gözdən qaçırmaq olmaz.

3. Analiz etmək mümkün olmayan sistem: Digər sistemlərə birbaşa bağlıdır və ya onlara açıq şəkildə təsir edir.

Akoff sistemləri hədəflərinə görə belə təsnif etmişdir:¹⁶⁰

1. Hədəfini qoruyan sistem: Əvvəlcədən müəyyənləşdirilmiş bir hədəfə çatmağa çalışan sistemlər.

2. Hədəf axtaran sistem: Sistemdəki dəyişkən davranışların öhdəsindən gələn seçimləri qiymətləndirir. Bəsit bir yaddaşda saxlanan davranış öyrənmə əsaslı dəyişikliklərə imkan verir.

3. Çoxlu hədəf axtaran sistem: Dəyişən xarici şərtlərə baxmayaraq, öz içindəki seçimlərdən birini seçmə qabiliyyəti olan sistemdir. Bir növ avtomatik hədəf dəyişdirmə və müxtəlif alternativləri tələb edir. Ümumiyyətlə, müvəffəqiyyət üçün hansı vasitələrin uyğun olduğuna qərar verir.

4. Hədəf dəyişdirən sistem: Alınan qərarlar haqqında fikirləşir. Toplanan və yaddaşda saxlanan məlumat yeni hərəkət alternativləri meydana gətirmə məqsədilə nəzərdən keçirilir. Yalnız canlı sistemlərdə olan iradə, məqsəd, müstəqillik, “nəzarət” mexanizmi, öyrənmə və şüur bu prosesi təyin edir.

¹⁵⁹ H. Simon, *The Sciences of the Artificial*.

¹⁶⁰ R. Ackoff, ‘Towards a System of Systems Concepts’, *Management Science* 17, no. 11 (1971).

Cordan funksional əvəzinə konstruktiv, məqsədsizlik əvəzinə məqsədli və orqanizmlı yerinə mexaniki sistemi əsas götürmüşdür:¹⁶¹

1. Konstruktiv, məqsədli, mexaniki: Yol şəbəkəsi kimi.
2. Konstruktiv, məqsədli, orqanizmlı: Asma körpü kimi.
3. Konstruktiv, məqsədi olmayan, mexaniki: Sıra dağlar kimi.
4. Konstruktiv, məqsədi olmayan, orqanizmlı: Hava qarbarcığı (və ya tarazlığı olan hər hansı fiziki sistem) kimi.
5. Funksional, məqsədli, mexaniki: İstehsalat xətti kimi (bir aparatın xarab olması digərlərinə təsir etməz).
6. Funksional, məqsədli, orqanizmlı: Canlı bir orqanizm kimi.
7. Funksional, məqsədi olmayan, mexaniki: Çayın yatağında meydana gələn dəyişikliyin çayın istiqamətini dəyişdirməsi kimi.
8. Funksional, məqsədi olmayan, orqanizmlı: Zaman və məkanın daimi olması kimi.

Bilir isə dörd təşkilat prinsipinə əsaslanan “yaşaya bilən sistem modeli”ni təklif etmişdir:¹⁶²

- İlk təşkilat prinsipi: Müxtəliflik, təşkilati sistem yolu ilə yayılma, tarazlıq əldə etməyə meyil etməlidir. Təşkilat ən az xərclə buna uyğun planlanmalıdır.
- İkinci təşkilat prinsipi: Əməliyyat və ətraf mühit arasında informasiya daşıyan kanalların hər biri alt sistemdən daha yüksək məhsuldarlığa sahib olmalıdır.
- Üçüncü təşkilat prinsipi: Bir kanalda daşınan informasiya bir sərhədi aşarsa, ahəng (transduction) prosesi meydana gəlir. Ahəng içində olanların müxtəlifliyi ən az kanal müxtəlifliyinə bərabər olmalıdır.
- Dördüncü təşkilat prinsipi: İlk üç prinsipin fəaliyyəti gecikmədən təkrarlanmalı və davamlı olmalıdır.

¹⁶¹ J. Jordan, Themes in Speculative Psychology.

¹⁶² S. Beer, Brain of the Firm.

Skytner bütün sistemlərə aid etdiyi xüsusiyyətləri təklif etmişdir:¹⁶³

- Sistem bütünlüyü prinsipi: Bir sistemin parçalarında təzahür etməyən bütünlük xüsusiyyətləri var.

- Aşağı məhsuldarlıq prinsipi: Əgər hər bir alt sistem ayrılıqda çalışdırılsa, bütünlükdə ən yüksək məhsuldarlıqla işləməyəcək.

- Səksən-iyirmi prinsipi: Böyük və mürəkkəb bir sistemdə məhsulun səksən faizi sistemin sadəcə iyirmi faizi tərəfindən istehsal olunur.

- Qaranlıq prinsipi: Heç bir sistem tam bilinməz.

- İyerarxiya prinsipi: Mürəkkəb təbii faktlar hər səviyyənin müəyyən sayda mürəkkəb sistemlərdən meydana gələn iyerarxiyalar şəklində təşkilatlanır.

- Mənbələrin bolluğu prinsipi: Çətin şəraitdə istiqrarın qorunması mühüm mənbələrin bolluğundan asılıdır.

- Potensial əmr bolluğu prinsipi: Mürəkkəb əmr şəbəkəsində təsirli hərəkət potensialını təmin edən güc kifayət qədər məlumat silsiləsi deməkdir.

- Rahatlama zamanı prinsipi: Sistemin davamlılığı o sistemin rahatlama zamanı çətinlik dövründəkindən daha qısa olanda mümkündür.

- Mənfiyə doğru gerilmə-səbəbiyyət prinsipi: Mənfiyə doğru gerilmə - səbəbiyyət məsələsində bir sistemin tarazlığı geniş başlanğıc şəraitində dəyişməz.

- Müsbətə doğru gerilmə-səbəbiyyət prinsipi: Bir sistemdəki müsbətə doğru gerilmə eyni başlanğıc şəraitində mümkündür.

- Tarazlıq prinsipi: Bir sistem sadəcə bütün lazımi dəyişkənlər fizioloji sərhədləri daxilində qorunduğu müddətcə mövcud olar.

¹⁶³ Skyttner, General Systems Theory.

- Dəyişməz hal prinsipi: Bir sistemin tarazlıq halında olması üçün alt sistemlərin tarazlığı şərtidir. Bütün alt sistemlər tarazlıq halındadırsa, sistem də taraz olmalıdır.

- Özünü nizamlayan sistemlər prinsipi: Mürəkkəb sistemlər özlərini nizamlayarlar və onların xarakteristik quruluş və davranış qəlibləri alt sistemlər arasındakı təsirləşmənin məhsuludur.

- Davamlılıq hövzələri prinsipi: Mürəkkəb sistemlərin davamsızlıq astanaları ilə ayrılmış davamlılıq hövzələri vardır. Arxa tərəfdəki bir sistem qəfildən hövzədəki vəziyyətinə qayıda bilər.

- Yaşaya bilmə prinsipi: Yaşaya bilmə alt sistemlərin müstəqilliyi ilə onların sistem bütünlüyündəki inteqrasiyası arasındakı uyğun tarazlığın və ya davamlılıq ilə uyğunluq arasındakı tarazlığın funksiyasıdır.

- İlk kibernetik nəzarət prinsipi: Uğurlu tam nəzarət davranışa bağlı xarakteristikaların müəyyən bir standartla, daimi və avtomatik olaraq qarşılaşdırılması şəklində olmalıdır.

- İkinci kibernetik nəzarət prinsipi: Tam nəzarətdə nəzarət rabitə ilə eyni mənədadır.

- Üçüncü kibernetik nəzarət prinsipi: Tam nəzarətdə dəyişkənlər hərəkət vasitəsilə nəzarət altına alınır.

- Geriləmə prinsipi: Hərəkətlərin nəticəsi həmişə nəzərdən keçirilir, uğuru və uğursuzluğu gələcək hərəkətlərdə dəyişikliyə səbəb olur.

- Maksimum güc prinsipi: Alternativ seçimlər arasındakı rəqabətlə varlığını qoruyan sistemlər daha çox güc axını meydana gətirən və varlığını qoruma ehtiyacı üçün bu gücdən istifadə edən sistemlərdir.

Sistemlərdə iyerarxiya xüsusiyyəti üst və alt sistemlərin müxtəlif formalarda təsnifinə təsir etmiş və iyerarxiyanın hər səviyyəsinə müəyyən xüsusiyyətlər əlavə edilmişdir.

Sistem iyerarxiyasına dair nəzəriyyələr

Sistem nəzəriyyəçiləri sistemlərdəki mücərrəd iyerarxiya səviyyələrinin ümumi şəkildə tərifini verməyə çalışır və bu səviyyələr arasındakı əlaqələri araşdırırlar. Fivaz səviyyələr haqqındakı məlumatı "təkamül paradigması"nın tərkibinə yerləşdirmişdir. Sistem xüsusiyyətləri və davranışın anlaşılması seçilmiş səviyyənin üstündə və altındakıların araşdırılmasını əhatə edir.¹⁶⁴ Bouldinqə görə, "sistem iyerarxiyası"ndakı səviyyələr mexaniki, kibernetik, müsbətə doğru gerilmə, kreodik (izlənməli yol), çoxalma, demoqrafik, ekoloji, təkamül, bəşəri, ictimai, mütəal səviyyələr şəklindədir.¹⁶⁵ Miller "canlı sistemlər" in iyerarxiyasındakı səviyyələri hücrələr, orqanlar, orqanizmlər, qruplar, təşkilatlar, istehsalçı, anbar, kənara atan, hərəkət etdirən, dəstəkləyən¹⁶⁶ mədaxil çeviricisi, daxili çevirici, kanal, vaxt ölçən, şifrə açan, birləşdirici, yaddaş, qərar verən, şifrələyən və çıxış çevirici şəklində təsvir etmişdir.¹⁶⁷ Bu, Lavlokun "əməliyyat səviyyələri" adlandırdığı təsnifinə bənzəyir.¹⁶⁸ Kirçner bütün universal Qeya sistemi üçün bir nəzəriyyə təklif etmişdir. Burada iyerarxiya səviyyələri zəifdən güclüyə doğru təşkilatlanır: Təsirli Qeya, müştərək təkamül Qeyası, tarazlığa istiqamətlənən Qeya, teleoloji Qeya və fayda təmin edən (verən) Qeya.¹⁶⁹ De Şardinin alternativ idrak (noosfer) nəzəriyyəsində iyerarxiya səviyyələri enerji, maddə, həyat, intuisiyalar, düşüncələr

¹⁶⁴ R. Fivaz, *L'ordre Et La Volupte*.

¹⁶⁵ K. Boulding, *Ecodynamics*.

¹⁶⁶ J. Miller, *Living Systems*.

¹⁶⁷ J. Miller, *Living Systems*.

¹⁶⁸ J. Lovelock, *The Ages of Gaia*.

¹⁶⁹ J. W. Kirchner, 'The Gaia Hypothesis', *Are They Testable?, Are They Useful?*, Scientist on Gaia.

və “noosferdir”.¹⁷⁰ Laslonun təklif etdiyi paralel səviyyələr kosmos, texnologiya, elm, rəbitə və idarə formaları şəklindədir (şəkil 2.1a).¹⁷¹ Salk “təbiət kateqoriyaları”nı hissələr, ikili tərkib hissələri və sahələr şəklində təsnif etmişdir (şəkil 2.1.b).¹⁷²

Klirin təklif etdiyi «qnesoloji sistem iyerarxiyası»nda isə səviyyələr sırayla məlumat, modellər, quruluş və metasistemlərlə əlaqəlidir.¹⁷³ Kuk bu beş səviyyədə “nəzarət nöqtələri” təklif etmişdir: atom səviyyəsi, hüceyrə səviyyəsi, beyin səviyyəsi, ailə səviyyəsi və idarə səviyyəsi.¹⁷⁴ Çeklənd sistem tipologiyası ilə çıxış etmişdir: Atomaltı sistemlər, atom sistemləri, molekulyar sistemlər. Bu səviyyələr cansız sistemlər (kristallar, qayalar və mineralar) və canlı sistemlər (təkhüceyrəlilər, bitkilər, heyvanlar, ekologiya) ilə formalaşır.¹⁷⁵ Pauersin təklif etdiyi “nəzarət nəzəriyyəsi” isə “nəzarətin özəyi”ni ruhi faktlar, hissiyyat səviyyələri, təşəkkül, keçidlər, sıra, əlaqələr, proqramlar, prinsiplər və sistem terminləri şəklində təsvir edir.¹⁷⁶

Koqnitiv və çoxölçülü bir sistem nöqtəyi-nəzərindən xüsusiyyət və iyerarxiya haqqındakı nəzəriyyələrin hamısı doğrudur. Ancaq bu kitab bir “sistem” olaraq mətnlər və həyat gerçəklikləri ilə qarşılıqlı təsir əlaqəsi quran və qaydalarla rəhbər prinsiplər yaradan İslam hüququnun əsasları ilə maraqlanır. Bu sistemdə “üsullar”la bağlı müxtəlif mövzuları araşdıran alt sistemlər iyerarxiyası da var. Deməli, yuxarıda sadalanan nəzəriyyələrin heç biri

¹⁷⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*.

¹⁷¹ Ervin Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy: Towards a New Paradigm of Contemporary Thought*.

¹⁷² Jonas Edward Salk, *Anatomy of Reality*.

¹⁷³ G. Klir, *Architecture of Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*.

¹⁷⁴ N. Cook, *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems*.

¹⁷⁵ P. Checkland, *Systems Thinking, Systems Practice*.

¹⁷⁶ W. T. Powers, *Behaviour: The Control of Perception*.

bu tədqiqatdakı analiz baxımından təsdiqlənə bilməz. Bunun bir çox səbəbi vardır:

Birincisi, yuxarıdakı nəzəriyyələrin çoxu maddi dünyaya aiddir və buna görə də fəlsəfə və hüquq dünyasına aid tədqiqatımıza tətbiq oluna bilməz. Katz və Kanın “enerji idxalı” və “kodlaşdırma”sı, Boulerin “hər hansı bir sistem”in “maddə” ünsürü, Biirin “xərc” və “idarə şöbələri”ni əhatə edən prinsipləri və Bouldinqin “kəmiyyətləşdirmə və riyaziləşdirmə” yolu ilə nizam axtarışını misal göstərə bilərik. Çerçmen isə bütün sistemlər üçün “insan nizamlayıcı” ilə çıxış etmişdir. Skaytnerin “hər cür sistemə aid” hesab etdiyi xüsusiyyətlər İslam hüququ sistemi də daxil olmaqla bir çox sistemə uyğun deyildir. Məsələn, mənbə bolluğu, fizioloji sərhədlər, daxili rabitə və güc axını. Maturana və Varelanın canlı sistemlər üçün təklif etdiyi “özünü yeniləmə” fikri İslam hüququnda doğru hesab edilmir. Ancaq bu yeniləmə (təcdid) hüququn xarici mühitə açıq olmasından və onunla qarşılıqlı təsirdən irəli gəlir, yoxsa Luhmanın hüquq nəzəriyyəsi üçün irəli sürdüyü “daxilə aid müstəqil hərəkətlərdən” qaynaqlanmır. Bundan əlavə, bizim mövzuya aid olmayan çox sayda təklif olunmuş “qlobal” sistem səviyyələri var. Mexanika, çoxalma, demoqrafiya, ekologiya, hücrələr, orqanlar, orqanizmlər, yaddaş, kanal, vaxt ölçən, şifrə açan, motor və s.

Yuxarıdakı təsnifatların çoxu Qaracedaqi və digərlərinin doğru şəkildə təklif etdiyi çoxölçülü qlobal xüsusiyyətin əksinə ikili (binary) və təkölçülüdür. Uiverin “bəsit” və “mürəkkəb” ziddiyyəti buna ən uyğun nümunədir. Halbuki “mürəkkəblik dərəcələri” daha çox həqiqətə uyğun bir xüsusiyyət formalaşdırır. Digər bir misal isə Bertalanfi, Cordan, Salk və Çeklendin bütün sistemləri (bioloji mənada) canlı və cansız siniflərə ayırmasıdır. Amma hər iki sinif də ictimai və bəşəri elmlər sahəsindəki sistemlərə aid deyil. Bütünlük, daxili əlaqələr, iyerarxiya, həll olun-

ma kimi sistem nəzəriyyələri təhlil və analizlə qarşılaşdığı bütün cəhətləri əhatə etmir. Buna görə də bu kitabın sistemli təhlilində istifadə olunan və teoloji, ictimai və hüquqi sistemlərdə də faydalı olan yeni sistem xüsusiyyətləri təklif edirəm.

a)

	Məkan	Texnologiya	Elm	Rabitə	İdarə
1.	Mağara Çadır	İnsan enerjisi		Şəkillər	Ailə
2.	Kənd	Heyvan enerjisi	Protoelm	İdeogram	Qəbilə
3.	Qəsəbə	Metal vasitələr	Riyaziyyat	Yazı	Teokratiya
4.	Şəhər	Maşın texnologiyası	Nyutonçu elm	Mexaniki ötürmə sistemi	Milli dövlət
5.	Ekumenopolis	Kibernetika	Eynşteynin nisbilyi	Elektrik ötürmə sistemi	Qlobal hakimiyət

b)

Vahid	İkili parçalar	Elm sahəsi
Müştərək ağıl	Mədəniyyət /Cəmiyyət	Sosioetablogiya
Ağıl	Sezmə /Mühakimə	Metablogiya
Orqanizm	Növlər /Fərd	Sosioetablogiya
Hüceyrə	Gen/Soma	Biologiya
Atom	Nüvə/Elektron	Kimya
Zərrə	Enerji /Kütlə	Fizika
Forma	Daimi /Ayrı	Riyaziyyat
Nizam	Görünməyən və görünən	Metafizika

Şəkil 2.1. a) Laslonun paralel iyerarxiyası.
b) Salkın “təbiətin kateqoriyaları” iyerarxiyası

Təklif olunan sistemin xüsusiyyətləri

Bu kitabda İslam hüququ bir sistem kimi analiz edilir. Ona görə də bu sistem üçün bəzi xüsusiyyətlər təklif olunur: sistem nəzəriyyəsi və İslam teologiyası. Sistemə analiz sistem xüsusiyyətləri ətrafında cərəyan edir: sistemlərin təbiəti, bütünlük, açıqlıq, bir-biri ilə əlaqəli iyerarxiya, çoxölçülülük və məqsədlilik.

İslam hüququ sisteminin koqnitiv təbiəti

Sistem nəzəriyyəsi olduqca geniş anlayışları ehtiva edir. Bu baxımdan realistlərin “eyniyyət” düşüncəsi ilə nominalistlərin «ikilik» tezi arasında fəlsəfi və müştərək əlaqə mövcuddur. Yəni zehni olaraq fərz edilən sistemlərlə həqiqət arasında ən yaxşı təsvir vasitəsi “qarşılıqlı əlaqə”-dir (korrelyasiya). “Sistemlərin koqnitiv təbiəti” qarşılıqlı əlaqənin ifadə formalarından biridir. İbn Teymiyə bu məsələni fəqihin koqnitiv hissiyatı (fi zihnil-fəqih) kontekstində şərh etmişdir.¹⁷⁷

İslam hüququ insanın Quran və hədislərə istinad edərək “təfəqqüh” (dərəkəni işə salmaq –red.) və “təfəkkür” etməsi nəticəsində formalaşır. Bəzi alimlərə görə, “Allahı fəqih adlandırmaq olmaz, çünki heç bir hadisə ondan gizli baş vermir”.¹⁷⁸ Buna görə də İslam hüququ yalnız Allahın əmrlərinin ləfzi təzahürü deyil, həm də idrak¹⁷⁹ və fəhm¹⁸⁰ hadisəsidir. Bədrəddin Eyni bu məsələni belə izah etmişdir: “Fiqh fəhmdir. Fəhm sağlam idrak tələb edir. İdrak isə külli surətləri və mənaları əqli idrakla birləşdirən bir

¹⁷⁷ Əhməd ibn Teymiyə, Kutub və Rəsail və Fətava, 2-ci nəşr, c. 19, s. 131.

¹⁷⁸ Əbdürrəhman Şeyxizadə, Məcməul-Ənhur, c. 1, s. 11.

¹⁷⁹ İbn Əmir Hac, ət-Təqrir vət-Təxbir fi İlmi Üsulil-Fiqh, c. 1, s. 26.

¹⁸⁰ İbn Teymiyə, Kutub və Rəsail və Fətava, c. 13, s. 113.

qüvvədir".¹⁸¹ Beyzavinin şərhli maraqlı və fərqlidir: "Fiqh tamamilə zəndir, başqa bir səviyyəyə aid olan elm deyil, çünki müəyyən bir hökmü Allahın nöqtəyi-nəzərindən isbat etmək mümkün olmayan bir iddiadır".¹⁸² "İslam hüququnun koqnitiv təbiəti" bütün məzhəblərin ehtiyac duyduğu plüralist yanaşma üçün şərtidir.

İslam hüququ sisteminin bütünlüyü

Analiz nəzəriyyəsində külli yanaşma və təhlil əsasdır. Cüzi, səbəb və nəticəyə əsaslanan düşüncə ibtidai xarakter daşıyır. Müasir dövrdə təbiət və humanitar elmlərə aid tədqiqat işləri külli sistemlərə istinad edir. Artıq klassik tənliklər və məntiqi mühakimələr də külli sistem yanaşması əsasında aparılır.¹⁸³ Müasir elmdə zamanla məkan, bədənlə ruhu təcrübi (empirik) olaraq bir-birindən ayırmaq olmaz.¹⁸⁴ Sistem nəzəriyyəsi hər bir səbəb-nəticə əlaqəsini bütöv şəkildə görür və bu əlaqə qrupları yeni xüsusiyyətlərin meydana çıxmasına səbəb olur.

"Teoloji" və "rasional" dəlillərdə külli yanaşmaya üstünlük verilir. Çünki külli dəlilin fiqhi gücü (höcciyət) İslam hüququnun əsaslarından biri kimi qəbul edilir.¹⁸⁵ Fəqihlər külli dəlili "cüzi və qismi hökmlər"dən üstün tuturlar.¹⁸⁶ İslam hüququnda sistematik və külli düşüncənin inkişaf etdirilməsi olduqca zəruridir. Bunun üçün səbəb-nəticə semantikasını daha ümumi və geniş səciyyə

¹⁸¹ Bədrəddin Eyni, Ümdətul-Qari Şərhu Səhihil-Buxari, c. 2, s. 52.

¹⁸² Əli Sübki, İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 1, s. 39.

¹⁸³ Laszlo, The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Times, p. 4, Smuts, Holism and Evolution, p. 1-3.

¹⁸⁴ Alfred Korzybski, An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, p. xxxviii.

¹⁸⁵ Əbdülməlik Cüveyni, Burhan fi Üsulil-Fiqh, c. 2, s. 590.

¹⁸⁶ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 61.

daşımalıdır. Külli yanaşma kəlam elmi üçün də faydalıdır. Allahın varlığının dəlilləri, səbəb və nəticə arasındakı əlaqə geniş semantik çalarlar yaradan dil arxitekturası tələb edir.

İslam hüququ sisteminin açıq olması

Sistem elmi nəzəriyyəçiləri açıq və qapalı sistemləri bir-birindən ayıraraq “yaşayan sistemlər”in vacibliyini qeyd edirlər.¹⁸⁷ Bu hal canlı orqanizmlərdə olduğu kimi “yaşaması” ümid edilən bütün sistemlərə aiddir.¹⁸⁸ Bertalanfi açıqlıq və məqsədlilik xüsusiyyətlərini “eyni sonluluq”da birləşdirir. O, açıq sistemlərin eyni dərəcəli alternativlər vasitəsilə (fərqli başlanğıc şəraitindən) hədəflərə çatma qabiliyyətini dəyərləndirir. Buna görə də açıq bir sistem qarşılıqlı təsir mexanizminə malikdir. Qapalı sistemlər isə ətraf mühitdən təcrid edilmişdir.

İslam hüququ “açıq” bir sistemdir. Lakin bəzi fəqihlər hələ də “nəzəri olaraq ictihad qapısının bağlı olduğunu” müdafiə edirlər.¹⁸⁹ Bu fikir və etiqad İslam hüququnun “qapalı bir sistem”ə çevrilməsinə (“ölümünə”) gətirib çıxara bilər. Ancaq bütün məşhur fiqh məzhəbləri və fəqihlərin əksəriyyəti “(müəyyən) mətnlərin məhdud və hadisələrin sonsuzluğu”¹⁹⁰ səbəbilə ictihadın İslam hüququ üçün zəruri olmasında həmfikirdirlər. İslam hüququ yeni hadisələri analiz etmək və “ətraf mühitə təsir etmək” üçün öz mexanizmlərini inkişaf etdirməlidir. Bu mexanizmlərə nümunə olaraq qiyaş, məsləhət, ürf kimi anlayışları mi-

¹⁸⁷ Humberto R. Maturana, *The Tree of Knowledge*, p. v.

¹⁸⁸ Von Bertalanffy, *General Systems Theory*.

¹⁸⁹ Camiyyətül-Məcəllə, *Məcəllətül-Ehkamil-Ədliyyə*, s. 100.

¹⁹⁰ Əbul-Müzəffər Səmani, *Qəvaidül-Ədillə fil-Üsul*, c. 2, s. 84, Əbu Hamid Qəzzali, *Müstəsfa fi İlmi-Üsul*, c. 1, s. 296, Şəmsəddin İbn Qayyim, *İlamul-Müvəqqiin*, c. 1, s. 333.

sal göstərə bilərik. Müasir dövrün sürətlə dəyişən şərtlərinə uyğunlaşmaq və İslam hüququna lazımı “elastikliyi” qazandırmaq üçün bu mexanizmlərin inkişaf etdirilməsi lazımdır. “Açıqlıq” mexanizmləri və dərəcələri isə islami üsul sistemini və onun alt sistemlərini inkişaf etdirmə prosesi və tənqidi analizdə istifadə olunur.

İslam hüququ sisteminin qarşılıqlı əlaqəyə əsaslanan iyerarxiyası

Sistematik və analitik metodlar hadisələrə iyerarxiya kontekstində yanaşır. İyerarxiyada “universal” səviyyələr mühitə uyğun olaraq inkişaf etdirilir. “Kateqoriyalaşdırma” nəzəriyyəsi mövzumuza uyğun universal təsnif strategiyasını müəyyənləşdirmədə olduqca əhəmiyyətlidir. Nəzərə almaq lazımdır ki, kateqoriyalaşdırma çoxölçülü “xüsusiyyət fəzası”na səpələnmiş bir-birindən ayrı fenomenləri eyni qrup və ya kateqoriya şəklində qruplaşdırır.¹⁹¹ Bu proses ən təməl koqnitiv fəaliyyətlərdən biridir və insanlar kateqoriyalaşdırma vasitəsilə əldə etdikləri məlumatları dərk edir və qiymətləndirirlər.¹⁹² Kateqoriyalaşdırmanın iki alternativ nəzəri izah və metodu var. Bu metodlar “xüsusiyyət bənzərliyi” və “zehni məfhumlar”a əsaslanır.¹⁹³

Xüsusiyyət əsasında kateqoriyalaşdırma təsnif edilmiş fenomenlər arasındakı “təbii” bənzərlik və fərqləri kəşf etməyə çalışır. İki fenomen arasındakı bənzərlik və ya fərqlilik əvvəlcədən müəyyənləşdirilmiş “xüsusiyyətlər” və vəsflərə görə qiymətləndirilir.¹⁹⁴ Əşyalar xüsusiyyətlə-

¹⁹¹ Jasser Auda, Ph. D. diss, p. 19.

¹⁹² Jasser Auda, Ph. D. diss, p. 6.

¹⁹³ Robert A. Wilson, Frank C. Keil, The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science, p. 104-105.

¹⁹⁴ Jasser Auda, Ph. D. diss, p. 32.

rinin “ideal prototip”lərinə uyğunluq dərəcələri nisbətində müəyyən kateqoriyalara aid edilirlər.¹⁹⁵ Məfhum əsaslı kateqoriyalaşdırmada isə zehni yanaşma əsas götürülür. Zehni məfhum təsnifatı nəzəri və semantik əlaqələrin mürəkkəb təşəkkülünü əhatə edir. Məfhum birxətli deyil, çoxölçülü standartlar qrupudur. Hətta eyni sayda fenomen üçün müxtəlif eynizamanlı kateqoriyalaşdırma meydana gətirə bilər. Bir məfhum “sərt” olmayan, “təxmini”, “qeyri-müəyyən” və “yumşaq” kateqoriyaları ifadə edə bilmə potensialına malikdir.¹⁹⁶ Yəni kateqoriyalar arasındakı sərhəd dəqiq deyil.¹⁹⁷

Xüsusiyyət əsaslı təsnifatlar məfhum istinad edən bölgələrdə olmayan müxtəlif məhdudiyyətlər səbəbilə tənqid edilir. Məzhəblərin ənənəvi şəkildə (xüsusiyyət əsaslı) təsnif olunmasının tənqidində istifadə olunan məfhum əsaslı təsnifat metodlarının seçilməsinin səbəbləri bunlardır:

a. Məfhum əsaslı metodlar birləşdirici və sistematik metodlardır. Xüsusiyyət əsaslı metodlar fenomenlərə bir-biri ilə əlaqəsiz xüsusiyyət və ya vəsf siyahısı kimi baxır, ona görə də bir çox mühüm və analitik məlumatı nəzərdən qaçırır.

¹⁹⁵ Xüsusiyyətlər görünən, funksional, ədədi və ya faktların cəmi ola bilər. Məsələn, bəzi əşyalar rəng, ağırlıq, həcm, qiymət, forma və sair xüsusiyyətlərinə görə təsnif olunur. Bu vəsflərin hər biri bir sıra təsniflər meydana gətirir. Məsələn, insanların rəng hissiyyatlarını sözlə ifadə edən təsniflər psixofiziki və neyrofizioloji faktlara əsaslanır.

¹⁹⁶ J. Auda, M. Kamel, `A Modular Neural Network for Vague Classification`, Lecture notes in Computer Science vol. 2005: Lecture notes in Artificial Intelligence (2000), p. 584.

¹⁹⁷ Yuxarıda verilən nümunədə eyni əşyalar “faydalı olma” baxımından təsnif olunur. Bir əşyanın faydalı olması sadə bir doğru-yanlış (faydası var və ya faydası yoxdur) şəklində müəyyən edilə bilməz. Faydalılıq əşyanın qiyməti, estetik dəyəri, tarixi əhəmiyyəti və cəmiyyət üçün yararlı olma dərəcəsi ilə ölçülür. Yüksək, orta və aşağı kimi siniflər arasındakı xətt “anlaşılmaz”dır, dəqiq bir say və ya ölçü yoxdur.

b. Xüsusiyyət əsaslı metodlar məlumatların varlığı və ya yoxluğuna dair veriləcək bəsit bir qərara, həddi aşan ümumiləşdirməyə səbəb ola bilər.

c. Xüsusiyyət əsaslı təsnifatlar sadə bir doğru-yanlış metoduna əsaslandığı üçün müxtəliflik və çoxsəsliliyə imkan vermir.

d. Təsnifatda istifadə olunan xüsusiyyətin eyni cinsdən olmasını təmin etmək üçün bəzən mühüm ikiliyə sahib olmayan amillər gözdən qaça bilər.

Bu kitabda məfhumu təsnifatlar İslam hüququnun əsaslarına tətbiq olunur. Lakin xüsusiyyət əsaslı təsnifatlar tənqid olunur. Təşəkkül edən "ağac sxemi" iyerarxiyasında daimi şəkildə təhlil və analizlər aparılır və alt məfhumlar araşdırılır. Bu "sxem" anlayışı Aristotelin qiyası və Rasselin deduksiya zəncirləri kimi formal məntiq analizinə əsaslanmır. Daha çox fiqh sahəsindəki "qərar vermə prosesləri"ni təhlil edir.

İslam hüququ sisteminin çoxölçülü olması

Sistem elmi terminologiyasının sıra və səviyyə olmaqla iki ölçüsü var. "Fəza"dakı ölçülərin sayı və ölçüdəki müstəvilərin, sıxlığın miqdarı sıra və səviyyəni müəyyən edir. Populyar fəlsəfi tədqiqat tək ölçü və iki səviyyə əsasında düşünməyə meyillidir. "Zidd meyilləri" olan fenomenlərdə daha çox bir fakt əsas götürülür. Buna görə də "tamamlayıcı" deyil, "ziddiyyətli" görünürlər.¹⁹⁸ Belə olduqda hadisə və fikirlər daima "zidd" cütlüklər şəklində ifadə edilir: din və elm, fiziki və metafiziki, realist və nominalist, deduktiv və induktiv, xüsusi və ümumi, fərdi və kollektiv, teleoloji və deontoloji, ruh və maddə, obyektiv-

¹⁹⁸ Jamshid Gharajedaghi, 'Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design Seeing through Chaos and Understanding Complexities', in systemsthinkingpress.com (2004), p. 38.

lik və subyektivlik və s. Yuxarıdakı cütlüklər təkölçülü, birxətli düşüncəni təmsil edirlər. Bəzən isə bir-birlərini tamamlayırlar. Məsələn, elm və din “ilahi əmr” məfhumunun semantik mərkəz təşkil etməsi baxımından bir-birinə zidd görünə bilər, amma insanın xoşbəxtliyini təmin etmə və həyatın mənbəyini izah etmə kimi ortaq nöqtələrdə kəsişirlər. Duyğu orqanları ilə əldə edilən məlumatlar baxımından ruh və maddə bir-birinə zidd qəbul oluna bilər, lakin aralarında qüsursuz bir izdivac və əlaqə var. Təbii ki, çoxölçülülük zidd meyilləri formalaşdırır. Buna görə də insan düşüncəsi bir çox hallarda aldadıcı ikili seçimlərlə məhduddur: qəti və qeyri-qəti, qazanmaq və itirmək, qara və ağ, alçaq və yüksək, yaxşı və pis kimi. Təksirli rəng səviyyəsinə qara və bozun çalarlarını misal göstərmək olar (Bax. Şəkil 2.2).

Sistematik analiz təkölçülü və ikili düşüncəni əhatə edir. Təkölçülü metodlarda yalnız bir fakt nəzərə alınır. Ənənəvi fiqh məzhəbləri də məsələyə bu cür yanaşırdı. Buna görə də həmişə eyni məsələyə tətbiq olunacaq, fərqli nəticələr və hökmlər verə biləcək müxtəlif dəlillər olmasına baxmayaraq, fitvaların əksəriyyəti bir dəlilə (dəlili-məsələ) əsasən verilirdi. Bu məsələ fiqh üsulu ilə bağlı klassik və müasir əsərlərdə “dəlillər arasında toqquşma” (təaruzul-ədillə) adlandırılır. “Dəlillərin uyğunlaşdırılması” (cəm beynəl-ədillə) metodu isə çoxölçülü metodologiyaya aiddir.



Şəkil 2.2. Boz tonlardakı şəkil rəngli mənzərəyə aid detalların müxtəlifliyini pozur. Bu şəkillərə tamaşa etmək maraqlı bir tapmaca təsiri bağışlayır

Vacib və haram, nasix və mənsux, səhih və fasid, həqiqi və xəyali kimi ikili hökmlər İslam hüququna “boz sahə”dəki məsələləri araşdırmağa imkanı vermir. Bəzi fiqh məzhəbləri qəbul olunmuş ikili təsnifləri genişlətmək üçün “ara siniflər” təklif edir. İslam hüququ həqiqət və elastiklik xüsusiyyətinə töhfə vermişdir və bu mövzu da tədqiqata cəlb olunmuşdur.

İslam hüququ sisteminin məqsədliliyi

Hədəflilik və məqsədlilik sistem nəzəriyyələrinin müştərək xüsusiyyətidir. Ancaq Qaracedaqui Akoffun fikirlərini əsas götürərək hədəflər və məqsədləri (məqasid) bir-birindən ayırmışdır. Qaracedaquiyə görə, bir strukturun məqsədli olması üçün aşağıdakı şərtlər vacibdir:

1. Eyni mühitdə fərqli yollar vasitəsilə eyni nəticənin əldə edilməsi.

2. Eyni və ya fərqli mühitlərdə müxtəlif nəticələrin meydana gəlməsi.¹⁹⁹

Eyni hədəfə çatmağa çalışan sistemlərin vasitələrini dəyişdirmək seçimləri məhduddur. Bəzən sistemlər eyni hədəf və ya məqsədə çatmaq üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edirlər. Bundan əlavə, hədəfə çatmağa çalışan sistemlərin nəticələri “əvvəlcədən proqramlandığı” üçün bənzər şəraitdə fərqli nəticələr əldə edə bilmirlər. Məqsədə çatmağa çalışan sistemlər isə arzu edilən məqsədlərini reallaşdırdıqları müddət ərzində eyni mühit üçün fərqli nəticələr meydana gələ bilər. “Məqsədlilik» İslam hüququnun əsasları, səviyyələri və ünsürləri üçün uyğun olan xüsusiyyətləri əhatə edir.

¹⁹⁹ Jamshid Gharajedaghi, ‘Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design Seeing through Chaos and Understanding Complexities’, in systemsthinkingpress.com (2004), p. 38.

Kəlami nöqtəyi-nəzərindən “ilahi feillərdə” “səbəbiyyət” uzun illər fəlsəfi müzakirələrin mövzusu olmuşdur. Belə bir sual verilir: Allahın feillərinin arxasında səbəblər olmalıdırmı? Kəlam elmi ilə bağlı əsərlərdə «səbəblər» (əsbab) «məqsədlər» (əğraz, məqasid, hikəm) terminindən fərqləndirilmir.²⁰⁰ Ancaq fiqhi hökmlərdə bu iki termin fərqli şəkildə şərh olunur.²⁰¹ Kəlami təhlil, şərh və izahlar tədqiqatımızla əlaqəlidir. Çünki teoloji baxımdan İslam hüququ “ilahi feillər”in nəticəsidir. Bu hüquq vəhyə əsaslanır. Onun qayə və məqsədləri isə məqasiduş-şəriədir. Bəs bu hüququn vəhy olunmasının arxasında ilahi bir məqsəd varmı? Kəlam alimlərinin cavabları bir-birindən fərqlənir:

1. İlahi feillərin səbəb və məqsədləri olmalıdır. Mötəzilə və şiə alimləri (bəzi istisnalarla) feilləri həsən (gözəl) və qəbih (pis, nalayiq) adlandırırlar.²⁰² Onların böyük əksəriyyətinə görə, bu iki xüsusiyyətdən biri hər feildə zətidir və dəyişən şərtlərə tabe deyildir. İnsan aqlının müstəqil olaraq yaxşı və pis hökmü verməsi mümkündür. Mötəzilə bu rəşadət tərifləri universal şəkildə qəbul edərək insanlara və Allaha aid etmişdir. İnsanlar üçün həsən feillər vacib, qəbih feillər haramdır. Allah üçün isə həsən feillər “Onun etməli olduğu”, qəbih feillər isə “Onun etməsi mümkün olmayan” feillərdir. Mötəzilə məqsədsiz (qərəz) bir feili mənasız (əbəs) və qəbih hesab edir. Deməli, bu məzhəblərdə Allahın bütün feillərinin zəruri olaraq “məqsədli” olması haqqında hökm verilmişdir.²⁰³

²⁰⁰ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 1, s. 173, c. 3, s. 1.

²⁰¹ Casir Övdə, Fiqhul-Məqasid: İnatatul-Əhkamiş-Şəriyyə bi-Məqasidiha, s. 51.

²⁰² Əhməd ibn Teymiyə, Dəqaiqut-Təfsir, c. 2, s. 110.

²⁰³ Məhəmməd Teyyub Bəsri, Əl-Mötəməd fi Üsulil-Fiqh, c. 2, s. 184. Əhməd Teyyub, “Nəzəriyyətul-Məqasid” indəş-Şatibi və məzə İrtibatihə bil-Üsulil-Kəlamiyyə, əl-Muslimul-Muasir, no. 103 (2002), s. 39. Taha Cabir Əlvani, “Məqasiduş-Şəriə”, Məqasiduş-Şəriə, Dəməşq, 2001, s. 75.

2. İlahi feillər səbəb və məqsədlərə istinad edir. Əşarilər (və hənəbililər də daxil olmaqla sələfilər) mötəzilənin yuxarıdakı fikirlərini qəbul etmirlər. Onlar bir feilin həsən və ya qəbih ola biləcəyini qəbul edirlər, amma bunu ağılın deyil, şəriətin təyin etməsinin vacibliyini irəli sürürlər. Əşarilərə görə, feillər (bilik-cahillik və ədalət-zülm müstəsna)²⁰⁴ eyni dərəcədə həsən və qəbih, yaxşı və pisdir. Buna görə də onlar Allahın əsla bir şey etmək “məcburiyyət”ində olmadığını, bütün feillərinin həsən və xeyir olduğunu düşünürlər. Beləliklə, əşarilər Allahın feillərinin “məqsədlərdən üstün” olduğunu qəbul edirlər. Çünki bir məqsədə yönələn feilin faili o məqsədə “möhtac” olur və Allah ehtiyaclardan müstəğnidir.²⁰⁵ Bundan əlavə, əşarilər iddia edirlər ki, Allah “səbəblərin səbəbi” (“Musəbbibul-Əsbab”) və “həm səbəblərin, həm də nəticələrin yaradanı”dır. O “bizim səbəbiyyət qaydalarımızdan birinə tabe olmaq”²⁰⁶ məcburiyyətində qalmadan nəyi istəyirsə, onu edir. Əşarilərin hüquq normaları və əxlaq fəlsəfələri məhz bu görüşlərə əsaslanır. Məsələn, Qəzzali “ağılın təsdiqi ilə deyil, kitabların əvvəlcədən bildirməsi”²⁰⁷ səbəbilə (Aristotelin etidal prinsipi olaraq da adlandırılan) “vəsət nəzəriyyəsi”nin doğru olduğunu bildirmişdir.

3. İlahi əməllərin Allahın lütfündən gələn səbəb və məqsədləri vardır. Yuxarıda adı çəkilən məzhəblərə nisbətən daha az müntəsib olan maturidilər (və hənəfilərin bir qismi) orta yolu təmsil edirlər. Allahın feillərinin məqsədi olduğu mövzusunda mötəzilənin haqlı olduğunu, amma Allaha “məcburiyyət” aid etməkdə haqsız olduqlarını düşünürlər. Maturidilər Allahın məqsədlərə möhtac olmadığını qeyd edərək əşarilərin haqlı olduğunu, ancaq məqsəd

²⁰⁴ Teyyub, “Nəzəriyyətul-Məqasid”.

²⁰⁵ Teyyub, ‘Nəzəriyyətul-Məqasid’.

²⁰⁶ Taha Cabir Əlvani, Məqasiduş-Şəriə, s. 75.

²⁰⁷ Əbu Hamid Qəzzali, Təhafutul-Fəlasifə.

və faydalara Allahın deyil, insanların “möhtac” olduğunu müdafiə edirlər. Maturidilər təhsin və təqbih prinsipinə inanırlar. Ancaq ağılın nəyin yaxşı və nəyin pis olduğunu mühakimə etmə səlahiyyəti yoxdur, ağıl nəyin yaxşı (həsən), nəyin pis (qəbih) olduğunu bilməyə kömək edən bir vasitə və ilahi ehsandır.²⁰⁸

Əşəri məzhəbinə mənsub bir çox alim əsariliyin ilahi məqsədlərlə bağlı qatı görüşlərini qəbul etməmişdir. Bu alimlərin görüşləri daha çox maturidiliyə yaxındır. Ancaq siyasi səbəblər və təzyiq qorxusu ilə məqsədlər haqqındakı fikirlərini şərh edərkən mötəzilənin “hüsn” və “qübh” prinsipini rədd etmişlər. Bu fəqihlərə Amidi²⁰⁹ (ö. 1234), Şatibi²¹⁰ (ö. 1388), İbn Teymiyə²¹¹ (ö. 1328), İbn Qayyim²¹² (ö. 1347) və İbn Rüşd²¹³ (ö. 1189) nümunə göstərilə bilər. Əsariliyin bu fikrinə ən sərt münasibəti İbn Rüşd göstərmişdir. O, Qəzzalının “Təhafüt” (“Tutarsızlıq”) adlı əsərini tənqid etmişdir: “Səbəbləri inkar edən ağılı da inkar edər”.²¹⁴ Şatibi isə İslam hüququnun məqsədlərinin hüququn prinsiplərindən daha vacib olduğunu qeyd etmişdir. O, “Dinin əsasları və inancın ümumbəşəri prinsipləri”ni (üsulud-din və külliyyəi-millət) əsas götürmüşdür. Allahın feillərinin arxasında müəyyən məqsədlərin mövcudluğunu da dəstəkləmişdir.²¹⁵

²⁰⁸ Şəhabəddin Alusi, *Ruhul-Məani fit-Təfsiril-Qur`anil-Əzim*, c. 15, s. 39.

²⁰⁹ Əli Əbul-Həsən Amidi, *İhkam fi Üsulil-Əhkam*, Şatibi, əl-Müvafəqat, c. 15, s. 6.

²¹⁰ Şatibi, əl-Müvafəqat, c. 2, s. 6.

²¹¹ Teyyub, *Nəzəriyyətul-Məqasid`*.

²¹² İbn Qayyim, *İlamul-Müvəqqiin*, c. 3, s. 3.

²¹³ Qəzali, *Təhafüt*.

²¹⁴ Qəzali, *Təhafüt*.

²¹⁵ Şatibi, əl-Müvafəqat, c. 2, s. 25.

Nəticə olaraq, yuxarıda təklif olunan altı sistem xüsusiyyəti, yəni koqnitiv təbiət, bütünlük, açıqlıq, qarşılıqlı iyerarxiya, çoxölçülülük və məqsədlilik bir-biriləri ilə əlaqəlidir. Ancaq bütün digər məqsədləri əhatə edən və bu kitabdakı sistematik analiz metodunu təmsil edən xüsusiyyət məqsədlilikdir. Aşağıda məqsədliliklə İslam hüququ sisteminin digər xüsusiyyətləri arasındakı əlaqənin əsas müddəalarına yer verilmişdir:

- Məqsədlilik İslam hüququnun koqnitiv təbiəti ilə əlaqəlidir. Çünki İslam hüququnun məqsədlərinin təbiət və quruluşu ilə bağlı fikirlər hüququn mahiyyət və strukturunun bilinməsinə əks etdirir.

- İslam hüququnun ümumbəşəri məqsədləri (məqasidul-ammə) bu hüququn külli olma xüsusiyyətini və ümumbəşəri prinsiplərini təmsil edir.

- İslam hüququnun məqsədləri İslam hüququ sisteminin "açıqlığını" davam etdirməsini təmin edən ictihad prosesində çox mühüm rol oynayır.

- İslam hüququnun məqsədləri bir neçə iyerarxiya tərzində başa düşülür və İslam hüququ sisteminin iyerarxiyalarına bərabərdir.

- Məqsədlər nəsslərdəki və hüququn alt nəzəriyyələrindəki "zahiri ziddiyyətlər"i həll edə biləcək və anlaşıcaq çoxsaylı cəhətlər təmin edir.

Buna görə də İslam hüququnun məqsədlərini bu kitabda təqdim olunan sistem əsaslı analizdəki əsas üsul prinsipi və metodu kimi qəbul edirəm. Bir sistemin gücü onun (bəşəri və ya fitri) məqsədlərini reallaşdırması ilə ölçüldüyünə görə İslam hüququ sisteminin gücü də məqsədlərinin yerinə gətirilməsi əsasında qiymətləndirilməlidir.

Araşdırmanın ilk iki fəslində sistem nəzəriyyəsi ilə məqasiduşəriə nəzəriyyələrinə əsaslanan metodlar təqdim olunmuşdur. Bundan sonrakı fəsilərdə koqnitivlik, bütünlük, iyerarxiya, çoxölçülülük və məqsədlilik analizinin

vasitələrini və qaydalarını təşkil edəcək. Bununla bərabər, 3, 4 və 5-ci fəsillərdəki klassik və müasir nəzəriyyələrlə əlaqəli analizlər koqnitivlik və iyerarxiya xüsusiyyətlərinə əsaslanacaq. Daha sonra 6-cı fəsildə İslam hüququnun bütünlük, açıqlıq, çoxölçülülük və məqsədlilik xüsusiyyətləri məqsəduş-şəriətin reallaşması ilə mümkün olan bir sistem kimi təqdim olunacaqdır.

3. İSLAM HÜQUQU

İmamlar və məzhəblər Tarixi araşdırma

Bu fəsildə İslam hüququnun ənənəvi məzhəbləri (məzahibul-fiqh) tədqiq edilir. Fəslin əvvəlində İslam hüququ termini və onun ingilis dilindəki müxtəlif mənaları müzakirə olunur. İkinci bölümdə Məhəmməd peyğəmbərdən sonrakı mərhələdən “geriləmə dövrü”nə qədər fiqh məzhəblərinin keçirdiyi dəyişiklik şərh olunur və məzhəblərin ənənəvi təsnifində istifadə olunan “xüsusiyyət əsaslı” metod tənqid edilir. İslam hüququnun doqquz ənənəvi məzhəbi, yəni malikilik, hənəfilik, şafeilik, hənəbilik, cəfərilik, zeydilik, zahirilik, ibadilik və mötəzilə tədqiq olunur.

3.1 İslam hüququ nədir?

İslam hüququ termini ingilis dilindəki mətnlərdə fiqh, şəriət, qanun və ürf mənasında işlədilir.²¹⁶ Fiqh sözü Quran və hədislərdə anlama, qavrama və dini məlumatı öyrənmə mənalarını ehtiva edir.²¹⁷ Məzhəb imamları dövrü-

²¹⁶ Mohammad Abdul-Khaliq Omar, *Reasining in Islamic Law*, 3-cü nəşr, (Qahirə: M.Omar, 1999), Tariq Ramadan, *Stop in the Name of Humanity*, *Globe and Mail* (London) 30 mart 2005, p. 28, WLUML *Women Living under Muslim Law*, www.wluml.org/english, Hadeh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999), p. 141, Aharon Layish *Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibbawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra*, *Islamic Law and Society* 13, no. 1 (2006), p. 63.

²¹⁷ Nisa, 4:78, Ənam, 6:52.

nün sona çatmasından bəri fiqh sözü “təfsili dəlillərdən çıxarılan əməli, şəri hökmlərin biliyi” (العلم بالاحكام الشرعية) (من الادلة التفصيلية) şəklində tərif edilmişdir.²¹⁸ Buna görə də fiqh etiqadi deyil, əməli məsələlərlə məhduddur. “Təfsili dəlillər” isə Qurandan və hədis rəvayətlərindən çıxarılır.

Bəzi ölkələrdə bədənə aid müxtəlif cəzalar mənasında işlədilən “şəriət” termininin ingilis dilində mənfi mənə çalarları vardır.²¹⁹ Lakin bu söz Maidə surəsindəki “şira” və ya Casiyə surəsindəki “şəriət” sözləri ilə eyni mənəni ifadə edir. Yəni Quranda “şəri həyat tərzii” mənasında işlədilir. Yusif Əli bu sözləri “qanun” və ya “yol” kimi tərcümə etmişdir. Piktallın tərcüməsi “ilahi qanun” və “yol” şəklindədir. İrvinq isə “qanunnamə” və “əsas yol” adlandırmışdır. Mənim seçimim isə Təriq Ramazanın tərcüməsində olduğu kimi “həyat tərzii”dir.²²⁰

Müxtəlif nəzəri və praktiki səbəblərə görə fiqh termini şəriət terminindən fərqləndirilməlidir. Nəzəri olaraq bu iki termin iki fərqli mənə ifadə edir. Fiqh İslam hüququnun “koqnitiv”, şəriət isə “səmavi” yönünü təmsil edir. Bu termin qavrama (fəhm),²²¹ təsəvvür²²² və idrak²²³ sahibi insanlar üçün istifadə edilir, Allaha aid edilmir. “Şəri” termini isə Allahın ismidir.²²⁴ “Qanun qoyan”²²⁵ mənasına gəlir və insanlara aid edilmir.²²⁶

²¹⁸ Məhəmməd Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 5.

²¹⁹ Statistika göstərir ki, bu cəzalar daha çox zəif və marginal insanlara tətbiq olunmuşdur. (Ramadan, Stop in the Name of Humanity). Belə bir tətbiq isə fiqhi və etiqadi müzakirələrə baxmadan cəzaların ardındakı siyasi saiqələrə dair ciddi suallar yaradır.

²²⁰ Təriq Ramadan, To be a European Muslim, p. 28, Maidə, 4:58, Casiyə, 45:18.

²²¹ İbn Teymiyə, Fətəva, c. 13, s. 113.

²²² Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 1, s. 39.

²²³ Əl-Hac, ət-Təqrir, c. 1, s. 26.

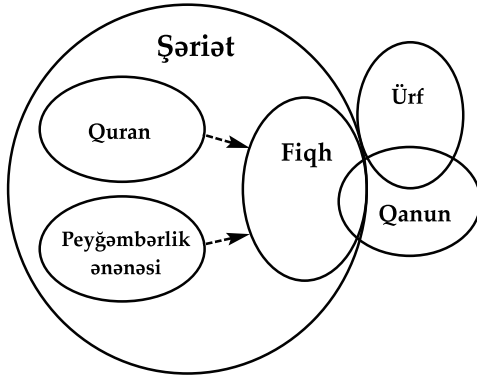
²²⁴ Şeyxzadə, Məcməul-Ənhur, c. 1, s. 11.

²²⁵ Şeyxzadə, Məcməul-Ənhur, c. 1, s. 11.

²²⁶ İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, 6-cı fəsil.

Qanun və ürf

Fars mənşəli söz olan qanun termini ərəb dilində prinsiplər və ya üsul²²⁷ kimi ifadə edilmişdir. XIX əsrdən etibarən isə yazılı qanunlar mənasında işlədilmişdir.²²⁸ İslamı hüququn mənbələrindən biri kimi qəbul edən ölkələrdəki yazılı qanunlar birbaşa fiqhi fitvalardan, yəni məzhəblərin bir və ya bir neçəsinin görüşlərindən çıxarıla bilər. Ailə və miras hüququ ilə bağlı məsələlərdə də tətbiq olunur. Məsələn, 100:1985 sayılı qanunla dəyişdirilən 25:1925 sayılı Misir Ailə Qanununun bir çoxu hənəfi fiqhindən alınmışdır.²²⁹ Bununla bərabər, bu tip ölkələrdə yazılı qanunların çoxu ya digər (dünyəvi) hüquq sistemlərindən, ya da tamamilə məhəlli ürf və adətlərdən alınmışdır. Məsələn, eyni qanunun 66-cı maddəsi “gəlinin aldığı başlıq qədər mebel alması”nı tövsiyə edən Misir adətinə əsaslanır.²³⁰ Heç bir ənənəvi hüquq məktəbində belə bir hökmün fiqhi əsası yoxdur.



²²⁷ Məhəmməd ibn Mənzur, Lisanul-Ərəb, c. 13, s. 350.

²²⁸ Rəşid Rza, 'Mücməlu Əhvalis-Siyasiyyə', Əl-Ürvətul-Vüsqa, 29 fevral 1898.

²²⁹ Seyid Sabiq, Fiqhus-Sünnə, c. 2, s. 227.

²³⁰ Seyid Sabiq, Fiqhus-Sünnə, c. 2, s. 227.

Ürfün lüğəvi mənası adət, daha doğrusu, cəmiyyətin qəbul etdiyi “gözəl” adət-ənənədir.²³¹ Bəzi bədəvi ərəb bölgələrində və cənub-şərqi Asiyada törədilən namus cinayətləri fiqhi məzhəblərin açıq-aşkar qadağan etdiyi adətləri qanuniləşdirməyə xidmət edir.²³² Ürf bəzi cəmiyyətlərdə İslam hüququ ilə eyni mənanı ifadə edir.²³³ İslam hüququ məktəblərinə mənsub olan bir çox alim ürfü İslam hüququnun tətbiq olunmasında mühüm bir ünsür kimi qəbul edir.²³⁴

Fiqh, şəriət, ürf və qanun arasındakı bütün əlaqələr yuxarıdakı şəkildə göstərilir. Şəriət Quran, sünnə və onlardan çıxarılan fiqhi və şəri hökmləri əhatə edir. Ürf fiqh ənənəsində yalnız bəzi məsələlərdə öz təsirini göstərmişdir. Şəkil 3.1-də göstərilən dairələrin arasındakı kiçik təmas bunu ifadə edir. Qanun fiqh, ürf və ya başqa mənbələrdən alınan yazılı qaydalardır və şəkildəki üç dairənin arasındakı kəsişmə qanunun təzahür formasıdır.

Fiqh və şəriəti bir-birindən ayırmağın əhəmiyyəti

Fiqhlə şəriət arasındakı fərqlər aydın deyil. Bu baxımdan fiqhi ictihad “ilahi” və “müqəddəs” hesab olunur. Bu iddialar tarixdə iki ciddi hadisəyə səbəb olmuşdur: qarşılıqlı təkfir və İslam hüququnun yenilənməsinə qarşı müqavimət. Fiqh və şəriət mövzusu alimlər və məzhəblər arasında ixtilaflara səbəb olmuşdur. Ona görə də məsələ haqqında yanlış görüşlər günah və xəta kimi qiymətlən-

²³¹ Mübarək ibn Məhəmməd Əl-Cəzəri, *ən-Nihayə fi Qəribil-Hədis vəl-Əsər*, c. 3, s. 216.

²³² Aharon Layish, *Interplay between Tribal and Shari Law*, p. 63.

²³³ www.wluml.org.

²³⁴ Sələhəddin Sultan, “*Ədillətul-İctihadiyyətil-Müxtəläfi əleyhi fiş-Şəriətil-İslamiyyə*”, s. 620.

dirilmişdir. Hətta qarşılıqlı təkfir, yəni dindən çıxma ittihamları ilə davam etmişdir. İslam tarixində baş vermiş qanlı ixtilafların bir qismi müxtəlif məzhəblərin mənsubları arasındakı ittihamlarla qızışdırılmışdır. Hicri VIII əsrdə əşəri və mötəzilə arasında baş verən ixtilaf buna misal göstərilə bilər. Başqa bir nümunə isə Xorasan (1000), Nişapur (1159), İsfahan (1186), və Qüdsdə (1470) şafei və hənəfi məzhəblərinin mənsubları arasında baş verən şiddətli toqquşmalardır. Təxminən 1000-ci illərdə Xorasanda Əbu Hamid Qəzzalinin elmindən təsirlənən xəlifə məhkəmələrdə rəsmi məzhəb kimi qəbul olunan hənəfi məzhəbinin yerinə şafei məzhəbini gətirmişdir. Məhz bu qərardan sonra ciddi qarşıdurmalar baş vermişdir. Təbii ki, bu hadisələr daha çox siyasətlə əlaqəli idi.

Üçüncü nümunə XIII əsrdə İbn Salahın öz tələbələrinə filosoflara qarşı “qılıncdan” istifadə etmələrini tövsiyə etməsidir. Sünni və şiələr arasında çıxan toqquşmalarda Bağdad, Bəsrə, Kərx və Rey şəhərləri dəfələrlə (Məsələn, 962, 972, 974, 981, 1008, 1025, 1031, 1041, 1047, 1079, 1184) dağıdılmış, yandırılmış və yağmalanmışdır.²³⁵

İslam hüququndakı ixtilaflar zorakılığı artırmışdır. Müsəlman dünyası böyüdükcə İslam hüququnda yenilənməyə qarşı qatı müqavimət də güclənmişdir. “Müqəddəs və dəyişməz” dairə yavaş-yavaş müxtəlif məzhəb imamlarının fikirlərini də əhatə etməyə başlamışdır. Nəhayət, “ictihad qapısının” bağlandığı iddia edilmiş və İslam hüququ orta əsrlərdən bəri daima yenilənən və inkişaf edən dünyadan geri qalmışdır.

²³⁵ İbn Kəsir, Əl-Bidayə və-n-Nihayə, c. 11 və 12, Əli Şeybani, Əl-Kamil fit-Tarix, 2-ci nəşr, c. 2, 8, 10.

3.2 İslam hüququ məktəbləri

Bu fəslin məqsədi doqquz fiqh məzhəbinin tarixi inkişafına dair qısa mülahizə təqdim etməkdir. Bu mülahizə sonrakı fəsillərdə tədqiq edilən üsul nəzəriyyələrinin “tarixi inkişaf kontekstini” və məzhəblərin “təkölçülü” və “xüsusiyyət əsaslı” ənənəvi təsnifatının tənqidini əhatə edir.

Peyğəmbərdən sonrakı dövr

Peyğəmbərin vəfatından sonrakı dövrün əvvəllərində səhabələrin ictihadı ya birbaşa Quran ayələrinə, ya da peyğəmbərin verdiyi qərarlara istinad etmişdir. Nənənin mirası (mirasul-cəddə), insanların evinə girmək üçün icazə alma (istizan), dul qadının gözləmə müddəti (iddətul-ərmələ), səyahətdə oruc tutma (savm fis-səfər) və başqa mövzular buna misal göstərilə bilər.²³⁶ Daha sonra səhabələr İslam dövlətinin ərazilərinin genişlənməsi və fərqli mədəniyyətlərdən olan insanlarla təsirləşmədən qazandıqları təcrübələrlə cavabı olmayan yeni məsələlərlə qarşılaşmışlar. Onlar «fəth olunan ərazilər» (“ərzi-məftuhə”), “işçi məsuliyyəti”, “Quranın kitablaşdırılması” (“cəmi-müşəf”) və həzrət Ömər in ictihadları kimi məsələlərdə açıq-aydın şəkildə öz məsləhət anlayışlarını tətbiq etmişlər. Bu proses səhabələr arasında fərqli fiqhi görüşlərə və ictihad metodlarından asılı olaraq hüquq məktəblərinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Məktəblər, daha doğrusu, təmayüllər “əhli-rəy” (“fikir tərəfdarları”) və “əhli-əsər”dən (“nəql tərəfdarları”) ibarət idi. “Fiqh in genişlənməsi” nəticəsində bu vəziyyət müxtəlif zaman və

²³⁶ Buxari, Səhih, c. 4, s. 1536, c. 6, s. 2666, Razi, Əl-Məhsul fi İlmi-Üsul, c. 5, s. 529.

məkanlarda müzakirə mövzusu olmuşdur. Siyasi ziddiyyətlər, məzhəb toqquşmaları, səhabələrin başqa yerlərə köçməsi və alimlərin şəxsiyyəti müxtəlif təmayüllərin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Xəlifə Osman ibn Əfvanın (ö. 656) sui-qəsd nəticəsində öldürülməsindən sonra böyük toqquşmalar baş vermişdir. Səhabələr arasında müxtəlif siyasi firqələr formalaşmışdır. Siyasi rəqiblər qısa müddət ərzində döyüşən, müharibə edən tərəflərə çevrilmişdir.²³⁷ "Etidaqi məsələlərdə" fəlsəfi müxtəliflik meydana gətirən siyasi toqquşmalar "məzhəb təfriqələri"nin yaranması ilə nəticələnmişdir.²³⁸ Siyasət və məzhəblərdəki rəqabətlər hüquqa mənfi təsiri olan "uydurma hədislər"ə rəvac vermişdir. Bu prosesdə iştirak edən bəzi ravilər öz məzhəblərini və ya siyasi liderlərini müdafiə etmək üçün hədis uydurmuşlar.²³⁹ O dövrdə yaşayan imamların şəxsiyyətləri tələbələr və məktəblərə ciddi şəkildə təsir etmişdir. Bunun tipik nümunəsi Abdullah ibn Ömərlə Abdullah ibn Abbas arasındakı fikir ayrılığıdır. Əbu Cəfər Mənsur Malik ibn Ənəsdən "Müvəttə" adlı əsərini yazmasını istədikdə əsərin metodologiyasını təyin etmişdir: "Elə bir kitab yaz ki, insanlar istifadə etsinlər, o kitabda İbn Abbasın verdiyi hökmlərdən və İbn Ömər in fikirlərindən uzaq dur".²⁴⁰ Abdullah ibn Ömər sərt xarakterli bir insan idi. Məsələn, dəstəmaz alarkən gözünün içini yuyaraq gözünə zərər vurmuşdu. Onun xarakteri Nafi, Salim və Süleyman ibn Yəsar kimi tələbələrinə də təsir etmişdir. Abdullah ibn Abbas isə yumşaq xarakterli və alicənab idi. Cabir ibn Zeyd, İbrahim Nəxəi və Səid ibn Müseyyib kimi tələbələri ona bənzəyirdi. Peyğəmbərin həyat yoldaşı həzrət Aişəni də misal göstərmək olar.

²³⁷ Əbdürrəhman ibn Xəldun, Müqəddimə, c. 2, s. 608.

²³⁸ Məhəmməd ibn Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 48.

²³⁹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 42.

²⁴⁰ İbn Xəldun, Müqəddimə, c. 7, s. 683.

Həzrət Aişə güclü xarakterə malik idi. Onun dəyanətli xarakteri verdiyi fitvalarda da əks olunmuşdur. Peyğəmbərin sevimli həyat yoldaşı qadınların azadlığını və hüquqlarını müdafiə edirdi. Bədrəddin Zərkəşi “Eynul-İsabəti fi-stidrakı Aişə ələs-Səhabəti” adlı kitabında həzrət Aişənin digər səhabələrin rəvayətlərini tənqid etməsini qeyd etmişdir.²⁴¹ Həzrət Aişənin görüşlərinin hənəfi məzhəbinə təsir etdiyinə şahid oluruq. Çünki həzrət Aişənin tələbələri Şəbi və Həmmad Əbu Hənifənin müəllimi olmuşdur.²⁴²

İlk hicri əsrdə səhabələrlə başlayan böyük köç hərəkatları müşahidə olunmuşdur. Xüsusilə, İraq, Suriya və Misirə çox sayda köçlər olmuşdur. Bu köçlər daha uzaq yerlərə hicrət edən və nəticədə o torpaqlarda qalmağa qərar verən ərəb əsgərlərlə başa çatmışdır. Şəkil 3.2-də VII əsrdə fəthlərin köç yollarını formalaşdırması göstərilir.



Şəkil 3.2. Bu xəritə yeddinci əsrdə müharibə və köçlərin yollarını göstərir. Mənbə: R.Roolvik və b. Historical Atlas of the Muslim Peoples (Amsterdam, 1957)

²⁴¹ Zərkəşi Bədrəddin, Əl-İcabə li İrədi məstədrəkəthu Aişə ələs-Səhabə.

²⁴² Bəzi fiqhi nümunələr üçün baxın: Zeynuddin ibn Nüceym, Bəhrur-Raiq, c. 2, s. 117, Əli Mərğınani, Əl-Hidayə Şərhi Bidayət-il-Mübtədi, c. 1, s. 196, Məhəmməd Əmin Abidin, Haşiyətu Rəddil-Muxtar, c. 3, s. 55.

İraq həzrət Əli və övladları, Abdullah ibn Abbas, Məhəmməd ibn Məsləmə Üsamə ibn Zeyd və Əbu Məsud Ənsari kimi çox sayda səhabənin vətəni olmuşdur. Əmr ibn As və övladları, Qeys ibn Səd, Məhəmməd ibn Əbu Bəkr, Əmmar ibn Yasir və digər səhabələr Misirdə məskən salmışlar. Suriya Abdullah ibn Ömər, Şürəhbil, Xalid ibn Vəlid, Dəhhak ibn Qeys, Müaviyə və Ümeyyə oğullarından bir çox insanın, Oman isə Hüzeyfə ibn Yəman və başqalarının vətəninə çevrilmişdir. Əbu Əyyub Əl-Ənsari İstanbula hicrət etmiş və orada vəfat etmişdir. Səhabələrin əksəriyyəti Məkkə və Mədinədə qalmışdır.²⁴³ Bu mühacirlərin hicrət etdikləri yerlərdə yeni mədəniyyətlərlə qarşılaşması İslam hüququ sahəsində yeni coğrafi və mədəni istiqamətlər yaratmışdır.

Əhli-rəy və əhli-əsər yuxarıdakı təsirlərə ümumiyyətlə iki şəkildə cavab vermişdir:

1. Əhli-rəy hədis uydurmağa qarşı çıxmışdır. Kifayət qədər ravisi olmayan və ravi zəncirini qəbul etməyən əhli-rəy yeni suallara cavab axtarmışdır. Onlar Qurandakı ümumi ifadələrdə qeyd olunan prinsiplərə müraciət etmişlər. Nəticədə bu üsul qiyas və istehsan metoduna çevrilmişdir. İraq fəqihləri öz üsul anlayışlarında ağıla o qədər çox yer vermişdir ki, bəzi mədinəli fəqihlər onları öz fikirlərini hədisdən üstün tutmaları ilə ittiham etmişlər.²⁴⁴

2. Əhli-əsər: Hədis tərəfdarlarının uydurma hədisə və yeni problemlərə yanaşmaları daha fərqli olmuşdur. Onlar ravilərin həyat tərzini, dürüstlüyünü araşdırmış, qarşılaşdıqları cavabsız suallara birbaşa və ya sözün dəlaləti metodu ilə həll yolu axtarmışlar. Hədis əhli zəif hədisləri

²⁴³ Yuxarıdakı köç yolları İbn Xəldunun "Əl-Mübtəda vəl-Xəbər" adlı kitabının 2-ci cildinin ikinci fəslinə aiddir. İbn Xəldun bu kitabda peyğəmbərin vəfatından sonrakı ixtilafdən danışır. Fikrimcə, mübahisəli mövzular haqqında ən ədalətli fikirlərin müəllifi İbn Xəldundur.

²⁴⁴ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 458.

Quranın ümumi ifadələrindən çıxarılan prinsiplərdən və qiyasdan üstün tutmuşdur.²⁴⁵

Əhli-rəy və əhli-əsərin metodologiyası sadə bir coğrafi məsələ deyildir.²⁴⁶ Yuxarıda izah olunan köç faktoru İraqda yaşayanların (İmam Əli və İbn Abbasın təsiri ilə) rəyə, Hicaz və Suriyada məskən salanların (İbn Ömər və Əbu Hüreyrənin təsiri ilə) hədisə meyil etməsinə səbəb olmuşdur.

İraq məktəbi qiyas və istehsan metodları ilə, Hicaz məktəbi isə (Mədinədə İmam Malik və tələbələrinin fiqhində) məsləhət metodu vasitəsilə rəy tətbiq etmişdir. Hicazlılar “nəssin olmadığı” məqamlarda istehsana müraciət etmişlər. İraqlılar isə nəss olduğu halda belə, qiyas və istehsana üstünlük vermişlər. Lakin əhli-rəy ilə əhli-əsər arasındakı fərq “mühafizəkarlar” və “liberallar”ın nəsslər haqqındakı ixtilaflarına bənzəmir.²⁴⁷ Çünki hər iki üsul da nəssə əsaslanması etibarilə ənənəvidir. Ancaq əhli-rəy əqli, əhli-əsər isə ləfzi yanaşmanı əsas götürmüşdür.

İmamlar dövrü

Hicri II və III əsrlər imamlar dövrü adlandırılıla bilər. Ənənəvi fiqh məzhəbləri o dövrdə yaşayan imamların adları ilə bağlıdır. Şafeilər, malikilər, hənəfilər, hənəbililər, şiələr (cəfərilər və zeydilər) və ibadilər. Bu məzhəblər Məhəmməd ibn İdris əş-Şafei (ö. 820), Malik ibn Ənəs (ö. 795), Əbu Hənifə Nüman ibn Sabit (ö. 767), Əhməd ibn Hənəbəl (ö. 885), Cəfər Sadiq ibn Məhəmməd ibn Baqir (ö. 765, İsnə-əşəriyyənin altıncı imamı),²⁴⁸ Zeyd ibn Əli Zey-

²⁴⁵ Həmin yer.

²⁴⁶ Həmin yer, s. 33.

²⁴⁷ Məsələn, Nəsr Hamid Əbu Zeyd, əl-İmam əş-Şafii vət-Təsisul-İdiluciyyə-əl-Vəsətiyyə, s. 98.

²⁴⁸ Şiə məzhəbinə görə, on iki imam Əli ibn Əbu Talib ilə başlayır və iki

nəlabidin (ö. 740) və Abdullah ibn İbadın (ö. 705) adı ilə əlaqəlidir.²⁴⁹ Bu dövrdə yaşamış digər bir neçə imamın adı isə artıq mövcud olmayan məzhəblərə verilmişdir: Süfyan Sövri (ö. 778), Əbu Sövr (ö. 854), Övzai (ö. 774) və Leys ibn Səd (ö. 791). Bu siyahıdakı yeganə istisna hal zahirilik (Əhli-ləfz və ya zahirilər) məzhəbinə aiddir. Çünki bu məzhəbin qurucusu Davud ibn Əli (ö. 884) təvazökar şəxsiyyəti ilə fərqlənmişdir.

İmamlar çox sayda hədis rəvayət etmiş və fitvaları ilə yol göstərmişlər. Yetişdirdikləri tələbələri isə onların yolunu davam etdirmişlər. Hər bir imam hədislərin səhihliyini araşdırarkən və fitva verərkən əsaslı şəkildə tətbiq etdiyi öz ictihad anlayışını inkişaf etdirmişdir. Ancaq onlar gələcək nəsillər üçün ictihad metodlarına dair nəzəri izahlar deyil, hədis rəvayətləri və fitva külliyyatlarını miras qoymuşlar. Şafei məzhəbinin “Ər-Risalə” əsəri istisna təşkil edir.²⁵⁰ Yuxarıda adı çəkilən məzhəblərin hər biri haqqında qısa məlumat verəcəyik. Məzhəblərin imam “zənciri” nə də nəzər salacağıq. Bu məlumat və mülahizələr ənənəvi İslam universitetlərində və müəssisələrində tədris olunan və bu məzhəblərin səhih mənbəyi kimi qəbul edilən hər bir məzhəbin məşhur dərs kitablarına istinad edir.

Hənəfi üsulu bu məzhəbin qurucusu Əbu Hənifədən iki nəsil sonra formalaşmışdır. Əbu Hənifə fiqhə dair kitab yazmamışdır. O, İslam inancı və təhsil haqqında

oğlu Həsən və Hüseyin nəsindən gələn sonrakı imamları əhatə edir: Əli Zeynəlabidin ibn Hüseyin, Məhəmməd Baqir, Cəfər Sadiq, Musa Kazım, Əli Rza, Məhəmməd ət-Taqi, Məhəmməd ən-Nəqi, Həsən ibn Əli Əl-Əskəri, Məhəmməd ibn Həsən Əl-Mehdi.

²⁴⁹ Əbdürrəhman Əbul-Fərəc, Sifatus-Səfvə, Əbu Nüeym İsfəhani, Hilyətul-Övliya və Təbəqətil-Əsfiya, Əhməd ibn Xəllikan, Vəfayatul-Əyan və Ənbauz-Zaman.

²⁵⁰ Məhəmməd ibn İdris əş-Şafei, Risalə.

“Əl-Fiqhul-Əkbər”,²⁵¹ “Rəddul-Qədəriyyə”²⁵² və “Əl-Alim vəl-Mütəəllim”²⁵³ kimi əsərlər yazmışdır. Əbu Hənifə məşhur tələbələrindən biri olan Əbu Yusifin (ö. 798) “Kitabul-Əsərdə”²⁵⁴ topladığı hədisləri rəvayət etmişdir. Əbu Yusif isə “Əl-Xərac” əsərində müəllimi Əbu Hənifənin maliyyə məsələləri ilə bağlı görüşlərini şərh etmişdir.²⁵⁵ O, “İxtilafu Əbi Hənifə və İbn Əbi Leyla”²⁵⁶ adlı kitabında Əbu Hənifənin qəbul etmədiyi, Bağdadın baş qazisi İbn Əbi Leylanın fitvalarını toplamışdır. “İxtilafu Əbi Hənifə və İbn Əbi Leyla” kitabını Əbu Hənifə və Əbu Yusifin ən yaxşı tələbəsi olan Məhəmməd ibn Həsən əş-Şeybani (ö. 805) rəvayət etmişdir. Şeybani “Camiul-Kəbir” adlı hənəfi fiqhinin əsas mənbələrindən biri kimi qəbul edilən kitabın müəllifidir.²⁵⁷ “Camiul-Kəbirə” qədər Hənəfi məktəbində daha çox böyük hədis və fitva külliyyatlarına üstünlük verilmişdir. Hənəfi üsulunu inkişaf etdirənlər sonrakı nəsillər tələbələr olmuşdur. Həm Sərəxsi (ö. 1090), həm də Bəzdəvi (ö. 1089) “Üsul” adlı kitab yazmışdır.²⁵⁸ Onlar əmrlər, xüsusi və ümumi sözlər, şəri dəlil (höcciyət), qiyyas və nəsx kimi üsul mövzularını şərh etmişlər. Sərəxsi yazmışdır: “Gələcək nəsillər daha əvvəl baş verməyən məsələlərlə qarşılaşanda öz fiqhlərini formalaşdırmaları üçün Məhəmməd ibn Həsənin təfsilatlı hökmlərini (füru) əsaslandırdığı əsas məfhumları (üsul) şərh etməyin vaxtıdır”.²⁵⁹ Fikrimcə, hənəfilər Sərəxsi və Bəzdəvinin təfsilatlı

²⁵¹ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 378.

²⁵² Həmin yer.

²⁵³ Həmin yer.

²⁵⁴ Həmin yer.

²⁵⁵ Əbu Yusif, Əl-Xərac.

²⁵⁶ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 420.

²⁵⁷ Həmin yer.

²⁵⁸ Məhəmməd ibn Əhməd əs-Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, Əli ibn Məhəmməd Bəzdəvi, Üsulul-Bəzdəvi-Kənzul-Vüsul ilə Mərifətil-Üsul.

²⁵⁹ Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, c. 1, s. 10.

üsul izahlarından daha çox Əbu Hərifə, Əbu Yusif və İbn Həsənin fitva və görüşlərinə istinad etmişlər.

Maliki məzhəbi də buna bənzər bir inkişaf yolu keçmişdir. İmam Malikin "Müvəttədə" əsəri böyük bir fitva və hədis külliyyatıdır.²⁶⁰ Malikin tələbəsi İbn Vəhb (ö. 813) "Mücaləsə" adlı kitabında müəllimindən eşitdiklərini nəql etmişdir.²⁶¹ Səhnun (ö. 854) isə "Müdəvvənətul-Ümm"²⁶² kitabında İmam Malikin görüşlərinin böyük hissəsini toplamışdır. İmam Malik və tələbələrinin formalaşdırdığı metod "Məhsul" kitabının müəllifi Əbu Bəkr ibn Ərəbinin (ö. 1148) və "Qəvaid" əsərinin müəllifi Şəhabəddin Qərafinin (ö. 1285) dövrünə qədər təfsilatlı şəkildə araşdırılmamışdır.²⁶³ Ancaq İmam Malikin fiqh və hədis kitabları, xüsusilə, "Müvəttə" hələ də bu məzhəbdə əsas əsərdir.

Hənbəli məzhəbi də Əhməd ibn Hənbəlin hədis rəvayətlərindən ibarət kitab və tələbələrinin ondan nəql etdiyi fitva külliyyatı ilə başlamışdır. Əhməd ibn Hənbəlin məşhur tələbələri Saleh (ö. 879), Abdullah (ö. 903), Əbu Bəkr Əsrəm (ö. 875), Abdullah Meymuni (ö. 887), Hərb ibn İsmayıl (ö. 893) və Əbu Bəkr Mərvəzi (ö. 888) olmuşdur. Mərvəzinin tələbəsi Əbu Bəkr Xəllal Əhməd ibn Hənbəlin fiqhi haqqında "Kitabus-Sünnə" adlı bir ensiklopediya yazmışdır.²⁶⁴ Daha sonra İbn Teymiyə (ö. 1328) və tələbəsi İbn Qayyim (ö. 1347) formalaşdırdığı hənbəli üsul nəzəriyyəsi Nəcməddin Tufi (ö. 1316), İbn Rəcəb (ö. 1393) və İbn Ləhham tərəfindən inkişaf etdirilmişdir.

Zeyd ibn Əli Zeynəlabidin hədis rəvayət etmiş və çox sayda fitva vermişdir. Bu fitvaları onun tələbəsi Əbu Xəlid Vasiti (ö. 767) "Məcmu" adlı əsərdə toplamışdır.²⁶⁵ Zeyd

²⁶⁰ Malik, Müvəttə.

²⁶¹ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 420.

²⁶² Həmin yer.

²⁶³ Qərafi, Zahirə.

²⁶⁴ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s.524.

²⁶⁵ Əbu Zəhra, Üsulul-fiqh, s. 495.

ibn Əli Zeynəlabidinin tələbəsi İbrahim ibn Zəbərqan (ö. 799) bu fitvaları nəql etmişdir.²⁶⁶ Sonradan gələn zeydi alimlər Qasım (ö. 856), İmam Hadi (ö. 911) və nəvəsi Əhməd ibn İsa ibn Zeyd (ö. 999) İmam Zeydin metodunu inkişaf etdirmişlər.²⁶⁷

İbaziyyə adını Abdullah ibn İbazdan götürsə də, bu adla məşhur olmağa və fiqh məktəbi kimi inkişaf etməyə hicri III əsrdə başlamışdır.²⁶⁸ Bu məktəbə ən böyük töhfəni İbn Məsud, həzrət Aişə, İbn Ömər, İbn Abbas və Ənəs ibn Malik kimi səhabələrin tələbəsi olan Cabir ibn Zeyd Əl-Əzdi vermişdir (ö. 711). Cabirdən sonrakı tələbələr Müslim ibn Əbi Kərimə, Rəbi ibn Həbib, Məhbub ibn Rail, Məhəmməd ibn Məhbubdur.²⁶⁹ Cabir “Divanı-Cabir ibn Zeyd” adlı böyük bir hədis və fitva külliyyatı yazmışdır. İbazilər məzhəblərini bu kitab əsasında inkişaf etdirmişlər.²⁷⁰

Cəfər Sadiq hədis nəql etmə və fitva verməklə yanaşı, kimya və riyaziyyat kimi elmlərlə də məşğul olmuşdur.²⁷¹ Onun tələbələri arasında oğlu Musa Kazım, Əbu Hənifə, Malik, Süfyan, İbn İshaq, İbn Əbi Hazim, Yəhya ibn Səid və cəbr elminə adını verən Cabir ibn Həyyan vardır.²⁷² Şafeinin “Risalə”sindən əvvəl fiqh üsulu elmi haqqında bizə məlum olan ilk kitabı Cəfər Sadiqin atası İmam Baqirin yazdığına dair rəvayətlər vardır.²⁷³ Cəfəri məzhəbində müstəqil ictihad on ikinci imamdan sonra başlamışdır.

²⁶⁶ Məhəmməd Əbu Zəhra, İmam Zeyd, s. 267.

²⁶⁷ Məhəmməd Əbu Zəhra, İmam Zeyd, s. 270.

²⁶⁸ Amr Nami, Studies in Ibadhism, c. 1.

²⁶⁹ Həmin yer, 2-ci fəsil.

²⁷⁰ Həmin yer.

²⁷¹ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 700.

²⁷² Həmin yer.

²⁷³ Ədnan Fərhan, Hərəkətul-İctihad indəş-Şiətil-İmamiyyə, s. 11.

Çünki bundan əvvəl məzhəb mənsubları təqlid mərcəindəki imamlara tabe olmuşlar.²⁷⁴

Son olaraq deyə bilərik ki, İmam Şafeinin hədis, fiqh və hətta fiqh üsulu haqqındakı fikirlərini yazması və ya yazdırması baxımından şafei məzhəbi müstəsna yerə sahibdir. Bir çox alimə görə, İmam Şafei "Risalə" əsəri ilə müstəqil bir elm sahəsi olan fiqh üsulunun bünövrəsini qoymuşdur.²⁷⁵ Yunan fəlsəfəsinin İmam Şafeinin üsuluna təsiri müzakirə mövzusu olmuşdur. Bu haqda görüşlər iki yerə ayrılmışdır. Birinci qrup Şafeinin əsla yunan fəlsəfəsinin təsirində qalmadığını iddia etmişdir. Digərləri isə onun yunan dilini bildiyini və antik yunan fəlsəfəsinin əsərlərinə təsir etdiyini qeyd etmişlər.²⁷⁶ Şafeinin əsərləri və yunan fəlsəfəsinə dair tədqiqatlarıma əsasən deyə bilərəm ki, onun əsərlərində yunan məntiqi və ya fəlsəfəsindən birbaşa təsirlənmə haqda heç bir əlamət yoxdur. Ancaq Şafeinin yunan mədəniyyətinə aid kitabları oxuması mümkündür. Şafei məktəbinin üsulu Qəffal Şaşi (ö. 947), Əbdülməlik Cüveyni (ö. 1085) və Əbu Hamid Qəzzali (ö. 1111) kimi açıq və mübahisəsiz olaraq yunan fəlsəfəsinin təsirində qalmış alim və filosoflar tərəfindən inkişaf etdirilmişdir.²⁷⁷

²⁷⁴ Həmin yer.

²⁷⁵ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 10.

²⁷⁶ Mahmud Məhəmməd Əli, Əl-Əlaqə beynəl-Məntiq vəl-Fiqh indəl-Müfəkkiril-İslam.

²⁷⁷ Rəfiq Əcəm, Əl-Məntiq indəl-Qəzali fi Əbədihil-Aristoviyyə və Xüsusiyyətilil-İslamiyyə, Əbdüləzim Dib, "İmamul-Harameyn", Qiyasul-Üməm filtiyasiz-Züləm.

Məzhəb təsnifatının formal tənqidi

Koqnitiv elm baxımından ənənəvi məzhəblərin formal təhlil və tənqidinə nəzər salmaq zərurəti yaranmışdır.²⁷⁸ Çünki ikinci fəsildə təsnifat termini və xüsusiyyət əsaslı təsnifatla termin əsaslı bölgü müqayisə edilmişdir. Yuxarıdakı tarixi tədqiqata əsaslanaraq məzhəb təsnifatının “termin əsaslı təsnifatla” başladığını və “xüsusiyyət əsaslı təsnifatla” sona çatdığını demək mümkündür. Fəqihlər fitvalarını nəqlə (əsər) və əqlə (rəy) görə qruplaşdırmışlar. Təsnifat ölçüsü kimi “ağıl termini”ndən istifadə olunmuşdur. Əhli-rəy daha çox ağıla yer vermişdir.

Məzhəblərin adları imamların adlarından götürülmüşdür. Xüsusiyyətləri isə imamların ikinci və ya üçüncü nəsil tələbələrinin inkişaf etdirdiyi şəri mənbələrlə formalaşmışdır. Fiqh məzhəblərinin təsnifatı Quran, sünnə, icma, qiyas, məsləhət, istehsan, ürf, imam görüşü və səhabənin görüşü və davamlılıq qərinəsinə əsaslanmışdır.

	Quran	Sünnə	İcma	Qiyas	Məsləhət	İstehsan	Ürf	İmamların görüşü	Səhabənin görüşü	Davamlılıq
Malikilər	√	√	√	√	√		√		√	√
Hənəfilər	√	√	√	√		√	√		√	√
Şafeilər	√	√	√	√					√	
Hənəbililər	√	√	√	√	√	√			√	√
Cəfərilər	√	√	√					√		√
Zeydilər	√	√	√					√		√
Zahirilər	√	√								√
İbazilər	√	√	√	√	√	√				√
Mötəzillilər	√	√	√	√	√	√				

Şəkil 3.3. Fiqh məzhəblərinin təsnifatı və şəri mənbələrin xülasəsi. Bu təsnifat yanaşması təköçülü və ümumiləşdirici məhdudiyətlərə sahibdir

²⁷⁸ Keil, The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science.

Məzhəblərin təsnifatı bu şəkildə tənqid edilmişdir:

Məzhəblərin xüsusiyyət əsaslı təsnifatı aparılarkən fərqli adları olan mənbələrin bənzərliyinə diqqət yetirilmir. Məsələn, hənəfilərdəki qiyasa, cəfərilərdəki istishaba, malikilərdəki məqasidə və şafeilərdəki məsalihi-mürsələyə. Zahir, maliki və cəfəri icması ilə hənəfi, maliki və mötəzili istehsanı arasında da mühüm fərqlər vardır.

- Ümumiləşdirmələr: Hüquq məktəblərində dəlillər eyniləşdirilmiş və ya fərqləndirilmişdir. Ancaq bu dəlillərin sağlam bir təsnifatın əsası olması mümkün deyil. Çünki məzhəblər arasında ciddi təsnifat fərqləri vardır.

- Seçimlər: Tufinin hənəbəli məzhəbindən olması məlumdur. Ancaq müəyyən nəslər qarşısında məsləhətə üstünlük vermə metodu onu hənəbəli məzhəbindən uzaqlaşdırır və mötəziliyə yaxınlaşdırır. Eyni şəkildə Qəzzalının məsalihi-mürsələyə əsaslanan qiyasları və məsləhətlə bağlı fikirləri onu şafeilik və malikilik arasında bir mövqeyə gətirsə də, şafei kimi qəbul olunur. Hənəbəli məzhəbindən İbn Teymiyə malikilərin “mədinəlilərin əməli” prinsipini qəbul etmişdir. Mötəzilədən Nəzzam qiyasla ictihadı rədd edən zahirilik və şəliyin metodunu mənimsəmişdir.

- Çoxölcülü amillərə laqeyd yanaşma: Məzhəblər tarix boyunca coğrafi mühit, siyasət və məhkəmə sistemləri kimi amillərin təsiri ilə formalaşmışdır. Ancaq bu amillər digər (ikili) faktlar kimi məzhəb təsnifatında nəzərə alınmamışdır.

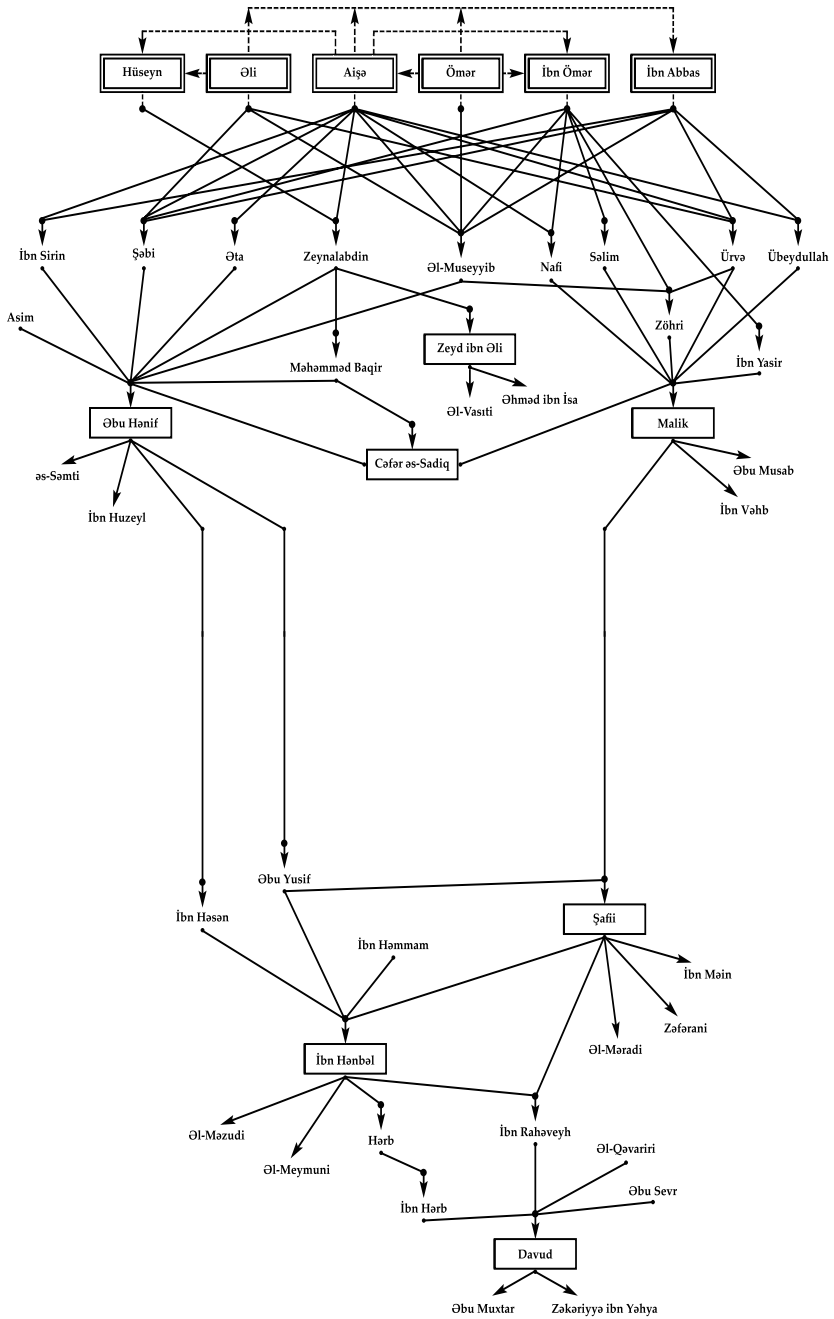
- Ənənəvi xüsusiyyət əsaslı metodun gətirdiyi məhdudluqlarla yanaşı, ənənəvi fiqh məzhəblərinin təsnifatı detallı üsuldan daha çox məzhəb liderinin xarizmasına meyil etməyi əks etdirir. Fikrimcə, imamların təsiri bu təsnifatı üstələmişdir və üsul nəzəriyyələri imamların fərdi görüşləri qədər rəğbət görməmişdir.

Tələbə və rəvayət həlqələri

Şəkil 3.4-də adları verilən məzhəblərdəki mühüm müəllim-tələbə münasibətləri təhlil edilmişdir. Bu şəkil-dəki sxem altı səhabədən meydana gələn və izah məqsədilə seçilən bir qrupu, onların on iki tələbəsini (tabiun), yeddi məşhur məzhəbin imamlarını və onların tələbələrini göstərir. Məlumatlar bir çox mənbələr əsasında hazırlanmışdır.²⁷⁹

Səhabələrin və tələbələrinin elm və nəql həlqələri bir-biriləri ilə sıx şəkildə bağlıdır. Tabiun və məzhəb imamları arasındakı əlaqə də güclüdür. Bu sxemdə nəsillər dəyişdikcə əlaqənin necə və nə şəkildə azalma dərəcəsi də əks olunmuşdur. Aralarındakı təsirləşmə əskikliyi fərqli fiqh məktəblərinin bənzər terminlər üçün fərqli ifadələr işlətməsinə səbəb olmuşdur. Bu hal məhsuldarlığı da azaltmışdır. Tabiun həzrət Aişə, İbn Abbas və İbn Ömərdən çox təsirlənmişdir. Ancaq həzrət Aişənin həzrət Əli silsiləsi ilə gələn və sünni mənbələrdə nəql olunan rəvayətləri şüa məktəbi tərəfindən rədd edilmişdir. Həzrət Ömər və həzrət Əlinin İbn Abbas və İbn Ömər kimi bir çox səhabə üzərində böyük təsiri olmuşdur.

²⁷⁹ Əbu Fəraq, Sifatus-Səfvə, Həmid Dəməşqi, Əl-Kaşif fi Mə`rifəti mən Ləhu Rivayə fil-Kutubis-Sittə, Əhməd ibn Həcər, Təqribut-Təzhib, İbn Həcər, Lisanul-Mizan, Məhəmməd Zəhəbi, Siyəru Ə`lamun-Nübəla, İsfəhani, Hilyətul-Övliya, Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə.



- Cəfərilər, imamilər və isnə-əşəriyyəyə adını verən və şiə fiqhinə böyük töhfə verən Cəfər Sadiq Malik ibn Ənəs və Əbu Hənifə vasitəsilə bütün sünni məktəblərə təsir etmişdir.

- Həm Şəbi, həm də Müseyyib səhabələrdən elm öyrənmiş və Zühri vasitəsilə İmam Malik və Əbu Hənifəyə, onlar da digər imamlara təsir etmişdir.

- Şafei Əbu Yusif vasitəsilə Əbu Hənifə və Malikdən, İbn Hənbəl Şafei vasitəsilə Malikdən, Əbu Yusif və Məhəmməd ibn Həsən Əbu Hənifə və İbn Rahəveyh vasitəsilə Davud, Əhməd ibn Hənbəl və Şafeidən təsirlənmişdir. Onlar iki böyük şiə imamı Cəfər Sadiq və Zeyd ibn Əli Zeynəlabidin vasitəsilə öz elmlərini inkişaf etdirmişlər.

- Həzrət Aişə tabiundan olan İbn Ömər və İbn Abbas kimi bir çox şəxsi yetişdirmişdir. Ancaq tələbələri üzərindəki təsir gücü müxtəlif ictimai amillərə bağlı idi. Məsələn, Ürvə ibn Zübeyr həzrət Aişənin bacısı oğlu olduğu üçün ona daha yaxın idi. Buna görə də Ürvə ibn Zübeyr həzrət Aişənin fikirlərindən və şəxsiyyətindən daha çox təsirlənmişdir. Digər tərəfdən Abdullah ibn Ömər Nafi və Yəsarı köləlikdən azad etdiyi üçün aralarında xüsusi bir münasibət var idi. İbn Abbas isə Məhəmməd peyğəmbərin (və həzrət Əlinin) əmisi oğlu idi. Bu da ona bütün məzhəblər içində xüsusi yer və geniş münasibət yaratmışdı.

“Geriləmə dövrü”

Hicri VII əsrdə (miladi XIII əsr) İslam mədəniyyətində “geriləmə dövrü” başlamışdır. 656-cı ildə Bağdadın monqolların əlinə keçməsi İslam hüququ nəzəriyyəsinə də mənfi təsir göstərmişdir.²⁸⁰ Daha sonra imamların və onların tələbələrinin görüşlərini “nəssun fil-məzhəb” (“mək-

²⁸⁰ Ömər Süleyman Əşqar, Tarixul-Fiqhil-İslami, s. 119.

təbin nəssi”) adlandırmışlar. Geriləmə dövründə mövzu ilə bağlı nəql olunacaq heç bir görüşün olmadığı hallar xaricində fəqihlərin, imamların və tələbələrinin ictihad etməsinə icazə verilməmişdir.²⁸¹ Beləliklə, alimlər daha əvvəlki əsərləri şərh etmişlər. Vail B. Həllaq müxtəlif məzhəblərdə ictihadın qismi qalıqlarını axtarmağa çalışmışdır, ancaq daha sonra ictihad qapısı bağlanmışdır.²⁸² Müəyyən yerlərdə qismi fiqh məzhəblərinin yaşamasını təmin edən amil bir məzhəbə bağlı qalmaq məcburiyyətində olan məhkəmələr idi. Məzhəblər arasındakı parçalanma ictimai və dini həyatın bütün sahələrini əhatə etmişdir. Böyük məscidlərdə hər məzhəb üçün ayrı yer var idi.²⁸³ Məzhəblər arasındakı rəqabət toqquşmalara və böyük şəhərlərin xarabaya çevrilməsinə səbəb olmuşdur.

²⁸¹ Məcəllə, Məcəllətul-Əhkamil-Ədliyyə, s. 100.

²⁸² Vail B. Həllaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed”, *International Journal Middle East Studies* 16, no. 1 (1984).

²⁸³ Sünni məzhəblər üçün ayrı yer seçilən Qahirədəki Sultan Həsən məscidini ziyarət etdim. Məkkədəki böyük məscidin XIX və XX əsrlərə aid şəkillərində bənzər vəziyyəti görmək mümkündür. Digər tərəfdən şiə məscidləri sünni məscidlərindən ayrı olmuşdur və indi də ayrıdır.

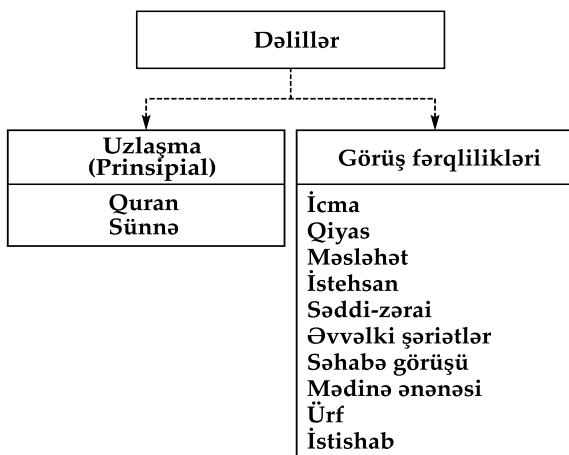
4. KLASSİK İSLAM HÜQUQU NƏZƏRİYYƏLƏRİ

Bu fəsildə məqsəd malikilər, hənəfilər, şafeilər, hənəbililər, cəfərilər, zeydilər, zahirilər, ibazilər və mötəzilələrin hüquq nəzəriyyələrinə dair geniş bir tədqiqat və təhlil aparmaqdır. Tədqiqat işi müqayisəli-tarixi metoda əsaslanır. İslam hüququ nəzəriyyələrinin özünəməxsus xarakteri səbəbilə bu fəslin dili çox mücərrəddir. Mətnin sonunda verilən istinadlar mövzu ilə maraqlanan oxucular üçün nəzərdə tutulmuşdur.

İlk hissədə İslam hüququnun əsas mənbələri, yəni Quran və sünnə araşdırılır. İkinci hissə müxtəlif məktəblərin müraciət etdiyi nəssə əsaslanan dilçilik dəlillərini əhatə edir. Üçüncü hissədə əqli dəlillər tədqiq edilir. Sonuncu-dördüncü hissə isə müxtəlif səviyyəli hökmlər və hüquqi səlahiyyətlər haqqındadır.

4.1. Əsas mənbələr

Dəlillər bir məzhəbin hökm çıxarmaq üçün qəbul etdiyi mənbə və üsullardır. Quran və sünnə bütün məzhəblərin qəbul etdiyi iki əsas mənbədir. Çünki Quran və sünnə ənənəvi məzhəblər tərəfindən hüququn əsl mənbələri hesab olunur. Dəlillər ürf və əvvəlki şəriətlərin hökmləri kimi digər hüquqi mənbələri, bundan əlavə, qiyas, icma və pis əməllərə aparan yolların bağlanması aid olan ikinci dərəcəli hüquq üsullarını əhatə edir. Məzhəblər arasındakı fikir ayrılıqları dəlillər və onların qanuniliyi məsələsindəki fərqlərdən qaynaqlanır.



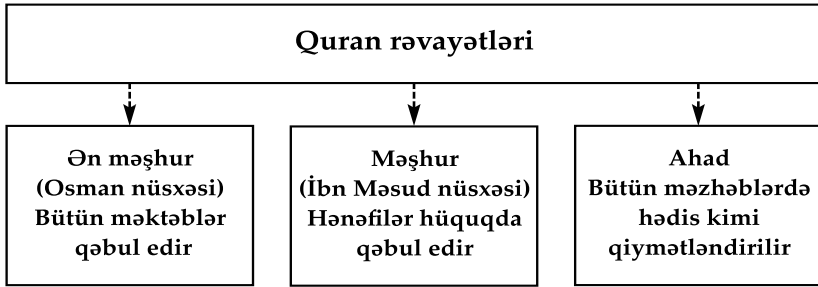
Quran

Bugünkü Quran xəlifə Osmanın təşkil etdiyi heyətin hazırladığı və şəxsən xəlifənin təsdiq etdiyi nüsxələrlə (nöqtə və səs işarələri xaric) eynidir. Bütün Quranı bir kitabda toplama fikri Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra səhabələr tərəfindən qəbul edilmişdir. Xəlifə Osman dövründə fərqli Quran nüsxə və qiraətləri barəsində ixtilaf olmuşdur. Daha sonra xəlifə Quran nüsxələrini topladı təsdiqləmişdir. Xəlifə təsdiqlənən nüsxədə Qüreyş ləhcəsinə üstünlük vermişdir. Çünki bu ləhcə Məhəmməd peyğəmbərə aid idi. Quranın məşhur “on qiraəti” bu nüsxəyə görə yazılmışdır. Aralarındakı fərqlərin səbəbi sonradan bu nüsxəyə əlavə olunan nöqtə və hərəkəldir.²⁸⁴ Buna görə də bütün məzhəblərdə “Osman nüsxəsi” haqqında ittifaq var.

Bu ittifaqın istisnası “süqut dövründəki” az sayda cəfəri fəqihin dəstəklədiyi görüşdür. Bu görüşə görə, həzrət Əlinin xəlifə olması ilə bağlı bəzi Quran ayələri əskikdir. Bu fəqihlər həmin ayələrin gizlədilməsindən bəzi səhabələri məsul tuturlar. Bütün sünni və şiə mənbələri göstərir ki,

²⁸⁴ İbn Cəzəri, ən-Nəşr fil-Qiraətül-Əşr.

heç bir şiə imam bu iddianı irəli sürməmişdir. Xomeyni, Sədr, Şəmsəddin və Fəzlullah kimi heç bir mərci-təqlid imamı da bu fikri dəstəkləməmiş, əksinə, qarşı çıxmışdır.²⁸⁵ Hətta əlimizdəki Quran xaricində başqa “ayə” və ya “surə”yə əsaslanan hər hansı şiə məzhəbi yoxdur. Həzrət Osmanın nüsxəsi bütün fiqh məzhəbləri tərəfindən səhih Qurani-Kərim kimi qəbul edilmişdir. Məsələn, İbn Cəzəri (ö. 1429) Quranın on qiraətinin hər biri üçün səksən rəvayət təsbit etmişdir.²⁸⁶ Quran rəvayətlərinin səhihliyində bütün məzhəblər ittifaq etmişdir.



Şəkil. 4.2. Quran rəvayətlərinin səhihlik dərəcələrinə görə təsnifatı

Bütün məzhəblər fiqh sahəsində hökm çıxarmaq üçün Quran ayələrinə müraciət edir. Hənəfilərin İbn Məsud nüsxəsinə və bəzi məzhəblərin ahad ayələrə (Əli, Übey, Aişə və Salimin nüsxələri kimi) istinad etməsi müstəsna-dır. Həzrət Osmanın rəsmi nüsxəni təsdiqləməsindən sonra ayələrin mənasında ciddi fərqlər yaranmamışdır. Fiqh məzhəbləri Quran rəvayətlərinə daha çox ahad hədis kimi baxırlar.²⁸⁷ Abdullah ibn Məsud nüsxəsi səhihlik dərəcə-sində olduğuna görə hənəfi məzhəbi tərəfindən hüquqi

²⁸⁵ Məhəmməd Əva, Əl-Əlaqətu beynəs-Sünnəti vəş-Şiəti.

²⁸⁶ İbn Cəzəri, ən-Nəşr fil-Qiraətil-Əşr.

²⁸⁷ Məhəmməd Zərqani, Mənahilul-İrfan fi Ulumul-Qur'an, s. 182, Əli Həsəballah, Üsulut-Təşriil-İslami, s. 22.

məqsədlərlə dəstəklənmiş, ancaq qiraət baxımından Quran kimi qəbul edilməmişdir. Lakin həmin ayələrə əsaslanan hənəfi fikirlər digər görüşlərdən çox fərqlənmişdir.²⁸⁸

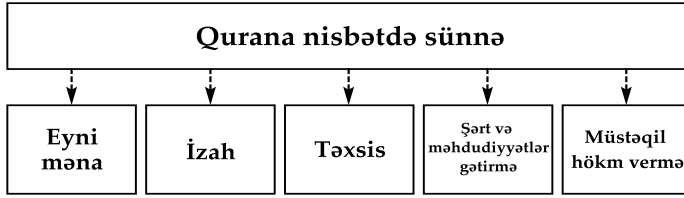
Mötəzilə və müəyyən sayda üsul alimi ağılı ən təməl hökm mənbəyi kimi görmüş və onu Quran ayələrindən daha üstün qəbul etmişdir.²⁸⁹ Mötəzililər ağılın nəslərdən əvvəl gəldiyini iddia etmişlər. Ancaq bir müsəlman Qurana inandıqdan sonra müqəddəs kitab ağıldan üstün bir mühakimə meyarına çevrilir. Mötəzilə məzhəbi praktikada digər bütün məzhəblərə, xüsusilə, şafei məzhəbinə çox bənzəyir. Ağıla nəslərdən üstün yer vermək yalnız hüquqi bir mühakimə deyil, daha çox bu məzhəbə aiddir.

Sünnə

Sünnə Məhəmməd peyğəmbərin söz, davranış və təqirirləri haqqında səhabələrin rəvayətləridir. Qurana nisbət-də sünnə aşağıdakı beş fikir və mənanı ehtiva edir. Sünnə mənası Quranla eyni olanı, Quranda qeyd olunan ümumi məna ilə bağlı izah və ya şərh, müəyyən məqsədlə iş və əməllərin icrasını, Quranın ümumi sözlərinin müəyyən şəkildə xüsusiləşdirilməsini və müstəqil hökm verməyi ifadə edir. Fiqh məzhəbləri yuxarıdakı beş əsasın üçündə ittifaq, ikisində ixtilaf edirlər.

²⁸⁸ Həsəballah, *Üsulut-Təşriil-İslami*, s. 23.

²⁸⁹ Əbdülcabbar, *Əl-Müğni*, c. 4, s. 174, Əbdülcabbar, *Fəzlul-İtızal*, s. 139.



Şəkil 4.3. Sünne və hədislə Quran ayələri arasındakı mümkün əlaqənin təsnifatı

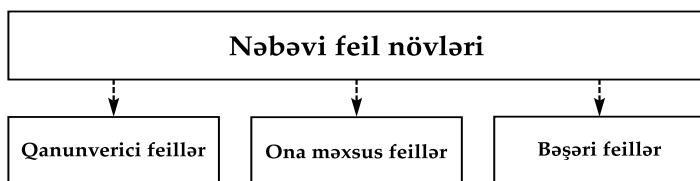
Əgər Quran kəlamı ümumi və eyni mövzudakı sünne xüsusidirsə, şafeilər, zahirilər, zeydilər və cəfərilər (ahad) hədisin Quranın ümumi ifadəsini təxsis etdiyini və ümumi sözlərə məhdudiyət gətirdiyini qəbul edirlər. Hənəfilər bu cür xüsusiləşdirməni Quranın müəyyəd və mütləq ümumi sözlərinin bir növ ləğv edilməsi kimi görürlər və buna görə də Quranın ümumi ifadələrinə məhdudiyət gətirən ahad rəvayətləri rədd edirlər.

İmam Malikin bu mövzudakı görüşü isə onu rədd etməzdən əvvəl ayənin ümumi mənasını təyin edən (təxsis edən) ahad hədislər üçün dəstəkləyici dəlillər axtarmaqdır. Onun əlavə dəstəkləyici dəlili mədinəlilərin əməlləri (bu dəlil digər məzhəblərdə qəbul edilmir) və ya dəstəkləyici qiyasdır. Əks təqdirdə seçim edərək ahad rəvayəti tərک etməlidir.

Əgər hədis Quranda olmayan bir hökm gətirirsə, bütün fiqh məzhəbləri həzrət peyğəmbərə məxsus hərəkətlər sinfinə daxil olmamaq şərtilə onu qəbul edirlər. Peyğəmbərə aid hərəkətlər yeddinci əsrdə Ərəbistanda yaşayan bir insanın düşüncələri hesab edilə bilər. Şəkil 4.4 bu təsnifatı göstərir.

Maliki və hənəbililər peyğəmbərin ümumi mənada şəriətə aid olmayan, yəni bir rəhbər və ya hakim kimi etdiyi hərəkətlərə iki növ əməli də daxil etmişlər. Məsələn, Qərafi döyüslərdəki bütün nəbəvi feilləri və taktiki qərarları

onun rəhbərliklə bağlı hərəkətlərinə daxil etmişdir. Qərafi öz təsnifatında nəbəvi feil növünün müəyyənləşdirilməsinin hüquq baxımından nəticələri olduğunu bildirmişdir. Məsələn, Məhəmməd peyğəmbərin hakim kimi etdiyi hərəkətləri bütün müsəlmanları deyil, yalnız məhkəmələrdə bu vəzifəni icra edənləri maraqlandıran qaydalardır. Son dövrlərdə Qərafinin yolunu izləyən Tahir ibn Aşur xüsusi məqsədlər üçün başqa feil növlərini əlavə etmişdir. Bunlar məqsədi qanunvericilik olmayıb müəyyən insanlara tövsiyə, vasitəçilik, nizam-intizam və ali fikirlərin öyrədilməsi kimi feillərdir.



Şəkil 4.4. Şəriət üzərindəki təsirləri baxımından nəbəvi feillər

İbazilər peyğəmbərə məxsus feillərə ibadət feillərini də daxil edirlər. Bu əməllər onun davamlı etmədiyi hərəkətlərdir. Digər fiqh məzhəbləri bu kimi feillərin tövsiyə edildiyini düşünürlər. Mötəzili alimlər Peyğəmbərin ibadətleri ilə dünyəvi hərəkətləri bir-birindən fərqli qəbul etmişlər. Ancaq bu təsnifatın hansı formada olacağı mötəzili nəzəriyyələrində bir sual kimi qalır.

Peyğəmbərin müstəqil mühakimələrinin (ictihad) əhatə dairəsi ixtilafli bir məsələdir və müzakirəyə açıqdır. Zahirilər və digər məzhəblərdən bəzi alimlər peyğəmbər ictihadının mümkün olduğu fikrinə qarşı çıxmışlar.²⁹⁰ İbn Həzm etirazını belə əsaslandırır ki, həzrət Məhəmmədə hər zaman açıq olan vəhy qəti bilik ifadə etdiyi halda

²⁹⁰ Məhəmməd ibn Əli Şövqani, İrşadul-Fühul ilə Təhqiqi İlmil-Üsul, c. 1, s. 426.

insan ağılı zənnidir.²⁹¹ Qəzzalının bu fikirə qarşı iddiası isə belədir: Peyğəmbərin vəhy tərifi vəhyin onun istəyinə görə deyil, Cəbrailin onu gətirməsi ilə baş verdiyini göstərir.²⁹²

Həzrət peyğəmbərin ictihadına etirazın başqa bir əsası Quranda bildirilən vəhyin əhatə dairəsidir.²⁹³ Bəzi müfəssirlər bu ayələri “peyğəmbərin dediyi hər söz vəhydir” mənasında təfsir etmişlər.²⁹⁴ Bu təfsir peyğəmbərin hədislərində dünyəvi və xüsusi sözlərin də olduğunu bildirən məktəblər tərəfindən rədd edilmişdir.

Peyğəmbər ictihadını qəbul edən fəqihlər arasında bu ictihadın yanlış olub-olmaması baxımından ixtilaf olmuşdur. Quranda Allahın peyğəmbərin yanlışlarını düzəltdiyi qeyd olunsa da,²⁹⁵ bəzi fəqihlər yanlışlıq (ismət) məfhumuna əsaslanaraq peyğəmbərin ictihadlarında xəta ehtimalını rədd etmişlər.²⁹⁶ Məzhəblərin çoxu dünyəvi məsələlərlə bağlı olmadığı müddətcə və dərhal vəhylə düzəldilməsi halında peyğəmbərin ictihadında da xətanın mümkün olduğunu qəbul etmişlər.²⁹⁷ Hansı məsələlərin dünyəvi olduğu isə ixtilafıdır. Aşağıda dünyəvi işlərlə bağlı bir məsələdə belə bir xətanın nümunəsi vardır. Rəvayət olunan hədis xurma ağaclarının tozlandırılması ilə

²⁹¹ Əli ibn Həzm, Əl-İhkam fi Üsulil-Əhkam, c. 5, s. 124.

²⁹² Qəzzali, Əl-Müstəsfa, c. 1, s. 346.

²⁹³ O, kefi istəyəni danışmır. Bu, ancaq (Allah dərğahından) nazil olan bir vəhydir (ən-Nəcm, 53:3-4). Onlara de: “Mən onu özbaşına (istədiyim kimi) dəyişə bilmərəm” (Yunus, 10:15). Əgər o (peyğəmbər) özündən bəzi sözlər uydurub Bizə isnad etsəydi, Biz ondan mütləq şiddətli intiqam alardıq! (Haqqə, 69:44-45).

²⁹⁴ Əbdülxaliq, Hücciyətus-Sünnə, s. 16.

²⁹⁵ Məsələn, Əl-Ənfal, 8:67, Tövbə, 9:43, Əbəsə, 80:1-3.

²⁹⁶ Amidi, Əl-İhkam fi Üsulil-Əhkam, s. 99.

²⁹⁷ Hücciyətus-Sünnə, s. 231, Əl-İctihad fiş-Şəriətil-İslamiyyə və Buhusun Uxra, s. 44.

bağlıdır.²⁹⁸ Təlha rəvayət edir: Rəsulullah xurma ağaclarının üstünə çıxan bəzi insanların yanından keçərkən mən də onunla birgə yeri yirdim. O soruşdu: “Nə edirsiniz?” Onlar cavab verdilər: “Dişini erkəklə tozlandırırıq”. Rəsulullah belə dedi: “Bunun faydalı olacağını zənn etmirəm”. Onlar bunu eşidincə işdən əl çəktilər. Daha sonra meyvələr yetişmədən töküldükdə məsələni peyğəmbərə danışdılar. O da: “Elə etmək onlara xeyirlidirsə, etsinlər. Mən sadəcə fikrimi dedim. Buna görə məni bağışlayın. Amma mən sizə Allah haqqında bir şey dedikdə onu dinləyin, çünki mən Allah haqqında əsla yalan danışmaram”. Başqa bir ravi bunu əlavə etmişdir: “Siz dünya işlərini məndən daha yaxşı bilirsiniz”.

Dünyəvi işlərin əhatə dairəsini təyin etməyi çətinləşdirən başqa bir rəvayət “qıla” hədisidir.²⁹⁹ İmam Malik və Müslim rəvayət edir ki, peyğəmbər belə buyurmuşdur: “Mən az qala “qıla”-nı qadağan etməyi düşünürdüm. Sonra bizanslıların və farsların bunu uşağa zərər vermədən etdiyini gördüm”.³⁰⁰ Mənim fikrimcə, bu hədislər nəyin dünyəvi məsələ olduğunu mübahisəli saxlayır.

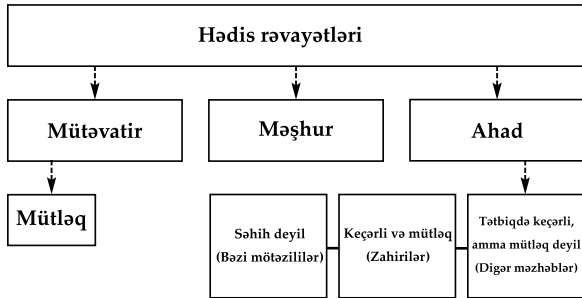
Səhih hədislər mütəvatir, məşhur və ahad olaraq təsnif edilmişdir. Yalan üzərində ittifaq etmələri mümkün və məntiqli olmayan çox sayda səhabə tərəfindən rəvayət edilən mütəvatir hədislər bütün məzhəblər tərəfindən mütləq şəkildə qəbul edilmişdir. Bu hədislər İslamda ən çox bilinən ibadətlər (namaz, həcc, oruc) haqqındadır. Ancaq bunlar Məhəmməd peyğəmbərin sözlərinə aid deyil. Mütəvatir rəvayətlərin sayı azdır. On iki ilə səksən arasında rəvayət olduğu təxmin edilir.

²⁹⁸ Əbdülcəlil İsa, İctihadur-Rəsul, s. 132.

²⁹⁹ Qıla uşaq əmzirmə dövründəki qadının cinsi əlaqədə olmasıdır. Ərəblər İslamdan əvvəl belə düşünürdülər ki, uşaq əmziren qadının hamilə qalması uşağa zərərli dir.

³⁰⁰ Malik, Əl-Müvəttə, s. 418, Müslim, Səhih, s. 452.

Məşhur hədislər isə müəyyən sayda ravi tərəfindən rəvayət edilən hədislərdir. Ancaq bu hədislərin ravi sayı onların yalan üzərində ittifaq etmələrini məntiqi cəhətdən imkansız edəcək qədər çox deyil. Bu kateqoriyaya ənənəvi mənbələrdə mövcud olan az saydakı (bütün görüşlərə görə yüzdən az) hədis daxildir və bu da həmin hədislərin hüquq üzərindəki təsirini azaldır.



Şəkil 4.5. Hədis rəvayətlərinin ravilərinin sayı baxımından növləri

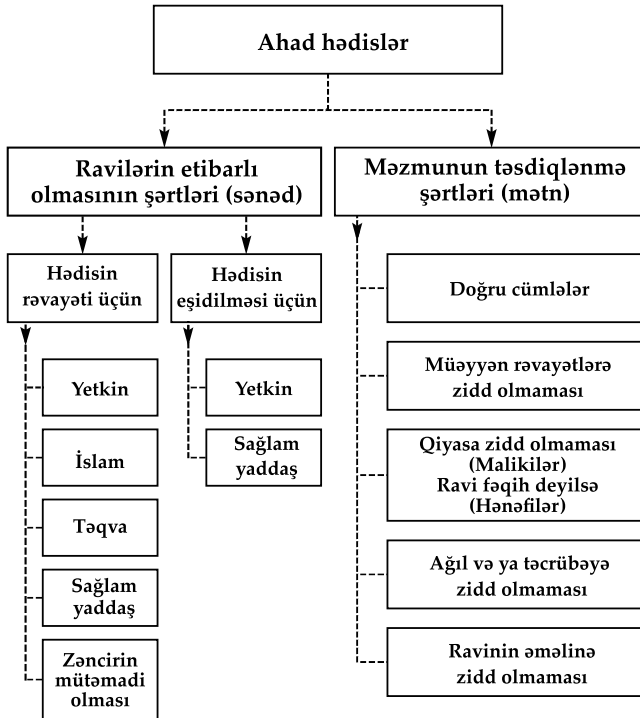
Rəvayətlərin əksəriyyəti ahad hədislərdən meydana gəlir. Mötəzilə xaricində bütün məzhəblər fiqhlərini bu hədislərə əsasən inkişaf etdirmişlər. Bu hədislər bir-birindən bir az fərqli ifadələri olan bir və ya bir neçə ravi zənciri (sənəd) ilə nəql olunan rəvayətlərdir. Ravilərin və rəvayətlərinin səhihliyi hədis elmində geniş şəkildə şərh edilmişir.³⁰¹ Rəvayət ravi zənciri və məzmun (mətn) baxımından səhih olmalıdır. Bir hədis mətninin səhih olmasının əsas meyarı dil baxımından düzgünlüyü, başqa bir hədisə, ağıla və ya qiyasa zidd olmamasıdır.³⁰² Ancaq praktikada yalnız ravi zəncirinə əsasən hədislərin səhihliyinə qərar verilir.

Zahirilər qəti və mütləq olan rəvayətləri qəbul edirlər, yəni ahad olsalar da, fiqhi hökm çıxarmaq üçün əlverişli

³⁰¹ Əbu Əmr ibn Səlah, Əl-Müqədimə fi İlmil-İstilah.

³⁰² Xuşuvi A. M., Qayətul-İddə fi Ulumil-İstilah, s. 74.

və doğru etiqad üçün vacib olan rəvayətləri. Digər bütün məzhəblər ahad xəbərləri hüquq sahəsində qəbul etsələr də, etiqadda dəlil kimi qəbul etmirlər. Bəzi mötəzililər hədislərdə nəql olunan sözlərlə hərəkətləri bir-birindən ayırırlar. Onlar hərəkətləri hər bir müsəlmanın tabe olması zəruri olan dəlil kimi deyil, ibadətlər sahəsində qəbul edirlər. Bununla bərabər, hədislərdəki izahları həm ibadətlərdə, həm də dünyəvi işlərdə (müamilat) dəlil kimi görürlər. İbadətlərlə müamilatın bir-birindən necə fərqləndiriləcəyi isə başqa bir məsələdir. İbadətlərin ağılın mövzusunə daxil olmaması məzhəblərin çoxunda qəbul edilir, lakin bu məsələ hələ də ixtilaflıdır.³⁰³



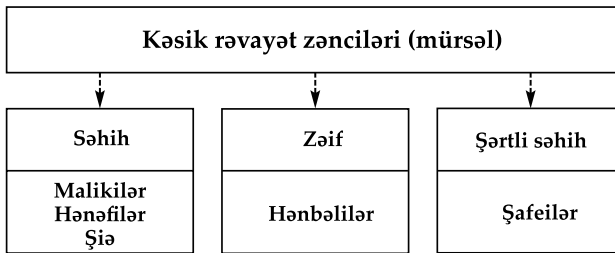
Şəkil 4.6. Hədis elmində ahad hədislərin səhih olmasının şərtləri

³⁰³ Övdə, Fiqhul-Məqasid, s. 64-67.

Etibarlı bir rəvayət üçün hədis öyrənilməsi və ya hədisin nəql olunması bütün məzhəblərin prinsip olaraq itifaq etdikləri müəyyən şərtlərə bağlıdır. Bir hədisin daşığıcısının məqbul olması üçün ravi yetkin (əksəriyyətə görə, yaşın ən az yeddi olması), sağlam yaddaş sahibi və məşhur olmalıdır. Bir hədisi rəvayət etmək üçün də ravinin müsəlman, təqvalı və yetkin olması, sağlam yaddaşa və özü ilə Məhəmməd peyğəmbər arasında tam (müttəsəl) zəncirə sahib olması lazımdır. Bu şərtlərin təyin edilmə forması hədis alimləri arasında, hətta eyni məzhəb içində ixtilaf mövzusu olmuşdur. Sünni məzhəblər (malikilər, şafeilər, hənəfilər, hənəbilər və zahirilər) ilə şiə məzhəbləri (cəfərilər və zeydilər) arasında da etibarlı ravilər mövzusunda ciddi fikir ayrılığı vardır. Sünni məzhəblər bütün səhabələri və onların (məzhəblər yarandıqdan sonra şiə və ibazi adlandırılan) tələbələrini qəbul etmişlər. Ancaq sünnilər üçün bu məzhəblərin sonrakı nəsilləri bidətçi kimi görülmələri səbəbilə ümumiyyətlə etibarlı qəbul edilmirlər. İbazilərin də öz etibarlı raviləri var. Cəfərilər və zeydilər (Məhəmməd peyğəmbərin əhli-beytindən olanlar xaricində) səhabələrin rəvayətlərini qəbul etmirlər. Bunun əsas səbəbi həzrət Əli ilə Müaviyə arasındakı ixtilaf və Əli ilə Aişə arasında baş verən, sonra da müharibəyə çevrilən münaqişədir (Hicri 37-ci ildə Cəməl döyüşünə səbəb olmuşdur). Ancaq şiə mənbələrdən gələn rəvayətlər sünni hökmlərə çox bənzər şəri hökmlər meydana gətirmişdir (Kiçik həcmli fiqhi ixtilaf xaric). Mənim fikrimcə, sünni və şiə məzhəbləri arasındakı fərqlər kəlam və siyasət sahəsinə aid idi. Yəni həzrət Osmanın sonrakı döyüşlərdə səhabələrin siyasi mövqeyi ilə bağlı idi və hələ də elədir. Digər məzhəblər arasında tarixi və siyasi fərqlər olsa da, ibazilər də çox bənzər fiqhə sahib olmuşlar.³⁰⁴

³⁰⁴ Əva, Əl-Əlaqətu beynəs-Sünnəti vəŞ-Şiəti, s. 34-48.

Bir ravinin etibarlı olmasının son şərti, yəni Məhəmməd peyğəmbərə qədər gedib çatan ravi zəncirinə sahib olmaq məzhəblər arasında böyük ixtilafa səbəb olan bir məsələdir. Başında, ortasında və ya sonunda əskik ravilərin olduğu bir sənəd üçün hədis elmində fərqli etibarlılıq səviyyələri var və bu səviyyələrin hər biri üçün fərqli terminlər işlədilir. Belə qüsurları olan hər bir sənəd bir çox ixtilafın səbəbi olmuşdur. Məsələn, mürsəl hədislərin (yəni aradakı raviləri qeyd etmədən birbaşa Məhəmməd peyğəmbərə istinad olunan rəvayətlərin) fiqhi görüşlər üzərində böyük təsiri olmuşdur. Məzhəblər mürsəl hədislə mövzusu arasında fərqli yanaşmalara sahib olmuşlar (Şəkil 4.7).



Şəkil 4.7. Bəzi məzhəblərin mürsəl hədislə bağlı görüşləri

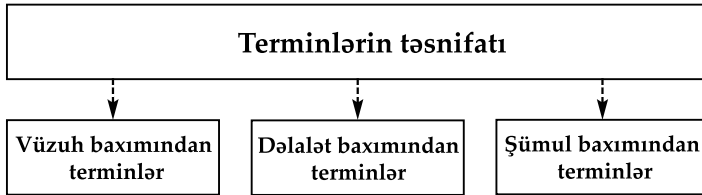
Malikilər və hənəfilərə görə, bu hədislər yalnız səhabələrin tələbələri tərəfindən rəvayət edilməlidir. Şafei məzhəbində hədisləri dəstəkləyən başqa rəvayətlərin olması şərtidir. Cəfərilər və zeydilər mürsəl hədisləri (şiə) imamlar vasitəsilə qəbul edirlər. Əhməd ibn Hənbəl mürsəl rəvayəti səhhəti baxımından zəif qəbul edir və ona əməl etmir.

Ahad rəvayətlər tam cümlələr şəklində nəql olunmalıdır. Digər qəti rəvayətlər və (Maliki və hənəfi məzhəbinə görə, ravi fəqih deyilsə) qiyasa zidd olmamalıdır. Mötəziləyə görə, bu rəvayətlər ravinin əməlləri və ağılla ziddiy-

yət təşkil etməməlidir.³⁰⁵ Fikrimcə, ənənəvi məzhəblərin ziddiyyət, qətilik və ağıl təriflərinin fəlsəfi yenilənməyə ehtiyacı var və bu kitabda iddia edilən də məhz budur. Bundan əlavə, ağılın rəvayətlərlə ziddiyyət təşkil etməməsi konkret deyil, çünki digər fəqihlərlə birlikdə Qəzzali ağılın tərifinə “sağlam ağıl və təcrübəyə əsasən məqbul olan” ifadəsini də əlavə etmişdir.³⁰⁶

4.2 Nəss əsaslı dil dəlilləri

Fəqihlər Quran və ya hədisdəki bir dəlili dil və üslub kontekstində təhlil edirlər. Müəyyən bir ayə və ya hədisdən çıxarılan hökm xüsusi rol oynayır. Quran və hədislərin lüğət tərkibi (ifadə və terminlər) açıqlıq (vüzuh), dəlalət və əhatə dairəsi (şümul) baxımından təsnif olunur.



Şəkil 4.8. Terminlərin açıqlıq, dəlalət və əhatə baxımından təsnifi

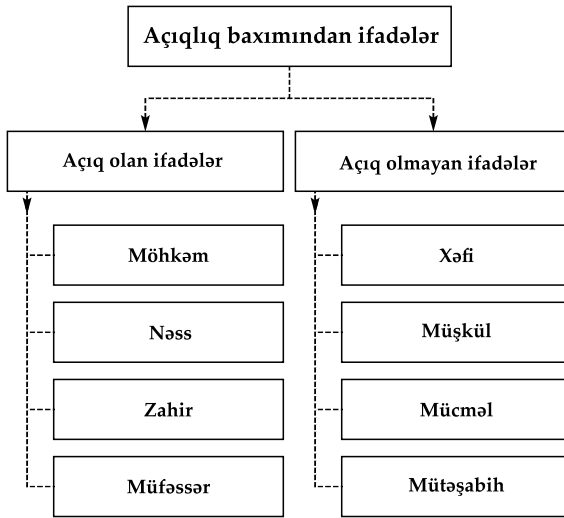
Bu ifadələrdən məna və hökm çıxarma metodları bütün fiqh məzhəbləri üçün müştərək xüsusiyyətdir. Fiqh məzhəblərinin təkamülü və fəqihlərin yunan fəlsəfəsinə marağının artması nəticəsində bu təsnifatlar məzmun və quruluş baxımından orta əsrlərdə məntiq haqqında qələmə alınan risalələrin “təsəvvürlər” fəslinə bənzəməyə başlamışdır.

³⁰⁵ Məhəmməd Bəsri, Əl-Mötəməd fi Üsulil-Fiqh, c. 2, s. 153.

³⁰⁶ Qəzali, Əl-Müstəfsa, c. 1, s. 142.

Açıqlıq

Məzhəblər açıqlığın ikili təsnifində uzlaşmışlar. İfadələr açıq olan və açıq olmayan qruplara ayrılmışdır.³⁰⁷ Fəqihlər açıq ifadələri çoxdan aza doğru qruplaşdırırlar. Bu qruplar möhkəm, nəss, zahir və müfəssər adlanır. Bu təsnif üç ölçüyə görə aparılır: təxsis, təvil və nəsx.



Şəkil 4.9. Açıq və açıq olmayan ifadələrin təsnifi

	Təxsis imkanı	Təvil imkanı	Nəsx imkanı
Möhkəm	Yox	Yox	Yox
Nəss	Var	Var	Yox (Bürhan xaric)
Zahir	Var	Var	Var
Müfəssər	Təfsir bürhanına görə fərqlilik göstərir		

Şəkil 4.10. Açıq ifadələrin təxsis, təvil və nəsx imkanına görə təsnifi

³⁰⁷ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 109.

Möhkəm nəsx olunmadığı isbatlanmış (yəni Məhəməd peyğəmbər dövründə ləğv olunmadığı) və təxsislə təvilə ehtiyac duymayan açıq bir ifadədir.³⁰⁸ Bu kimi ifadələrin dəlaləti digər bütün ifadələrdən daha güclü qəbul edilir. Möhkəm ifadə ona zidd olanı təxsis, təvil və nəsx edə bilir. Ancaq nəsx və ya ziddlik əsassız şəkildə iddia edilir.

Nəss açıq bir ifadədir, amma digər ifadələrlə təxsis edilə bilər. Zidd (dəlil, sübut – red.) bürhanla nəsx edilir.³⁰⁹ Bir nəssi təvil, təxsis və ya nəsx etmə gücünə sahib olan bir dəlilin başqa bir nəss və ya möhkəm ifadə olması şərtidir. Dəlillərin üstünlüyü və tətbiqi ilə bağlı dil yanaşmasını məzhəblərin çoxu mənimsəmişdir. Ancaq bəzi fəqihlər bütün nəsslərə məsləhət və ürf kimi nəss xaricində dəlillər təklif etmişlər. Məsələn, hənəbililərin məşhur fəqihlərindən Tufi məsləhətə nəss qarşısında üstünlük vermişdir. Məşhur hənəfi fəqih İbn Abidin isə nəssin mənasını ürf ilə məhdudlaşdırmışdır. Bu fikirlər bütün fiqh məzhəblərində qəbul edilən və dəyişən həyat şərtlərinin öhdəsindən gəlməkdə çətinlik yaradan nəssin birbaşa dəlalətinin mütləqliyi mövzusunda sual doğurur. Bu məqam xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Sonrakı açıqlıq səviyyəsi zahir, yəni görünən mənadır və hənəfi məzhəbində nəssdən ayrı bir kateqoriya kimi qəbul olunur. Hənəfilərə görə, nəss və zahir arasındakı fərq budur: “Nəssin mənası mətdə əks olunmuşdur, zahirin mənası isə ikinci dərəcəli bir dəlalət kimi başa düşülür”.³¹⁰ Hüquqda bir nəss və ya möhkəmə zidd olmadıqca zahirin mənası qəti qəbul edilir. Açıqlığın ən aşağı səviyyəsi müfəssər adlanır. Müfəssər açıq ifadələrlə izah edilən qapalı bir ifadədir. İzah və ya təfsirdən sonrakı açıqlıq

³⁰⁸ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 112. Nəsx haqqında təhlil sonra veriləcək.

³⁰⁹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 114.

³¹⁰ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 110.

səviyyəsi təfsir edən ifadənin möhkəm, nəss və ya zahir olduğuna bağlıdır. Üsul alimləri qapalılığı xəfi (üstüörtülü), müşkül (müğləq), mücməl (ümumi) və mütəşabih (bənzər) şəklində qruplara bölürlər.³¹¹

Üstüörtülü ifadə bəzən məna baxımdan tam aydın olmur.³¹² Məsələn, fəqihlər ayədə (Maidə, 5:38) keçən oğru sözünün fırldaqçı və mağaza oğrusuna da aid olub-olmadığı mövzusunda ixtilaf etmişlər. Nəticədə hüquq məktəblərinin üstüörtülü ifadələrlə bağlı görüşləri formalaşmışdır.

	Qapalılığın səbəbləri	
	Quruluş	Əhatə
Xəfi		√
Müşkül	√	
Mücməl		√
Mütəşabih	√	

Şəkil 4.11. Qapalılığın səbəbi baxımından ifadələrin təsnifi.

Hənəfilər (Əbu Yusif xaric) adlardakı fərqlər³¹³ səbəbilə mağaza oğrularını oğrular sinfinə daxil etməmişlər. Bu məsələdə zahiri yanaşma müşahidə olunur. Maliki, şafei və hənəbəli məzhəblərinə görə, oğru sözünün mənası bir insanın oğru olmasını göstərən ölçülərə görə təyin edilə bilər. Hətta oğru sözünün mənası ürf əsasında müəyyənəndirilir.

“Qatil miras almaz” hədisindəki qatil sözünü də nümunə göstərmək olar. Yanlışlıqla, təhrik edilərək və ya

³¹¹ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 112.

³¹² Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 115-117.

³¹³ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 116.

kömək edərək qatil olan şəxsin də bura daxil olub-olmaması ixtilafıdır. Məsələn, şafei məzhəbində öldürmə niyyəti olsa da, olmasa da, qatil adlandırılan hər kəs bu ifadəyə daxil edilir. Maliki məzhəbində isə yanlışlıqla öldürən buraya daxil edilmir. Hənəfilər zahiri bir anlayışla qatil sözündəki qapalı mənanın öldürməyin məhz özü olduğuna qərar vermişlər. Beləliklə, bir insan qəsd və ya qədsiz öldürmə feilini işləmişsə, bu hədisə daxil olmuşdur. Əks təqdirdə qatilə öldürmə feilində qəsdən kömək etsə belə hədisə daxil olmaz. Bunlar fəqihlərin dil nəzəriyyələrinə müxalif olmamaq üçün verdikləri anlaşılmaq fitvaların bir neçə nümunəsidir. Yuxarıdakı iki fitva nümunəsinin ədalət və ictimai nizam hədəfləri (məqasid) üzərində mənfə təsiri açıq görünür.

Quruluş baxımından qarışıq olan söz birdən çox məna ifadə edir və xarici dəlil olmadan anlaşılır.³¹⁴ Bəqərə surəsinin 228-ci ayəsində keçən dövrlər sözü ən klassik nümunə hesab olunur. Fiqh məzhəbləri qarışıqlığı izah etmək üçün istifadə etdikləri xarici dəlil mövzusunda fərqlər səbəbilə bu ifadədə ixtilaf etmişlər. Buna görə də bu nümunədəki ixtilaf dəlilləri anlama metodunu ifadə edir.

Mücməl mənası dəqiqləşməsi üçün başqa söz və dəlillərə ehtiyac olan müəyyən sayda hal və fitvanı əhatə edən ifadədir.³¹⁵ Mətnlərdə keçən namaz və həcc kimi ifadələri mücmələ nümunə göstərmək olar. Fəqihlər mücməl ifadələrin izah edildikdən sonra dəqiqləşəcəyini, nəssin möhkəm və ya müfəssər olacağını iddia etmişlər.³¹⁶

Mütəşabih ifadə ağılla dərk olunmayan ərəb mənşəli sözdür.³¹⁷ Quran surələrinin əvvəlində işlənən hərflər və

³¹⁴ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 119.

³¹⁵ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 121-125.

³¹⁶ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh.

³¹⁷ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh.

Allahı insana bənzər ifadələrlə təsvir edən sözləri nümunə göstərə bilərik. Mütəşabih ifadələri izah etmək üçün təvil yoluna getmək lazımdır.

Mənim fikrimcə, yuxarıdakı açıq və açıq olmayan ifadələr haqqındakı təsnifat subyektivdir. Bu “radikal” fikrimin səbəbi fəqihlərin təklif etdikləri təxsis, təfsir və nəsxəyə bağlı möhkəm, nəss və zahir səviyyələri arasındakı fərqi dir. Müxtəlif məzhəblərin fiqh əsərlərindəki nümunələr də bu fikri təsdiqləyir. Çünki hər bir möhkəm və nəss ifadənin digər sözlər tərəfindən təxsis, təfsir və ya nəsx edilib-edilməməsi haqqında ixtilaf var.

Dəlalat

İfadələr mənə və dəlallətlərinə görə də təsnif edilir. Digər bütün məzhəblərin bənzər terminlərlə təsdiqlədiyi iki dəlalat təsnifi hənəfilər və şafeilərə aiddir. Hər ikisini də araşdırdıqdan sonra gördüm ki, iki məzhəb də dəlallətləri çox bənzər şəkildə təsnif edir, amma bu təsnifi bir az fərqli şəkildə ifadə edirlər. Şəkil 4.12 və şəkil 4.13-də hənəfi və şafei təsnifi ayrılıqda göstərilmişdir.

Hənəfilərin dəlalat təsnifi

Hənəfilərə görə, mənası açıq olan ifadə (ibarə) açıq və birbaşa olaraq müəyyən bir mənaya dəlalat edir və bu mənə möhkəm, nəss, zahir və müfəssər ola bilər. Digər tərəfdən dolayı dəlalat (işarə) dolayı mənə ilə birbaşa mənə arasındakı əlaqənin anlaşılmasına əsaslanır. Məsələn, borclar ayəsi (birbaşa) tərəflər tərəfindən qəbul olunan maddələrin yazılmalı olduğuna dəlalat edir, lakin ayədə birbaşa açıqlanmasa da, dolayı olaraq müqavilənin məhkəmə nəzarətində hər iki tərəfi də hüquqi cəhətdən bağladığına dəlalat edir. Başqa bir misal məşvərət ayəsi-

dir. Bu ayə birbaşa insanların razılığına əsaslanan idarə sisteminə dəlalət edir, amma dolayı olaraq hesabatlılıq və açıqlığı əhatə edir. Bu iki nümunə birbaşa dəlalətin (ibarə) dolayı dəlalətə (işarə) necə töhfə verəcəyini göstərmək üçün verilmişdir. Ancaq bəzi məzhəblərə görə, birbaşa ibarə dolayı işarədən üstündür. Bundan əlavə, mənası açıq olan birbaşa ibarə qəti qəbul olunur, dolayı işarə isə mümkün (zənni) mahiyyət daşıyır. Buna görə də dolayı işarə dəlalət etdiyi hökmlərin qanuni məsuliyyətlərini də (qanuna riayət və ya şəffaflyq kimi) əhatə edir.

Açıq qiyas (qiyası-cəli) ağıl vasitəsilə çıxarılacaq başqa bir dəlalətdir. Fəqihlər onu dəlalətin dəlaləti adlandırırlar.³¹⁸ Məsələn, yetimlərə aid olan bir şeyi haqsız olaraq yeməyin qadağan olunması (Nisa surəsinin 10-cu ayəsində) bu var-dövlətin başqa bir formada xərclənməsinə də dəlalət edir. Övladın valideynlərinə “uf” belə deməsini qadağan edən ayənin dəlalətidir. Açıq qiyas ata-anaya heç bir şəkildə zərər verməməyə də dəlalət edir. Bu qiyas dolayı qiyas (syllogistic analogy) qədər formal deyil və dəlaləti bir çox fəqih tərəfindən istifadə olunur. İbn Teymiyə Aristotelin dolayı qiyasının saxta qətilyini tənqid etmək üçün açıq qiyasın əsaslı olmasından istifadə etmişdir.

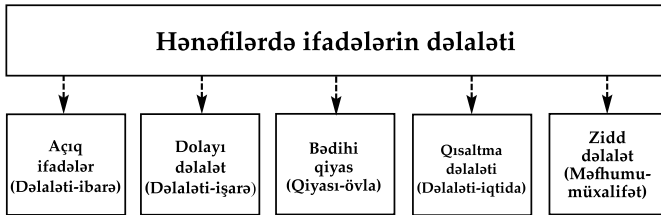
Hənəfilərin təsnifinin son dəlalət növü ağıl vasitəsilə əldə olunan bir söz və ya sözün dəlalətidir. Sözün qısaltılaraq mətndən çıxarılması ərəb dilində bəlağətin bir formasıdır. Bu hal hüquqi elastikliyə və ixtilafa yol açan bilən bir qarışıqlıqdır. Məsələn, “Leş sizə haram buyuruldu”³¹⁹ ayəsində yemək sözü, yəni ölmüş heyvanı yemək və ya ölü heyvanın sümüklərindən və dərisindən hər hansı bir şəkildə istifadə etmək ifadəsi³²⁰ işlədilməmişdir. Bu baxımdan məzhəblər işlədilməmiş söz üçün ümumi

³¹⁸ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 275.

³¹⁹ Əl-Maidə, 5:3.

³²⁰ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 279.

iqamə, yoxsa xüsusi iqaməyə üstünlük veriləcəyi mövzusunda ixtilaf etmişlər. Şafeilər ümumi, hənəfilər isə xüsusi iqaməyə üstünlük vermişlər.



Şəkil 4.12. Hənəfilərdə ifadələrin dəlaləti

Şafeilərin dəlalət təsnifi

Şafeilərin dəlalət təsnifi hənəfilərininki ilə çox bənzərdir. Hənəfilərin ibarəsinə bənzəyən sərih, yəni açıq deyilmiş, hənəfilərin qiyası-övlasına və iqtidasına bənzəyən məfhum isə dəlalətlə anlaşılan mənadır. İki təsnif arasındakı fərq şafeilərin qarışıq formada deyilən ifadənin qəsd edilib-edilmədiyi və dolayı mənanın bir işarə (dolayı dəlalət), yoxsa ima (qapalı dəlalət) olaraq görüləcəyini bildirmək üçün əlavə etdikləri səviyyədə özünü göstərir. İşarə ilə ima arasındakı fərq budur: İma birbaşa ifadənin illəti ilə əlaqəlidir. İşarə isə illəti tapmaq üçün tətbiq olunan üsula başlamadan dil vasitəsilə əldə edilir.³²¹ Bununla bərabər, şafeilərin təsnifindəki əlavə kateqoriya hüquqi nəticələr baxımından praktik əhəmiyyət daşıyır.

Cəfərilər və zeydilər möhkəm sözləri şafeilərin və hənəfilərin təsnifinə bənzər şəkildə (lakin bir qədər fərqli) qruplaşdırmışlar. Sözləri cəli (aşkar), zahir, məfhum, xas, təhsini-əqli və məcaz şəklində təsnif etmişlər.³²² Bu təsnifatdakı terminlərin hər biri şafei və hənəfilərin təriflərinə

³²¹ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 283.

³²² Məhəmməd Sədr, əd-Durus fi İlmil-Üsul, s. 88.

bənzəyir. Nəzəri cəlb edən yeganə fərq ictihada qapı açan təhsini-əqli kateqoriyasıdır.³²³

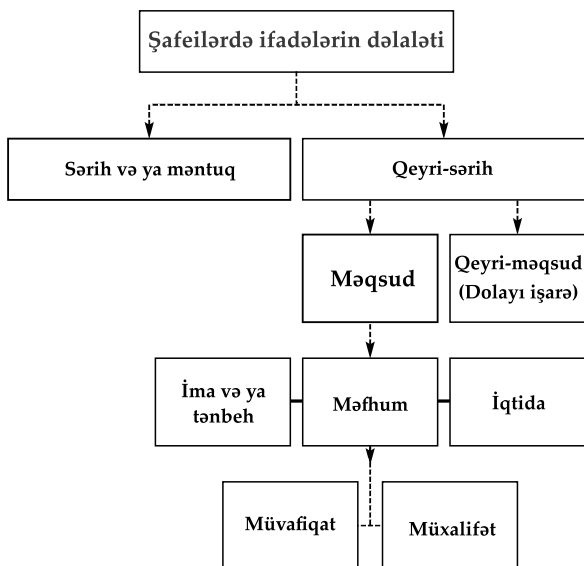
Ancaq hənəfi və şafei təsnifləri arasında hüquqi nəticələr meydana gətirən əlavə iki fərq də var: dəlalət kateqoriyaları arasında əlaqələr və zidd dəlalət. Hənəfi və şafei təsnifləri bu dəlalətlərin üstünlüyü, yəni birdən çox söz olduqda hansı dəlalətin öncə tətbiq olunması baxımından bir-birindən fərqlənir. Hənəfilərin təqib etdiyi sıra belədir:

1. İbarə
2. İşarə
3. Qiyası-övla
4. İqtida

Şafeilərin sıralaması isə (dolaylı dəlalətin iki növü arasındakı fərqi nəzərə almadan hənəfi adlandırmasına görə):

1. İbarə
2. Qiyası-övla
3. İşarə
4. İqtida

³²³ Əbu Zəhra, İmam Zeyd, s. 363.



Şəkil 4.13. Şafeilərdə ifadələrin təsnifi

Qiyası-övla ilə işarənin sıralamadakı fərqi hənəfilərlə şafei təsnifindən istifadə edən digər məzhəblər arasında fiqhi hökmlər baxımından bəzi fərqlər meydana gətirmişdir. Məsələn, bir ayədə belə deyilir: “Hər kəs bir mömin şəxsi qəsdən öldürərsə, onun cəzası əbədi qalacağı cəhənnəmdir”.³²⁴ Bu ayə qatilin yeganə cəzasının cəhənnəm olduğuna dəlalət edir.³²⁵ Başqa bir ayədə isə bu cür ifadə edilir: “Hər kəs bir mömini səhvən öldürərsə, o zaman o, mömin bir qul azad etməli və öldürülmüş şəxsin ailəsi qanbahasını sədəqə olaraq bağışlamadıqda, onlara (ölən şəxsin varislərinə) tam şəkildə qanbahası verməlidir”.³²⁶ Şafeilər qəsdən adam öldürən şəxslə bu ayədə qeyd olunan səhvən adam öldürən insan arasında qiyası-övla tətbiq etmiş və verilmiş cəzaya əlavə olaraq qəsdən adam öl-

³²⁴ Nisa, 4:93.

³²⁵ Əbu Zəhra, Üsulut-Təşriil-İslami, s. 135.

³²⁶ Nisa, 4:92.

dürənin səhvən adam öldürənin ödədiyi fidyəni ödəməli olduğuna hökm vermişlər.

Şafeilər nəssin birbaşa dəlalətinə (ibarə) ən yaxın olduğuna görə qiyası-övləyə işarədən əvvəl yer vermişlər. Hənəfilər isə işarəni əsas götürmüşlər.³²⁷ Buna görə də hər iki məzhəb nəssin ləfzi mənasına mümkün qədər yaxın olmağa çalışmışdır. Ancaq bu kitab nəssin ləfzi mənasına deyil, məqsədinə üstünlük verilməsini müdafiə edir.

Məfhumu-müxalifət

Bütün ənənəvi məzhəblər (hənəfilər xaric) şafeilərin məfhumu məfhumu-müvafiqət (uyğunluq dəlaləti) və məfhumu-müxalifət (ziddiyyət dəlaləti) təsnifini qəbul etmişlər. Məfhumu-müxalifətdə bir faktın varlığı ziddinin yoxluğuna dəlalət edir. Məzhəblər məfhumu-müxalifəti beş fərqli növə ayırmışlar: ləqəb, vəsf, şərt, qayə və adət. Yəni ziddiyyət dəlalətinə görə, bir nəssdə bunlardan birinin qeyd edilməsi ziddinin məntiqi olaraq yoxluğuna və hüquqi baxımdan etibarsızlığına dəlalət edir. Hənəfilər bir nəssin illəti iki zidd hökmə eyni anda dəlalət edə bilməyəcəyinə əsasən bu dəlalət növünü rədd etmişlər.³²⁸

Ləqəbin nümunəsi hədisdə keçən “otlayan” (saimə) sözdür: “Otlayan heyvanlara zəkat düşür”.³²⁹ Bu səbəblə məfhumu-müxalifəti qəbul etməyən hüquq məktəblərində otlamayan heyvanlar zəkata daxil edilmirlər.³³⁰

Nisa surəsinin 25-ci ayəsində (evliliklə əlaqədar) qeyd edilən qadınlarla bağlı mömin sözünü vəsfə nümunə göstərmək olar. Şafei məzhəbi iman sahibi olmağı evliliyin səhih olmasının şərti kimi qəbul etmiş və inanmayanlarla

³²⁷ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 136.

³²⁸ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 139.

³²⁹ Qərdavi, Fiqhuz-Zəkat, c. 1, s. 240.

³³⁰ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 141.

evliliyə icazə verməmişdir. Məfhumu-müxalifəti qəbul etməyən hənəfilər isə müsəlman kişilərin mömin və mömin olmayan qadınlarla evlənməsinə icazə vermişlər. “Əgər onlar hamilədirlərsə, doğana qədər xərclərini verin” ayəsi isə hənəfilərin fitvasının istinad nöqtəsidir.³³¹ Məfhumu-müxalifətə görə, boşanan qadının uşağı yoxdursa, ona nəfəqə düşür. Hənəfilər isə bu fikirlə razılaşırlar.³³²

Qayəyə aid misal orucla bağlı ayədir: “...sübh açılınca, ağ sap qara sapdan fərqlənincəyə qədər yeyib için...”³³³ Bu ayə bildirilən vaxtda yeyib-içməyə icazə verildiyinə, sonra isə icazə verilmədiyinə dəlalət edir. Hənəfilər bu görüşdə həmfikiridir, amma bu nümunədəki yeyib-içmənin ziddiyyət dəlalətindən daha çox oruc tərəfindən məhdudlaşdırılan bir qayda olduğunu düşünürlər.³³⁴

Ziddiyyət dəlaləti saylara da tətbiq olunmuşdur. Bir ayə və ya hədis say bildirirsə, digər bütün saylar ləğv olunur və başqa heç bir say nəssdə bildirilən sayın yerini tuta bilmir. Bunun ən bariz nümunəsi zəkatla bağlı hədisdə qeyd olunan faizlər və ən aşağı say miqdarlarıdır. Hənəfilər də sayların dəyişdirilməsinə icazə vermirlər və bu fikirlərini nəssin birbaşa dəlaləti ilə əsaslandırırırlar.

Bütün fiqh məzhəbləri məcazi mənalı vəsfləri ziddiyyət dəlalətindən fərqli qəbul edirlər. Başqa nəsslərə zidd olan dəlalətləri qəbul etmirlər.³³⁵ Ancaq (nümunələrlə göstəriləndiyi kimi) bu metod bir (və ya yalnız nəssin məhz öz daxilində olan) mənanı əhatə edir,³³⁶ bu səbəblə də müxtəlif hallarda tətbiq oluna biləcək müxtəlif hökmlərə imkan verir. Hətta bu metod sayəsində ənənəvi İslam hüququnda

³³¹ Təlaq, 65:6.

³³² Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 143.

³³³ Əl-Bəqərə, 2:187.

³³⁴ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 144.

³³⁵ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 140.

³³⁶ Məntiq terminləri ilə desək, A və B hadisələri üçün ya A, ya da B doğrudur, A və B doğrudur və ya nə A, nə də B doğru deyildir.

nəsslər sabit qalmışdır. Məsələn, sayların dəlaləti müəyyən bir çərçivədə dəyişən zəkat növləri haqqındakı hədislər arasında ziddiyyət (təaruz) meydana gətirmişdir.³³⁷ Bu da fəqihləri sayların dəlaləti metodunu əsaslı şəkildə tətbiq etmək üçün rəvayət olunan bəzi sayları ləğv etməyə məcbur etmişdir. Məsələn, dəvənin zəkati haqqında Əbu Bəkrin Kitabı, Əlinin Kitabı və Əmr ibn Həzmin Kitabı arasında fərq vardır.³³⁸ Rəvayətlərdəki sayların fərqliliyi səbəbilə hansı sayları qəbul edəcəkləri və hansılarını rədd edəcəkləri mövzusunda ixtilaf yaranmışdır. Təbəri də daxil olmaqla bir çox alimlər seçimin yuxarıdakı rəvayətlərdən hər hansı birinə əsaslandırılması fikrini qəbul etmişlər.³³⁹

Dəlalət və əks dəlalət müstəvisindən başqa bir müstəviyə nəzərə alındıqda, heç bir ziddiyyətlə qarşılaşmırıq və ya hər hansı bir ziddiyyəti həll etmək məcburiyyətində qalmırıq. Zəkatin məqsədləri arasında asanlaşdırma da var. Bəzi müasir fəqihlərin fikrinə görə, asanlaşdırma prinsipi sayların fərqli ola biləcəyinə dəlalət edir.³⁴⁰

Əhatə

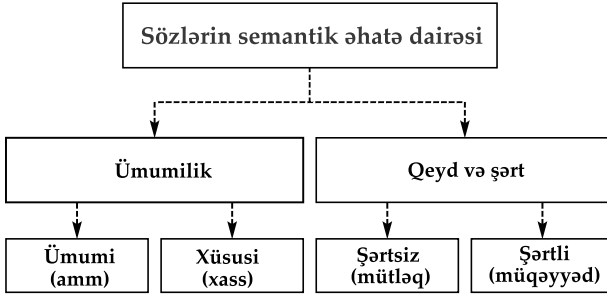
Sözlər fiqh elmində daha geniş semantik mənalar yaratdığı üçün müəyyən qruplara ayrılmışdır. Yəni sözlər yunan təsnifatını xatırladan ümumilik və şərtlilik baxımından təsnif edilmiş və ümumi-xüsusi (amm-xass), şərtli-şərtsiz (mütləq-müqəyyəd) olaraq iki qrupa ayrılmışdır.

³³⁷ Qərdavi, Fiqhuz-Zəkat, c. 1, s. 182.

³³⁸ Buxari, Səhih.

³³⁹ Təbəri, Camiul-Bəyan an Təvili Ayil-Qur`an, c. 5, s. 401.

³⁴⁰ Qərdavi, Fiqhuz-Zəkat, c. 1, s. 184.



Şəkil 4.15. Sözlərin əhatə baxımından təsnifi

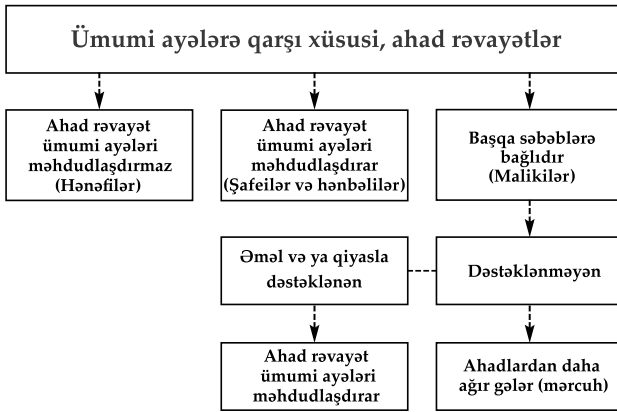
Ümumilik

Ümumi (amm) bir məfhum birdən çox anlayışı ehtiva edir. Xüsusi (xass) bir məfhum isə məhduddur, bir şəxs və ya vəsfi əhatə edir. Fəqihlər xüsusi məfhumun dəlalətində qəti olduğunu və buna görə də fərziyyəyə əsaslanan bir zənnin mümkün olmadığı haqqında həmfikirdirlər.³⁴¹ Ancaq nəssə aid ümumi bir məfhumun qətiliyi haqqında fərqli fikirlərə sahibdirlər. Hənəfilər bu məfhumu qəti qəbul edir və digər məzhəblər onu zənni və təxsis edilə bilən hesab edirlər. Bu fikir ayrılığı ziddiyyətli nəsslərdə təsirli olmuşdur. Məsələn, Quranın ümumi ayələrinin dəlaləti ilə onları nəzəri baxımdan məhdudlaşdıracaq ahad və xüsusi məfhumların dəlalətinin ziddiyyəti fikir ayrılığı yaratmışdır.

“Namaza durduğunuz zaman üzünüzü və dirsəklərlə birlikdə (dirsəklərdən və ya dirsəklərə qədər) əllərinizi yuyun” ayəsi (Əl-Maidə, 5:6) dəstəmaz haqqındadır. Bu ümumi ifadə hər hansı bir xüsusi yuma əmri ilə təxsis edilməmişdir. Ancaq bir neçə rəvayət göstərir ki, Məhəmməd peyğəmbər dəstəmaz alarkən daima müəyyən bir sıraya əməl etmişdir. Hənəfilər dəstəmazda sıranı gözləmə şərtini qəbul etməmişlər. Sadəcə tövsiyə kimi əməl etmiş-

³⁴¹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 146.

lər. Digər məzhəblər hədisdə qeyd olunan xüsusi məqamların ayənin ümumi mənasını məhdudlaşdıracağını qəbul etdiklərinə görə sıranı gözləməyi şərt qoymuşlar.³⁴² İmam Malik isə mədinəlilərin əməlinə əsaslanan və yuxarıda qeyd olunan ahad rəvayətləri dəstəkləyən məhdudiyətləri qəbul etmişdir. Bu tətbiq (və ya əsaslı qiyas) olmasaydı, İmam Malik o hədisi ayətə zidd olmasına baxmayaraq mərcuh (seçilən) qəbul edərdi.

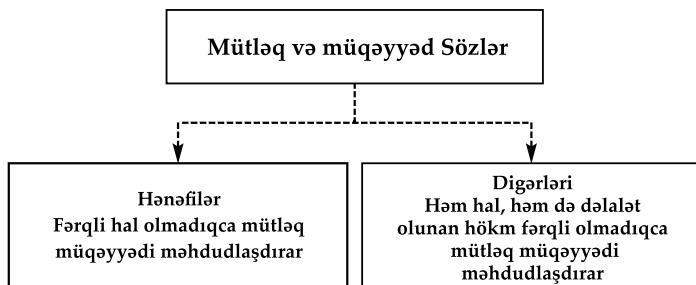


Şəkil 4.16. Ahad rəvayətlə ümumi ayə arasındakı münasibətə dair fikir ayrılığı

Şərt

Müxtəlif məzhəblərin mütləq və ya müqəyyəd ifadələrə yanaşmaları bənzər bir fikir ayrılığını meydana çıxarmışdır (Şəkil 4.17).

³⁴² Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 148.



Səkil 4.17. Mütləq və müqəyyəd ifadələr haqqında fikir ayrılığı

Fəqihlər müəyyən bir ifadənin müqəyyəd olub-olmadığını araşdırarkən iki fakta baxmışlar:

- 1) Hal, yəni nəssin mövzusu olan hadisə.
- 2) Nəssin dəlalət etdiyi (əmrdən nəhyə qədər müxtəlif olan) hökm.

Fəqihlər mütləq və müqəyyəd söz arasındakı əlaqəni aşağıdakı dörd bənzərlik və fərqlilik ehtimalına əsaslandırmışlar:

1. Bənzər bir hadisə və bənzər bir hökm
2. Bənzər bir hadisə və fərqli bir hökm
3. Fərqli bir hadisə və bənzər bir hökm
4. Fərqli bir hadisə və fərqli bir hökm.

Yuxarıdakı dörd ehtimalı sırayla şərh edən dörd nümunə belədir:³⁴³

1. Orucunu qəsdən pozan və Məhəmməd peyğəmbərdən onu necə qəza edəcəyini soruşan adam haqqındakı hədis. Həzrət Məhəmməd ona iki ay oruc tutmasını məsləhət görmüşdür. Başqa bir rəvayətdə peyğəmbər adama ard-arda iki ay oruc tutmasını demişdir. Bütün fiqh məzhəbləri buradakı sıralama təxsisini tətbiq edir və birinci ümumi ifadəni ikinci (xass) ifadə ilə məhdudlaşdırır.

³⁴³ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 227.

2. İki ravi dəvələrin zəkati haqqında hədis rəvayət etmişdir. Birinci ravi heç bir xüsusiyyətdən danışmadan sadəcə “dəvələr” demiş, ikinci ravi isə “otlayan dəvələr” barədə rəvayət nəql etmişdir. Bu rəvayət otlamayan dəvələrin zəkat hökmünə daxil olmadığını ifadə edir. Ancaq bütün məzhəblər vəziyyətin, yəni dəvələrə düşən zəkat bənzərliyi səbəbilə mütləq ifadənin “otlayan” təxsisilə məhdudlaşdırılmasında ittifaq etmişlər.

3. Bəzi ayələrdə müəyyən hallardakı şahidlik mövzusunda toxunulmuşdur. “Alış-veriş etdiyiniz zaman şahid tutun” (Əl-Bəqərə, 2:282) ayəsində ticarətdə şahidlik məsələsinə toxunulmuşdur. “Aranızdan iki adil şəxsi şahid tutun...” (Təlaq, 65:2) ayəsində isə ədalət vəsfi qabardılmışdır. Mütləq şahidliyin qeyd edildiyi ilk ayə ticarətlə bağlıdır. Adil kimsənin şahidliyindən danışılan ayə isə boşanma haqqındadır. Bütün hüquq məktəbləri (hənəfilər xaric) ilk ayənin mütləq ifadəsini ikinci ayədəki şərtlə məhdudlaşdırmış və bütün şahidlər üçün ədalət vəsfini şərt qoymuşlar.

4. İki fərqli hadisə və iki fərqli hökmlə bağlı iki ayə nümunəsi (and kəffarəsi haqqındakı) “üç gün oruc tutun” ayəsi ilə ziharın hökmü haqqında olan “ard-arda iki ay oruc tutun” ayəsidir.³⁴⁴ Hadisə və hökmdəki fərq səbəbilə bütün məzhəblər ilk ayənin ikinci ayədə qeyd olunan “ard-arda” şərti ilə məhdudlaşdırmamaqda ittifaq etmişlər.

Klassik fəqihlər təxsis və təqyidə meyil etmişlər. Bu meyil mövcud qatı və məhdudlaşdırıcı zahiri sərf-nəhvinqatı və məhdudlaşdırıcı metodlarını daha da gücləndirmişdir. Hökm çıxarmaqla bağlı nəzəri məsələlərdə nəssin məqsədinə çox az əhəmiyyət verilmişdir. Məsələn, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, kəffarə ilə bağlı hökmlərin və fitvaların açıq qalması, təqyid və təxsis edilməməsi lazımdır.

³⁴⁴ Əl-Maidə, 5:89, Əl-Mücadilə, 58:4.

Bu da fitvanı verən şəxsə kəffarənin məqsədlərinin birincisi olan müxtəlif insanların ehtiyaclarına görə xitab etmə imkanı verir. Bu sahəni mümkün olan ən qatı hökmlə (ard-arda iki ay oruc tutma şərti kimi) məhdudlaşdırmaq ibadətdəki asanlıq və cəmərdliyə təşviq məqsədinə ziddir.

Zəkatla bağlı fiqhi mühakimələrin çoxu tövlədə bəslənən heyvanların otlamağa göndərilməsinin zəruri olub-olmaması, qızılın halqa şəklində olması, möhtac insanın (miskin) kasıb olub-olmayacağı, şüşə, mis və ya duzun da mədən sayılıb-sayılmayacağı kimi mövzulara aiddir. Bu müzakirələr ictimai rifah sistemi olan zəkatın əsas məqsədinə mane olmaqdadır. Bundan başqa, məhkəmə və üsullar haqda hökmlər yalnız sərf-nəhvə bağlı olmalıdır. Cəmiyyətin inkişafının və ədalətin təmin edilməsinin mütləq məqsədi nəzərə alınmalıdır. Ancaq fəqihlər təxsis və təqyidin əsaslarına müraciət etmişlər. Sərf-nəhv ictimai mənfəətləri əhatə edə bilmir. Bu mövzuların dəyər və məqsədi əsaslı üsul kontekstində araşdırılmalıdır.

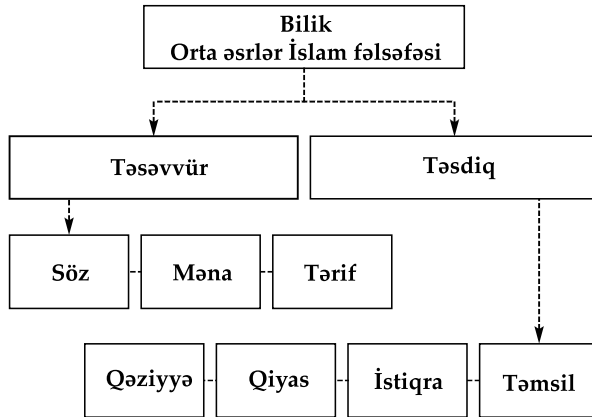
Dil əsaslı dəlillər və yunan fəlsəfəsinin təsiri

İslam filosoflarına görə, biliyin ümumi təsnifi təsəvvür və təsdiqə əsaslanır (Şəkil 4.18). Təsəvvür sözlər, mənalar və təriflərə bölünür.³⁴⁵ Sözlər mənalarının dəlaləti, ümumiliyi, varlıq mərtəbələri və təşəkküllərinə görə araşdırılır.

Sözlər tam uyğunluq, qismi uyğunluq və ya konnotasiya şəklində mənalara dəlalət edirlər. Ümumilik baxımından sözlər ümumi və xüsusi şəklində iki qismə bölünürlər. Bunlar isimlər, feillər və ədatlardır. Yəni əsas və köməkçi nitq hissələridir. Dilin lüğət tərkibinə terminlər, omonimlər, sinonimlər, təkmənalı və çoxmənalı sözlər daxildir.

³⁴⁵ Əli, Əl-Məntiq vəl-Fiqh, s. 174.

Yuxarıdakı təsnifata yunan fəlsəfəsi, Aristotel və məşşailər təsir etmişdir. Bu təsir təsəvvürlər və təsdiqlərdən³⁴⁶ omonim və sinonimlərə³⁴⁷ qədər geniş dil strukturunu və fəlsəfi kateqoriyaları əhatə edir. Sonrakı İslam filosofları və fiqh alimləri İbn Sinanı və onun yunan fəlsəfəsi haqda şərhələrini təqib etmişlər.



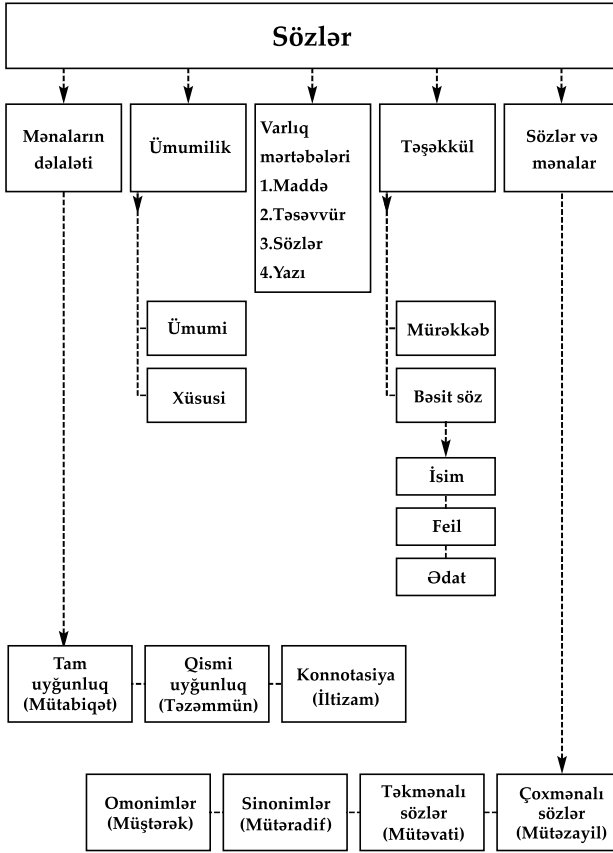
Şəkil 4.18. İslam fəlsəfəsində biliyin təsnifi

Yunan fəlsəfəsi İslam hüququna İslam fəlsəfəsi vasitəsilə təsir etmişdir. Fəqihlər ya Qəzzali, İbn Rüşd və İbn Teymiyə kimi filosof idi, ya da filosoflardan birbaşa və ya dolayı yolla təsirlənmişdilər. Sözlərin təsnifat forması və məna estetikası yunan fəlsəfəsi ilə uzlaşır.³⁴⁸ Bu təsir nəticəsində ənənəvi İslam hüququ yunan məntiq elminin essensialist təriflərini, ikili təsniflərini və qiyas təmsillərini mənimsəmişdir.

³⁴⁶ Abu Ali ibn Sina, Remarks and Admonitions, tərc. Şəms İnati, vol. I, p. 49.

³⁴⁷ Aristotle, The Works of Aristotle, Categories.

³⁴⁸ Əli, Əl-Məntiq vəl-Fiqh, s. 179.



Şəkil 4.19. İslam fəlsəfəsində sözlərin təsnifi

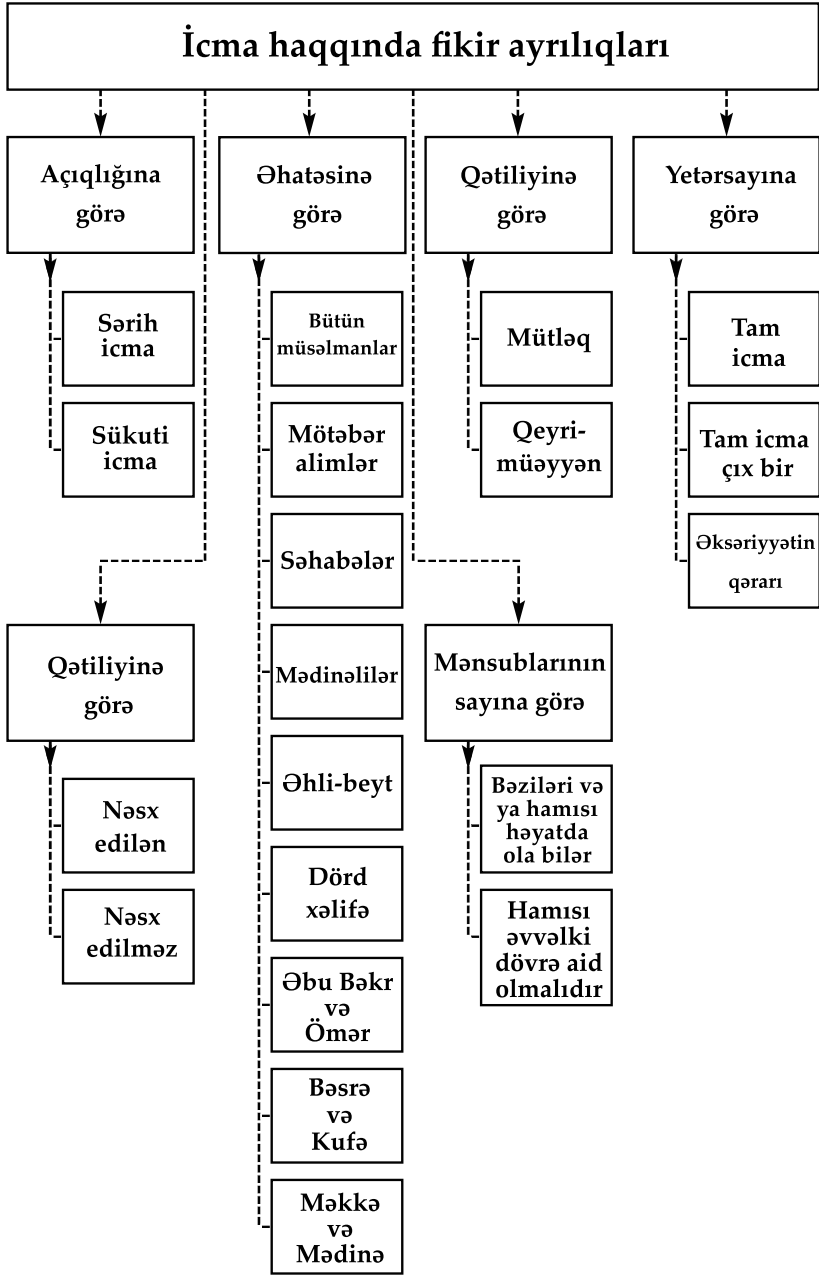
4.3 Nəss əsaslı əqli dəlillər

Alimlər əsas mənbələrlə, yəni Quran və sünnə ilə ikinci dərəcəli mənbələr arasında nəssdən bir dəlil olmadıqda təsnifat aparmışlar. Təbii ki, icma, qiyas, məsləhət, istehsan, səddi-zərai, ürf, imamın görüşü, səhabələrin görüşü, mədinəlilərin əməli və davamiyyət qərinəsi kimi ikinci dərəcəli mənbələrdə olduqca əhəmiyyətlidir. Bu mənbələrdən hər hansı birini qəbul edən fəqihlər nəsslərə istinad etmişlər.

İcma

İcma bütün fiqh məzhəbləri tərəfindən hüququn mütləq mənbəyi kimi qəbul edilir. Qəzzaliyə görə, icma hər hansı dini məsələ haqqında bütün İslam ümmətinin uzlaşmasıdır.³⁴⁹ Alimlər tərəfindən icmaya müctəhid mərtəbəsinə çatmış mötəbər alimlərin uzlaşması kimi tərif də verilir. Bununla bərabər, alimlərin mötəbərlik səviyyəsi üçün fərqli təriflər vardır. Mötəbərlik “Quran, sünnə və qiyası bilmək”dən “dörd yüz min hədis əzbərləmək” daxil bir çox şərtə əsaslanır. Şəkil 4.20 və 4.21-də bu şərtlərdən bəziləri müqayisə edilir.

³⁴⁹ Qəzzali, Əl-Müstəsfa, c. 1, s. 173.



Şəkil 4.20. İcmanın tərifinə dair fikir ayrılıqları

Fiqh məzhəblərinin ənənəvi təsnifləri icma ilə bağlı fikir ayrılığını artırmışdır. Çünki bəzi məzhəblər özlərindən olmayan alimləri məşru icmanın bir ünsürü olmağa layiq görməmişdir.³⁵⁰ Zahirilərin icma haqqında tərfi yalnız səhabələri əhatə edir. Ancaq bir insanın səhabə adlandırılması üçün müxtəlif fikirlər vardır. Bir çox alim Məhəmməd peyğəmbərlə görüşən hər kəsi məşru icmanın ünsürü qəbul etmişdir. Digərləri isə (İbn Həzm və hənəfilər kimi) bu səhabələrin sayının yüz otuzdan az olduğunu düşünürlər.³⁵¹ Malikilər icmanın tərifini mədinəlilərin icmasını da əhatə edəcək şəkildə genişlətməmiş və bu icmanı hüququn əsaslı mənbəyi kimi qəbul etmişlər.³⁵² Mədinəlilərin icması İslam hüququnda xüsusi dəyərə malikdir.³⁵³



Şəkil 4.21. İcmaya üzv olacaq müctəhidin şərtləri haqqındakı fikirlərin müqayisəsi

³⁵⁰ Bu fikir qeyd edilir və tənqid olunur. İbn Həzm, Əl-Mühəllə, c. 5, s. 88.

³⁵¹ İbn Həzm, Əl-Mühəllə, c. 5, s. 88.

³⁵² Şövqani, İrşadul-Fühul, s. 83, Qəzzali, Müstəsfa, c. 1, s. 187, Ələddin Buxari, Kəşful-Əsrar an Üsulil-Fəxril-İslam Pəzdəvi, c. 2, s. 184.

³⁵³ Sultan, Əl-Hücciyə, s. 121.

Həm cəfərilər, həm də zeydilər əhli-beytin (Əli, Fatimə, Həsən və Hüseyin) əsaslı bir icma meydana gətirəcəyi fikrindədirlər.³⁵⁴ Ancaq bəzi cəfəri üsul alimləri icmanı lazımsız görmüşlər. Çünki icmanın imamların görüşünü meydana çıxarması lazımdır və bu imamların birincisi də həzrət Əlidir.

Əhməd ibn Hənbəl və Əbu Həzm (məşhur hənəfi alimi) Əbu Bəkr, Ömər, Osman və Əlinin icmasını qəbul edir. Başqa heç bir məzhəb belə bir icmanı qəbul etməmişdir. Bəzi müqayisəli üsul kitablarında Əbu Bəkr və Ömər, Məkkə və Mədinənin, hətta Kufə və Bəsrənin icmasından bəhs olunur. Heç bir fiqh məzhəbi bu fikirləri qəbul etməmişdir.

İcmanın hər bir üzvün uzlaşdığı tam icma, yoxsa bir növ çoxluğun qərarı ilə meydana gələn icma olacağı ixtilafıdır. Bütün fiqh məzhəbləri tam icmanı məqbul hesab etmişdir. Ancaq Təbəri və Əbu Hüseyin Xəyyata görə, müxalif fikirli üzvü olan icma yarana bilər. Hətta icma həmişə müştərək qərarlar almır. Çünki fəqihlər arasında icmanın mümkünlüyünü yoxlamaq kimi bir fəaliyyətin olduğuna dair heç biri tarixi fakt mövcud deyil. Digər bir ixtilaf mövzusu icma üzvlərinin dövrünün keçib-keçmədiyini məsələsidir. Məzhəblərin çoxu müəyyən bir dövrdə həmfikir olduqlarında icmanın meydana gəldiyini qəbul etmişlər.³⁵⁵ Əhməd ibn Hənbəl və bəzi mötəzili alimlər icmanı mütləq və dəyişməz bir mənbə kimi görmüş, heç bir üzvün fikrini dəyişdirməyəcəyini və icmanın əsassız olmayacağını təminat altına almaq üçün icma üzvlərinin hamısının ölmüş olmalarını şərt qoymuşlar. Şafei məzhəbindən Cüveyni qəti və qəti olmayan mövzulardakı ic-

³⁵⁴ Məhəmməd Küleyni, *Üsulul-Kafi*, c. 1, s. 178-179.

³⁵⁵ Sultan, *Əl-Hücciyə*, s. 100.

manı bir-birindən fərqləndirmiş, lakin bunun üçün lazımı meyarları bildirməmişdir.³⁵⁶

Başqa bir icma təsnifi hər bir üzvün icmanı elan etməsinin zəruriliyi ilə bağlıdır. Bir çox alim bu fikrin tətbiq olunmasının imkansız olduğunu bildirmişdir.³⁵⁷ Necə ki, bəzi fiqh məzhəbləri sükutü icma dedikləri və fikirləri bilinməyən icma üzvlərinin fikirlərini bildirən digər bütün üzvlərlə eyni fikirdə olduğu mənasına gələn icmanı qəbul etmişlər. İcmanın bu növü nə elan olunmuş sərih icma, nə də sükutü icmadır, çünki səhihliyi haqqında on iki ayrı fikir mövcuddur.³⁵⁸

Nəticədə icmaya əsaslanan bir fitvanın dəyişdirilməsi və nəsx olunmasının (bir neçə alim xaricində) mümkün olmadığı fikri mənimsənilmişdir.³⁵⁹ Bu fikir “Məhəmməd peyğəmbərdən sonra nəsx yoxdur” qaydasına ziddir.³⁶⁰

İbn Həzm icmanı tənqid etmişdir: “İcma məsələləri ya Quranda və mütəvatir hədisdə, ya da təfsirlə ahad rəvayət ixtilafında mövcuddur. Birinci halda ayə və hədislərin dəlil üçün icmaya ehtiyacı yoxdur. Çünki bunlar müstəqil və əsas mənbələrdir. İkinci halda isə həqiqətə zidd olaraq icma iddia olunur”. İbn Həzmə görə, icma səhabələrlə məhdudlaşdırılsa belə, əsla sübut oluna bilməz.³⁶¹

Yuxarıdakı bütün ixtilaflara baxmayaraq, müxtəlif fiqh məzhəblərindəki üsul alimlərinin çoxu icmanı mütləq bilik mənbəyi olan qəti dəlil kimi qəbul edirlər. Bu fəqiqlər Bağdadi, Cüveyni, Qəzzali, Əbu Hüseyn, Şirazi,

³⁵⁶ Cüveyni, Bürhan, s. 641.

³⁵⁷ Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, c. 1, s. 305, Razi, Əl-Məhsul fi İlmi-Üsul, c. 4, s. 25-36.

³⁵⁸ Sultan, Əl-Hücciyə, s. 32.

³⁵⁹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 197.

³⁶⁰ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 198.

³⁶¹ İbn Həzm, Əl-İhkam, c. 8, s. 103.

Səmərqəndi, Nəsəfi, Fərra və Sərəxsidir. Razi və Amidinin də daxil olduğu bəzi alimlər isə icmanı qəti olmayan bir dəlil kimi qəbul etmişlər.³⁶²

Qiyas

Qiyas sünni fiqh məktəbləri tərəfindən qəbul edilən ikinci dərəcəli hüquq mənbəyidir. Cəfərilər, zeydilər, zahirilər və bəzi mötəzililər qiyası arzu və istəyə görə hökm vermə kimi görürlər. İmam Cəfər Sadiq demişdir: “Quran və sünnədə birbaşa hökmü olmayan heç bir məsələ yoxdur”.³⁶³ Ancaq qiyas hüquqi hökm vermə prosesidir.

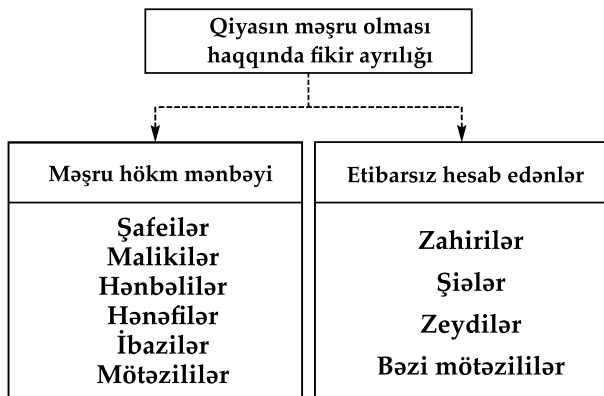
Qiyasın dörd ünsürü var: əsl, fər, illət və hökm. Qiyas iki vəziyyət və ya hadisə arasında edilir. İlk (əsl) hadisənin hökmü daha əvvəl verilir, ikinci (fər) hadisənin hökmü isə bilinmir. Qiyas iki məsələ arasında müştərək illət olduqda mümkündür və ilk məsələnin hökmü ikinciyə tətbiq olunur.³⁶⁴ Ancaq zahirilər, cəfərilər, zeydilər və bəzi mötəzililərə görə, qiyas qəti deyil və bidətdir. İbn Həzm bu fikri qəti olmayan dəlillərin ardınca gedən və yəqini

³⁶² Əbu Bəkr Əl-Bağdadi, Əl-Fəqih vəl-Mütəfəqqih, c. 1, s.154, Cüveyni, Əl-Burhan, paraqraf 627, Qəzzali Əl-Müstəsfa, c. 1, s. 76, 176, İbn Qüdamə, Əl-Müğni, s. 273, Bəsri, Əl-Mötəməd, c. 2, s.21, Firuzabadi, Şərhul-Lümə, c. 2, s. 666, Buxari, Kəşful-Əsrar, c. 2, s. 289, İbn Nizamuddin Ənvari, Fəvatihur-Rəhamut bişərhi Müsəlləmus-Sübut, c. 2, s. 213, İbn Teymiyə, Əl-Müsəvvədə, s. 316, Məhəmməd Xüdəri, Üsulul-Fiqh s. 280, Razi, Əl-Məhsul fi İlmil-Üsul, c. 4, s. 214, Amidi, Əl-İhkam, c. 1, s. 404.

³⁶³ Ayətullah Mehdi Şəmsəddin, Əl-İctihad vət-Təcdid fil-Fiqhil-İslami, s. 23.

³⁶⁴ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 124, Beyzavi, Təfsirul-Beyzavi, c. 3, s. 5, Cəmaləddin İsnəvi, Nihayətus-Sul fi Şərhi Minhacil-Vüsul, c. 3, s. 4, Abdullah ibn Əhməd Nəsəfi, Kəşful-Əsrar Şərhul-Müsənnəf ələl-Mənar, s. 196, Bəsri, Əl-Mötəməd, c. 2, s. 195, Şövqani, İrşadul-Fühul, s. 198.

biliyə əsaslanmadan əldə olunan hökm kimi qiymətləndirmişdir.³⁶⁵ İbn Həzm icma və qiyasa əsaslananları tənqid etmişdir.³⁶⁶



Şəkil 4.22. Qiyasın məşru olması haqqında fikir ayrılığı

İbn Həzm və zahirilər İslam hüququnda Quran və ya hədisin zahiri mənasının mötəbər olduğunu düşünürlər. İbn Həzmə görə, insanın ağılı imani mövzularda deyil, dünyəvi işlərdə faydalı olan xəyal və zəndir.³⁶⁷ Zahirilərin qiyası rədd etməsi qəribə fitvaların verilməsinə səbəb olmuşdur. Qiyasın rədd edilməsinə əsaslanan bu fitvalar zahiri məzhəbinin xalqın gözündən düşməsinə gətirib çıxarmışdır. “Bakirə qızın (evlilik təklifində) razılığı (soruşulduqda) susmasıdır” hədisi belə izah edilir: Əgər qız “bəli” desə nikah etibarsız hesab olunur.³⁶⁸ İbn Həzm hədisdə qeyd olunan “susmaq” sözü ilə “bəli” deməklə göstərilən razılıq arasındakı qiyası rədd etmişdir. Bu kimi fitvalar

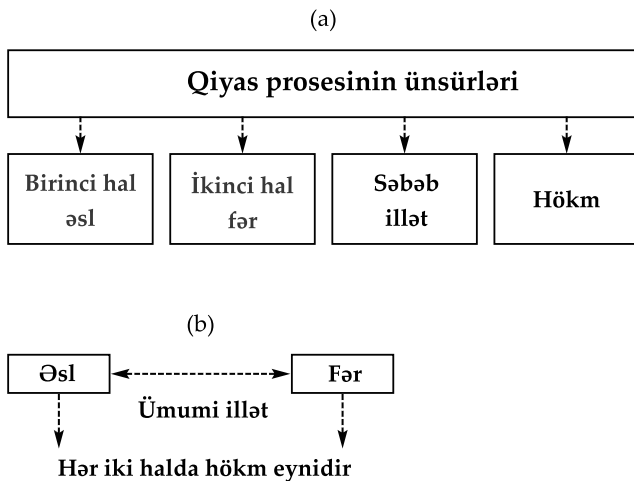
³⁶⁵ İbn Həzm, Əl-İhkam, c. 1, s. 121, 29, 70, Razi, Əl-Məhsul fi İlmil-Üsul, c. 5, s. 144, Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 3, s. 18, Amidi, Əl-İhkam, c. 4, s. 62, Bəstri, Əl-Mötəməd, c. 2, s. 299, Qəzzali, Əl-Müstəfsa, c. 2, s. 577.

³⁶⁶ İbn Həzm, Əl-İhkam, c. 8, s. 103.

³⁶⁷ Sultan, Əl-Hücciyə, s. 284.

³⁶⁸ İbn Həzm, Mühəllə.

zahirilər haqqında məzəli əhvalatların yaranmasına səbəb olmuşdur. Digər məzhəblər susmağı və ya sözlə razılıq bildirməyi seçim kimi qiymətləndirmişlər. Hənəfilər ərəb qadınların “bəli” deməsini ayıb hesab etmiş və hökmün ürfə görə verilməsini uyğun görmüşlər.



Şəkil 4.23. a) Qiyasın ünsürləri

b) Ünsürlərin qiyas prosesində bir-biri ilə əlaqəsi

Cəfərilər, zeydilər və mötəzililərə görə, əgər illət nəsdə bildirilmişsə və zənni deyilsə, qiyas məqbuldur. Digər məzhəblər bu əqli mühakiməni nəsslərdən ləfzi hökm çıxarma kimi qəbul etmişlər. İbazilər qiyası rəy adlandırdıqları mühakimə qrupuna daxil etmişlər.³⁶⁹

Mötəzili alim Nəzzam ağıla yüksək dəyər versə də, qiyas yolu ilə mühakiməni rədd etmişdir. Nəzzama görə, İslam hüququnun hökmləri mütləq şəkildə əqli xətt üzrə hərəkət etməz.³⁷⁰ Buna görə də Nəzzam bəzi İslam hüququ hökmlərini “ağıldan kənar” hesab etmişdir. Ci-

³⁶⁹ A.K.Nami, *Studies in Ibadhism*, p. 36.

³⁷⁰ Amidi, *Əl-İhkam*, c. 4, s. 9-10.

nayətin isbat edilməsi üçün iki şahid, zinanın isbatı üçün isə dörd şahid və dəstəməzda bədənin kirlilik səbəbi olmayan bəzi orqanların yuyulmasını misal göstərmişdir.³⁷¹ Mənim fikrimcə, Nəzzamın işarə etdiyi tutarsızlıqlar ağıla uyğunsuzluğun deyil, məqsədlərinə görə hökmlərin dəyişməsinin dəlilləridir. Bu hal hökmlərə məqsədlərə görə yanaşmanı ehtiva edir. Yuxarıda verilən nümunələrdə şahid tələb etməyin məqsədi hadisələrin (birinci nümunədə cinayətin, ikincidə isə zinanın) isbat edilməsidir. Buna görə də cinayət və zinada iki və dörd nəfərin tələbi doğru mühakimə prosesi üçün vasitədir. İkinci nümunədə dəstəməz sırf ibadət məqsədi daşıyır. Hənəfilər ibadət mövzularında qiyasa icazə verməmişlər.³⁷² Onlar bu hərəkətləri əqliləşdirilməsi mümkün olmayan feillər adlandırmış və namazla həcci bu feillərə nümunə göstərmişlər.³⁷³

Son olaraq, malikilər qiyasdakı əsli müstəqil qiyas kimi qiymətləndirmişlər. Bu da əslin köməyinə ehtiyac olmadan bir hadisənin hökmünün qiyasla çıxarıla biləcəyi, sonra bu yeni hökmdən başqa bir hökmün çıxarıla biləcəyi və bu şəkildə davam edəcəyi mənasına gəlir. Qiyasın tərifinin malikilər tərəfindən genişləndirilməsi əsaslı bir qiyas silsiləsi yaradılması üçün nəsslərdə mütləq şəkildə qeyd olunan əsllərə bağlı qalmaqdansa, səbəblərə əsaslanmağa imkan verir.

İllət qiyas prosesində semantik mərkəz təşkil edir. Məzhəblər əsaslı bir illətin üç xüsusiyyəti üzərində ittifaq etmişlər. Bunlar zahirilik, genişləndirmə və mötəbərlikdir. Zahirilik illəti anlaya bilmə qabiliyyətini və müəyyən bir halda bu səbəbin varlığını təsdiq etməyi bildirir. Genişləndirmə genişləndirməni məhdudlaşdıran bir nəssdir, lakin illəti digər hallara genişlətmə qabiliyyətidir. İllətin mötə-

³⁷¹ Amidi, Əl-İhkam, c. 4, s. 9-10.

³⁷² Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 218.

³⁷³ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 218.

bər olması onu rədd edən bir nəssin yoxluğuna dəlalət edir.³⁷⁴ Ancaq fiqh məzhəbləri illətin tutarlı olması və qətiliyi (inzibat) haqqında ixtilaf etmişlər. Bir illətin qəti olması dəyişən şərtlərə görə dəyişməməsidir.³⁷⁵ Klassik fiqh məzhəblərində illətlə hikmət arasındakı fərq bu misallarla göstərilmişdir: Xəstə və ya səyahətdə olan müsəlmanlara oruc tutmama rüxsəti verilmişdir. (Əlaqədar hədisdən çıxarılan) müəyyən məsafəyə səyahət və ya xəstəlik bu rüxsətin illətləri və ya səbəbləridir. Rüxsətin hikməti isə asanlaşdırma deyil. Alimlər xəstəlik illətinə qiyas edərək yaşlılar üçün də oruc tutmama rüxsətini qəbul etmişlər və bu rüxsət asanlaşdırma hikmətinə əsaslanmır. Lakin ağır işdə çalışan və oruc tutmaqda çətinlik çəkən bir işçiyə rüxsət verilmir. Müxtəlif məzhəblərdən olan alimlər xəstəlik və səyahətin ölçülən və müəyyənləşdirilən cinsdən olduğunu, buna görə də illət kimi qəbul edildiyini, asanlaşdırmanın ölçülməsinin isə mümkün olmadığını və müxtəlif şərtlərə görə dəyişəcəyini bildirmişlər. Beləliklə, hikmət fiqhi qiyasın mötəbər meyarı olmayacaq qədər şəffaf qəbul edilmişdir. Demək olar ki, bu yanaşma qiyasa məqsədli deyil, ötəri bir baxışdır.

Doğru qiyası hədəf götürən üsul alimləri aşağıda əsas xətləri göstərilən çoxaddımlı bir proses (كل مس) müəyyənləşdirmişlər. Mənat (طمان) əsas səbəb, qanunun məqsədi, əsas meyar və ya hökmün illətidir.

1. Qanunun məqsədinin aşkarlanması (təxricul-mənat): Bu, əsas hökm üçün mümkün olduqca çox məqsəd (illət və ya təsirli səbəb) ehtimalı aşkarlanması üçün nəsslər üzərində təfəkkür etmə prosesidir.

2. Alternativlərin ələnməsi (tənkihul-mənat): Bu prosesdə ingilis hüquq fəlsəfəsindən bir termin işlətsək, fəqihlər hökmün səbəbinin (ratio decidendi) formasını tətbiq edir-

³⁷⁴ Qəzali, Əl-Müstəsfa, c.2, s. 345, Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 223.

³⁷⁵ Qəzali, Əl-Müstəsfa, c.2, s. 345, Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 223.

lər. Birinci addımda müəyyən edilən fərqli vəsflər digər vəsflər ələndikdən sonra müəyyən bir vəsfi təyin etmək üçündür.

Vəsf əsaslı proses səthi olsa da, alimlər qazanılan vəsf üçün bir şərt qoymuşlar. Bu şərt münasib vəsfə aiddir. Münasib vəsf faydanın gerçəkləşməsi kimi ifadə edilir. Bu məsləhət ilk dövrə aid fiqh üsulu əsərlərdə dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir. Ancaq daha sonrakı (qiyası hər hansı bir formada qəbul edən) əsərlərdə münasib vəsf məqsədli lillə, yəni münasiblik məqasidü-şəriə ilə əlaqələndirilmişdir. Bu məsələyə ən çox Şatibinin məqasid nəzəriyyə-sində və Qəzzalinin, İzzin və Qərafinin əsərlərində rast gəlirik.³⁷⁶

Tufi münasib vəsfi Şarinin məqsədinə vəsilə olan məsləhət şəklində tərif etmişdir.³⁷⁷ Üsulçu məzhəblərin əksəriyyəti hökmün illəti ilə hökmün məqsədini bərabərləşdir-məyi mənimsəməmişdir. Çünki məqsəd münzəbit (sabit olan, dəyişməyən – red.) deyildir.³⁷⁸

3. Hökmün səbəbinin təsbit edilməsi (təhqiqul-mənat): Müctəhid qiyas prosesinin bu son addımında illətin həmin halda mövcud olub-olmadığına baxır. Məsələn, (əslin hökmü olan) içkinin qadağan olunmasının səbəbi (ratio legis) sərxoş edicilikdir. Müəyyən bir maddə haqqında ictihad edildikdə bu sual verilir: Bu maddə sərxoşedicidir mi? Başqa bir misal göstərə bilərik: Qatilin cəzalandırıl-masının illəti qəsdən öldürmədir. Bir cinayət hadisəsində bu sual soruşulmalıdır: Öldürmə qəsdə varmı?

Zəkat almağın illəti kasıblıq və ehtiyacdır. Təhqiqi-mə-nat sualı belə olmalıdır: O adam kasıb və ya möhtacdır mı? Buna görə də təhqiqi-mənatın (illətin mövcud olub-olma-dığının müəyyənləşdirilməsi) fiqlə elm arasındakı sər-

³⁷⁶ Abdullah ibn Bəya, Əlaqətu Məqasidü-Şəriə bi Üsulil-Fiqh, s. 25.

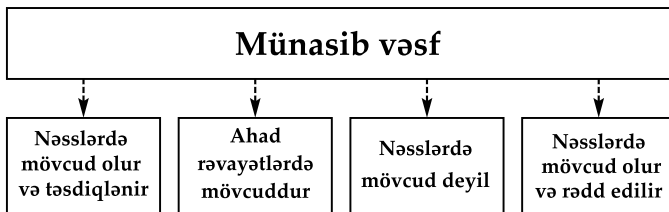
³⁷⁷ Tufi, Təyin, s. 239.

³⁷⁸ Abdülhəkim Sədi, Məbahisul-İllə fil-Qiyas indəl-Üsuliyin, s. 110.

həddədir və (ənənəvi üsulda olduğu kimi) yalnız müctəhiddən asılı olmamalıdır. Belə bir sual yaranır: Müctəhid müəyyən bir maddənin sərxoşedici olduğunu, təqsirləndirilən şəxsin niyyətini, yaxud da bir insanın kasıb olduğunu necə sübut edəcək və ya təsdiq edəcək? Müasir dünyada bu kimi suallar fəqihlərə deyil, əlaqədar elm sahələrinin mütəxəssislərinə verilməlidir.

Müxtəlif məzhəblərdən olan fəqihlər nəssin təsdiq etdiyi illətlə müctəhid tərəfindən anlaşılan səbəbi bir-birindən fərqləndirmişlər.³⁷⁹ Fəqihlər münasib vəsfi dörd qrupa ayırmışlar (Şəkil 4.24).

Fiqh məzhəbləri bir vəsfin qiyasda istifadə olunmayacağı mövzusunda həmfikirdirlər. Məsələn, bir insanın sər-vətinin faizli qazancla artmasının faydaları əlaqədar nəsslərdə qeyd olunmuş və rədd edilmişdir. İçki ticarəti və qumarın faydaları da nəsslərdə qeyd olunmuş və qəbul edilməmişdir. Vəsf nəsslərdə açıq şəkildə qeyd olunmursa, içkinin sərxoşedici olması və ya öldürmə qəsdini qiyas etmək mümkündür. Cəfərilər, zeydilər, mötəzililər və zahirilər kimi qiyası qəbul etməyən məzhəblər də bu qiyası mənimsəyirlər. Bu məzhəblər illəti qiyasın dəlaləti deyil, nəssin dəlaləti kimi qəbul edirlər.



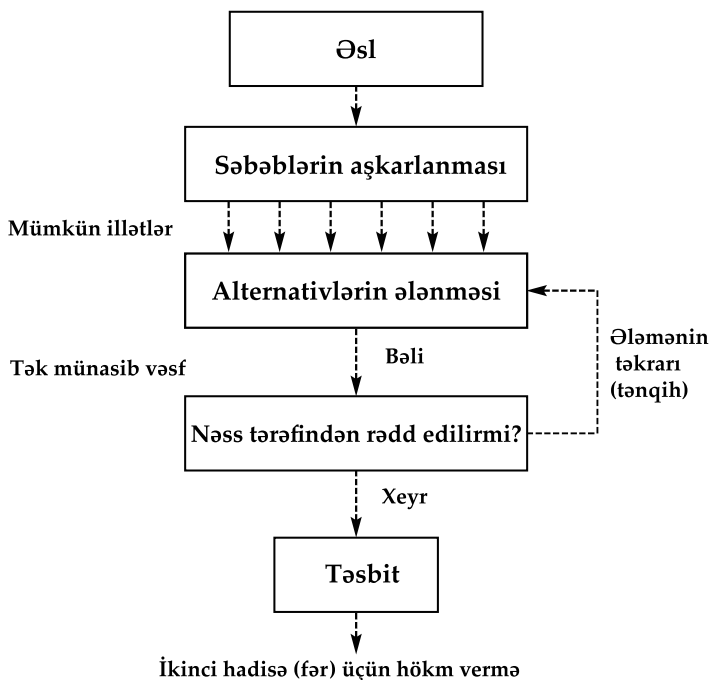
Şəkil 4.24. Münasib vəsfin dörd növü

³⁷⁹ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 155.

Əgər vəsfə nəsslərdə dəlalət edilirsə, şafei və hənəfilər bunu münasibul-mülayim (əlverişi vəsf) adlandırırlar. Hənəfilər isə əlverişi vəsfi əqli dəlil kimi qəbul edirlər.³⁸⁰

Fəqihlər “nəsslərdə olmayan vəsf” dedikdə müəyyən ayə və ya hədisdən birbaşa sərf-nəhv yolu ilə əldə edilə bilməyən vəsfi nəzərdə tuturlar. Nəsslərdən yozumla çıxarılan, amma açıq şəkildə əsaslı olub-olmadıqları bildirilməyən faydalar (məsalih) bütün fiqh məzhəblərinə görə, məsalih-i-mürsələ adlandırılır.

Fəqihlərin istislah adlandırdıqları və ixtilaf mövzusu olan sonrakı mərhələ hüququn ikinci dərəcəli mənbələri arasında araşdırılır.



Şəkil 4.25. Formal qiyas üsulu

³⁸⁰ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 155.

Fəqihlər qiyasın nəticəsinin fərdə aid başqa bir nəssin dəlaləti ilə ziddiyyət təşkil etməsini müzakirə etmişlər. Şafei, Malik və İbn Hənbəl əlaqədar ayə və ya hədis olduğu halda “qiyasa yer yoxdur” anlayışını mənimsəmişlər. Ayə dəlalət baxımından zənni və ya hədis səhihlik, yaxud dəlalət baxımından zənni olsa da, bu qaydanı tətbiq etmişlər. Bununla bərabər, ayə və ya hədisin dəlaləti zənni olduqda qiyasın sadəcə zənni mənanı məhdudlaşdırmasına icazə vermişlər.³⁸¹ İmam Malikə görə, əgər hədis zənni (məsələn, ahad) isə və “çoxsaylı qiyas”la (yəni hədisin dəlalət etdiyi mənaya zidd bir hökmə dəlalət edən birdən çox qiyasla) ziddiyyət təşkil edirsə, “çoxsaylı qiyas”a əsl (əsl hökm) deyilir və zənni hədisdən üstün tutulur.³⁸² Məsələn, maliki məzhəbində ov itlərinin tutduğu heyvanların yeyilməsinə icazə verilir. Ancaq İmam Malik “Bir it qabınızdan su içərsə, onu yeddi dəfə yuyun” mənasındakı ahad hədisi qəbul etməmişdir. Buna görə də maliki məzhəbində itin tüpürçəyinin təmizliyinə dair hökm verilmişdir.³⁸³

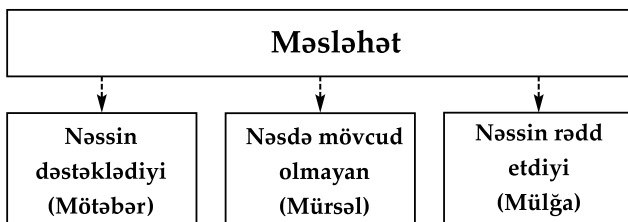
Məsləhət

Məsləhətin (mənfəət, fayda, yaxşılıq, yarar) təsnifi nəssin xüsusi və lüğəvi tərifinə dəlalət edir. Çünki nəsslər məsləhəti dəstəkləyir və rədd edir. Bəzən də məsləhət nəssdə mövcud olmur.

³⁸¹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 240.

³⁸² Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 241.

³⁸³ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 241.



Şəkil 4.26. Nəssdə (ləfzi olaraq) olub-olmamasına görə məsləhətin təsnifi

Mötəzilədən bəzi alimlər təhsin və təqbihi-əql məfhumlarına əsaslanaraq məsalih-i-mürsələ kateqoriyasının varlığını müzakirə etmişlər. İslami həyat tərzi geniş olduğuna görə hər şey ya təhsin və təşviq edilən bir məsləhət, yaxud da çirkin görülən və qadağan olunan bir pislilik olmalıdır. Bu fikir heç bir məzhəbin qəbul etmədiyi tipik mötəzili anlayışıdır.

Fəqihlər məsalih-i-mürsələnin məşruluğu mövzusunda ixtilaf etmişlər. Malikilər və hənəbəlilər Quran, sünənə, icma və qiyasa əsaslanaraq məsləhətin məşruluğunu qəbul etmişlər. Buna görə də məsləhətin yuxarıdakı dəlillərdən hər hansı biri ilə ziddiyyət təşkil etməsinə imkan verməmişlər.³⁸⁴ İbazilər isə məsləhəti rəylərinə daxil etmişlər.³⁸⁵

Şatibiyyə görə, İmam Malik məsalih-i-mürsələni bir neçə şərtlə qəbul etmişdir. Bu şərtlər aşağıdakılardır:³⁸⁶

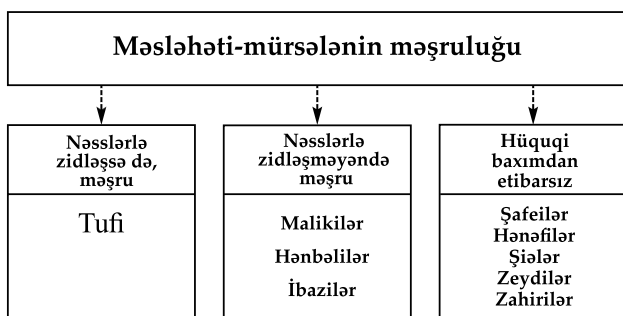
- İbadət məsələlərinə deyil, ürf və dünyəvi işlərə aid olması.
- Hər hansı bir nəss və ya əsl ilə ziddiyyət təşkil etməməsi.
- Nəssdə qeyd olunan məsləhətə və ya ümumi məqsədə aparması.

³⁸⁴ Amidi, Əl-İhkam, c. 4, 216.

³⁸⁵ Nami, Studies in Ibadhism.

³⁸⁶ Şatibi, Əl-İtisam, c. 2, s. 129-133.

Sonralar hənəbəlilər məsləhəti-mürsələni şərtlərin dəyişməsi ilə hökmün dəyişməsi qaydasına daxil etmişlər. İbn Teymiyə və İbn Qayyim bu mövzuda təfəsilatlı əsərlər yazan ən məşhur alimlərdir.³⁸⁷



Şəkil 4.27. Məsləhəti-mürsələdə ixtilaf

Məşhur hənəbəli alim Tufi müasir dövrdə də davam edən bir ixtilafa səbəb olan mübahisəli bir mövqə tutmuşdur.³⁸⁸ Tufi prinsip olaraq məsləhətin İslam hüququnun məqsədi olduğunu və məsləhətlə zidləşən (xüsusi) nəsləri nəzərə almamağı qeyd etmişdir.³⁸⁹ Onun məsləhətə verdiyi tərif də mübahisəli idi. Çünki Tufiyə görə, məsləhət ürf və ağlın hökmünə tabe olmalıdır.

Digər fiqh məzhəbləri məsləhəti-mürsələnin əsassız olduğunu qəbul edirlər. Demək olar ki, bütün məzhəblər icthadlarında öz metodlarını tətbiq edərkən bu və ya digər şəkildə məsləhəti də nəzərə almışlar. Daha əvvəl də müzakirə olunduğu kimi, şafeilər məsləhəti qiyasdakı münasibət məfhumuna daxil etmişlər.³⁹⁰ Hənəfilər isə istehsan məfhumu ilə əlaqələndirmişlər.³⁹¹ Cəfərilər və zeydilər

³⁸⁷ İbn Qayyim, İlamul-Müvəqqin, c. 3, s. 3-150.

³⁸⁸ Hüseyin Hamid Həsən, Nəzəriyyətul-Məsləhət fil-Fiqhil-İslami, c. 2, s. 239.

³⁸⁹ Tufi, Təyin, c. 2, s. 239.

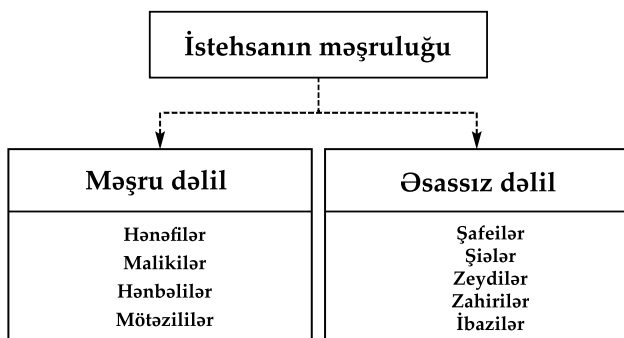
³⁹⁰ Mahmud Zəncani, Təxricul-Fürü, s. 320.

³⁹¹ Ələddin Kasani, Bədaius-Sənai, c. 1, s. 65.

qəti olmadığı üçün məsləhəti qəbul etməmişlər.³⁹² Buna baxmayaraq, cəfərilər və zeydilər Quran, sünnə və icmaddan sonra tətbiq etdikləri əqli dəlil metodunda məsləhətdən istifadə etmişlər.³⁹³ Məsləhəti rədd edib onun yerinə başqa dəlil qoymayan yeganə məzhəb zahirilikdir.

İstehsan

İstehsan iki qismə bölünür. Şafeilər, cəfərilər, zeydilər və zahirilər istehsanı əsaslı və qəti olmayan bir dəlil kimi qəbul edirlər.³⁹⁴ İmam Şafei və İbn Həzm istehsanı “istəyə bağlı seçim” və “ziddiyyətli mənbə” adlandırmışdır.³⁹⁵ Digər tərəfdən hənəfi, maliki, ibazi, hənəbəli və mötəzilə məzhəbləri istehsanı hüquq mənbəyi kimi qəbul etmişlər. Şafei istehsana “istəyə bağlı hökm” tərifini vermişdir. İmam Malik isə istehsanı “elmin onda doqquzu” adlandırmışdır.³⁹⁶ Malikə görə, istehsanın əsaslarına nəss, icma, zərurət, qiyas, məsləhət və ürf daxildir.³⁹⁷



Şəkil 4.28. İstehsanın ixtilafli məqamları

³⁹² Küleyni, Üsulul-Kafi, c. 1, s. 192-279.

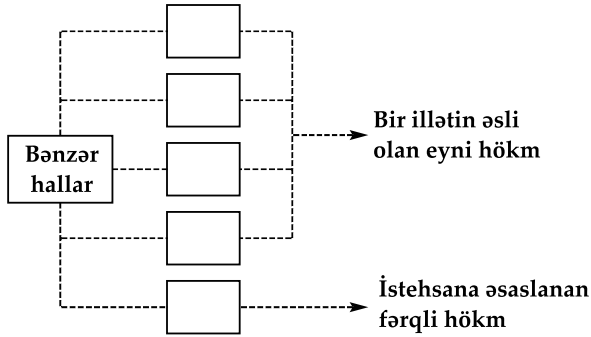
³⁹³ Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə, s. 700.

³⁹⁴ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 205, Şövqani, İrşadul-Fühul, s. 241.

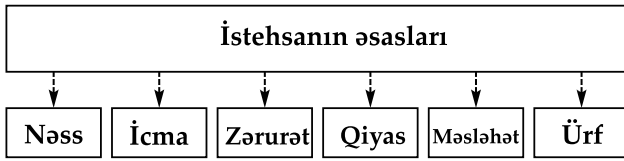
³⁹⁵ Şafei, Ümm, c. 7, s. 301, İbn Həzm, Əl-İhkam, c. 5, s. 195-197.

³⁹⁶ Şafei, Ümm, c. 7, s. 301, İbn Həzm, Əl-İhkam, c. 5, s. 195-197.

³⁹⁷ Sultan, Əl-Hücciyə, s. 460.



Şəkil 4.29. Müəyyən bir hadisə haqqında hökm vermək



Şəkil 4.30. İstehsanın əsaslarının təsnifi

İstehsanı qəbul edən müxtəlif məzhəblərdən götürülmüş misallar istehsanın əsaslarını daha yaxşı izah edir:

- Nəss əsaslı istehsan: Bir hadisə görə, mal dəyişmə eyni anda olmayanda qadağandır. Əks halda vədəli faiz (ribən-nəsiə) hesab olunur. Ancaq digər nəsslər bəzi faizsiz borclara icazə verir. Malikilər borclara icazə verən hökmü nəss əsaslı istehsan kimi qəbul edirlər.³⁹⁸ Digər bütün məzhəblərə görə, yuxarıdakı nümunə dil əsaslı təxsisə aiddir.

- İcma əsaslı istehsan: İstisna (sifarişlə satın alma, yəni malın sonradan təslim edilməsi) doğru qəbul edilir. Qəbul olunmuş qaydaya görə, vədəli (gecikən, ertələnmiş) təslim etmə haramdır. Qayda belədir: “Əlinizdə olmayan şeyin satılması (əlaqədar hadisə görə) haramdır”. Ancaq hənəfilərə görə, belə bir müamilənin halal olması barədə icma

³⁹⁸ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 4, s. 207.

vardır.³⁹⁹ Son dövr hənəfi alimi İbn Abidinın ifadə etdiyi kimi, hənəfilərin bu mövzuda iddia etdikləri icma daha çox müəyyən bir ürf üzərində ictimai anlaşmadır.⁴⁰⁰ Bu təsbit isə nəslərdən çıxarılan əsl hökmlə ürf arasındakı əlaqəyə dair maraqlı bir sual meydana gətirir. Bu məqam sonra tədqiq ediləcək.

- Zərurətə əsaslanan istehsan: Bəzi fəqihlər həkimlərin müalicə zamanı xəstənin məhrəm yerlərini görməsinə icazə verilməsini misal göstərmişlər.

- Qiyas əsaslı istehsan: Burada iki qiyas zidləşir və biri seçilir. Klassik bir nümunə versək, hənəfilər qartal kimi yırtıcı quşların ağız suyunun təmiz olduğuna hökm vermişlər. Burada iki qiyas ziddiyyət təşkil edir, biri aslan kimi ət yeyən heyvanların ağız suyunun haram olması, ikincisi isə yenə ət yeyən insanların ağız suyu haqqındadır. Hənəfilər ikinci qiyası seçmişlər.

- Ümumi məsləhətə əsaslanan istehsan: Fiqh kitablarındakı klassik nümunə “sənətkara etimad edilir” şəklindəki məşhur hədisə baxmayaraq, “sənətkarın məsuliyyəti” haqqındadır. Hədis üzərində çalışdığı əşyaya zərər toxunmasından sənətkarın məsul olmadığına dəlalət edir. Ancaq bir çox məzhəb ümumi məsləhət istehsanına əsaslanaraq sənətkarı məsul tutmuşdur.

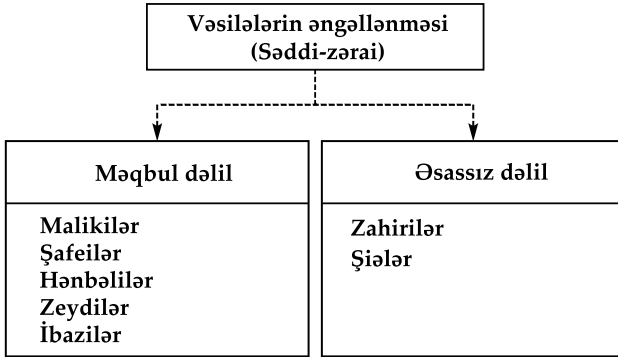
- Ürf əsaslı istehsan: Buna dair klassik nümunələr icma əsaslı istehsanla eynidir. Bu eyniyyət İslam hüququ metodologiyasında icma ilə ürf arasındakı əlaqəni gündəmə gətirir.

³⁹⁹ Sərəxsi, *Üsulul-Sərəxsi*, c. 2, s. 203, Nəsəfi, *Kəşful-Əsrar*, c. 2, s. 292, Əbu Zəhra, *Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə*, s. 447.

⁴⁰⁰ İbn Abidin, *Nəşrul-Ürf fi ma Buniyə minəl-Əhkam ələl-Ürf*, c. 2, s. 119.

Vəsilələrin əngəllənməsi

Vəsilələrin əngəllənməsi: (Səddi-zərai) bəzi fəqihlərin, xüsusilə maliki məzhəbinə mənsub fəqihlərin hüququn mənbəyi kimi gördükləri başqa bir əqli mühakimə metodudur.⁴⁰¹ Bir çox fəqih vəsilələrin əngəllənməsini xüsusi bir dəlil kimi qeyd etmir, amma onun mənasını məsləhətə daxil edir.⁴⁰² Səddi-zərai mübah bir hərəkətin şəri baxımdan qadağan olunmuş bir nəticəyə aparması qəti və ya güclü ehtimal daxilində olduqda qadağan olunması mənasına gəlir.⁴⁰³



Şəkil 4.31. Səddi-zərai mövzusunda ixtilaf

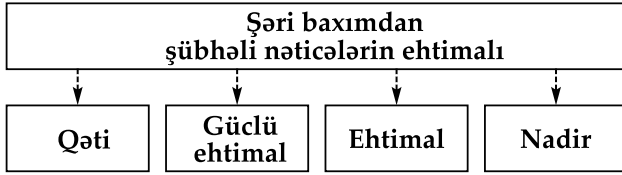
Müxtəlif məzhəblərdən olan fəqihlər əməl və hərəkətlərin harama aparmasının güclü əsasının olmasını zəruri görmüşlər, amma ehtimalların müqayisəsinin sistemləşdirilməsində ixtilaf etmişlər. Fəqihlər şəri baxımdan şübhəli görünən feillərin ehtimalını dörd qrupa ayırmışlar (Şəkil 4.32).⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 268.

⁴⁰² Sultan, Əl-Hücciyə, s. 522.

⁴⁰³ Şövqani, İrşadul-Fühul, s. 271.

⁴⁰⁴ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 271.



Şəkil 4.32. Vəsилələrin əngəllənməsini qəbul edən fəqihlərə görə, dörd ehtimal kateqoriyası

Aşağıda bu təsnifatı izah etmək üçün fəqihlərdən misallar verilir:

1. Zərərə yol açması qəti olan feilə misal olaraq ictimaiyyətə açıq yerlərdə quyu qazmağı göstərmək olar. Bu quyunun insanlara zərər verəcəyi qətidir. Fəqihlər belə bir halda vəsilənin qadağan olunmasında həmfikirdirlər. Quyu qazan şəxsin bu hərəkətinə görə məsuliyyət daşması isə ixtilaf mövzusu olmuşdur.

2. Şatibiyə görə, üzüm satmaq nadir hallarda zərərlə nəticələnən feilə aid misaldır. Az sayda insan o üzümdən şərab hazırlamaq üçün istifadə edə bilər. Vəsилələrin əngəllənməsi qaydasının bu kimi feillərə tətbiq olunmayacağına fəqihlər həmfikirdirlər. Çünki bu hərəkətin faydası zərərindən daha çoxdur.⁴⁰⁵

3. Fəqihlərə görə, silahlı hadisə və ya vətəndaş müharibəsi əsnasında silah və şərab istehsalçısına üzüm satmağın zərər ehtimalı çox güclüdür.⁴⁰⁶ Malikilər və hənbəliyə bu vəsilələrin əngəllənməsində həmfikirdirlər. Digər məzhəblər buna qarşı çıxmışlar. Onlara görə, vəsilənin qadağan olunması üçün zərər qəti olmalıdır.

• Bəzi fəqihlərə görə, bir qadın tək başına səyahət etdikdə və faizi ört-bas etmək üçün hiyləli müqavilələr bağlandıqda zərər ehtimal daxilindədir.⁴⁰⁷ Burada da malikilər

⁴⁰⁵ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 249.

⁴⁰⁶ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 273.

⁴⁰⁷ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 273.

və hənbəllilər vəsilələrin qadağan olunmasında həmfikir-dirlər. Digər məzhəblər zərərin qəti və ya güclü ehtimal daxilində olmamasından çıxış edərək buna etiraz etmişlər.

Yuxarıdakı misallar vəsilələrin və məqsədlərin iqtisadi, siyasi, ictimai şərlər nöqtəyi-nəzərindən fərqlini və sabit qaydalara tabe olmadığını göstərir. Bir qadının tək başına səyahət etməsi, silah və ya üzüm satışı bəzi hallarda zərəyə yol açar bilər, amma başqa hallarda tamamilə zərərsiz və hətta faydalı ola bilər. Buna görə də feillərin zərə ehtimalına görə qəti təsnifatı doğru deyil.

Etik cəhətdən baxsaq, vəsilələrin əngəllənməsi nəticəmərkəzli yanaşmadır.⁴⁰⁸ Bəzi hallarda faydalı ola bilər, amma pisniyyətli fəqih və ya siyasi hakimiyyət tərəfindən sui-istifadə oluna bilər.

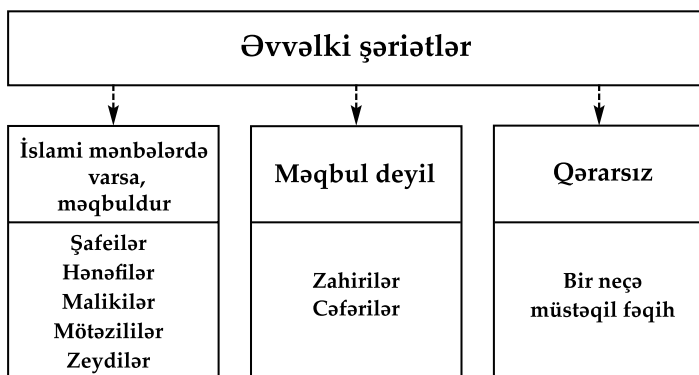
Əvvəlki şəriətlər

Qurana görə, Allah əvvəlki peyğəmbərlərə də həzrət Məhəmmədə endirdiyi şəriətə bənzər bir şəriət göndərmişdir.⁴⁰⁹ Buna görə də bəzi fiqh məzhəbləri İslam hüququnun dəlilləri arasına əvvəlki şəriətləri də daxil etmişlər. Ancaq əvvəlki şəriətlərdəki hökmlərin tətbiq olunmasını qəbul edən fəqihlər bu hökmlərin Quran və ya hədisdə qeyd edilmə şərtini qoymuşlar.⁴¹⁰ Bu şərtin səbəbi həmin hökmlərin yeni (islami) hökmlər tərəfindən nəsx edilməmiş olduğunu təsdiq edir.

⁴⁰⁸ Wolf, *About Philosophy*, p. 90.

⁴⁰⁹ Əl-Ənam, 6:90, Şura, 42:13, Əl-Maidə, 5:44, Nəhl, 16:123.

⁴¹⁰ Şövqani, *İrşadul-Fühul*, s. 240.



Şəkil 4.33. Əvvəlki şəriətlər haqqında müxtəlif fikirlər

Zahirilər və cəfərilər nəsx məfhumuna əsaslanaraq əvvəlki şəriətləri rədd etmişlər. Onlara görə, İslam şəriəti bütün əvvəlki şəriətləri nəsx etmişdir. Bir neçə fəqih isə hökm vermək üçün kifayət qədər əsasın olmadığını qeyd etmişdir.⁴¹¹

Səhabə sözü

Səhabənin kim olduğuna dair və səhabə sözünün, rəyi-səhabənin şəri əsası haqqında ixtilaf vardır (Şəkil 4.34).⁴¹² İbn Hənbələ görə, fəqih Quran və sünnədə dəlil tapmazsa, səhabə sözünü dəlil kimi qəbul edə bilər.⁴¹³ Əbu Hənifə də buna bənzər fikir bildirmişdir. Ancaq hənəfilər sonralar qiyası səhabə sözündən üstün tutmuşlar. Şafei Quran və sünnədən sonra icma və qiyası əsas götürmüşdür.⁴¹⁴ İmam Malik səhabə sözünün qəbul edilməsi üçün mədinəliklərin əməlinə uyğun olması şərtini qoymuşdur.⁴¹⁵

⁴¹¹ Şövqani, İrşadul-Fühul, s. 240.

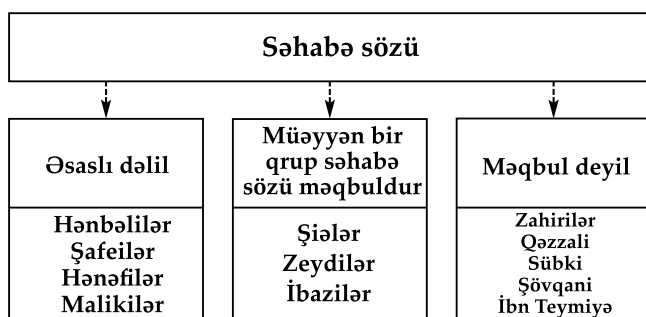
⁴¹² Ənsari, Fəvatihur-Rəhamut, c. 2, s. 186.

⁴¹³ Şafei, ər-Risalə, s. 1810, İbn Qayyim, İlamul-Müvəqqiin, c. 1, s. 24-25.

⁴¹⁴ Şafei, ər-Risalə, s. 1810, İbn Qayyim, İlamul-Müvəqqiin, c. 1, s. 24-25.

⁴¹⁵ Sultan, Əl-Hücciyə, s. 537.

Bəzi fəqihlər bu dəlil haqqında icma olduğunu bildirsə də, iki səbəb məsələyə fərqli aspektdən də baxmağa imkan verir.⁴¹⁶ Birincisi, Qəzzali, Amidi, Sübki, Şövqani və İbn Teymiyə kimi müxtəlif məzhəblərə mənsub fəqihlər səhabə sözünü müstəqil dəlil kimi qəbul etməmişlər.⁴¹⁷ İkincisi, İbn Həzm səhabələr də daxil olmaqla Məhəmməd peyğəmbərdən başqa hər hansı birini təqlid etməyi qadağan etmişdir.⁴¹⁸ Cəfərilər və zeydilər isə yalnız əhli-beytdən (itrah) olan səhabələrin fikirlərini qəbul etmişlər.⁴¹⁹



Şəkil 4.34. Səhabə sözü haqqında ixtilaf

Mədinəliyələrin Əməli

Mədinəliyələrin əməli və ya icması maliki məzhəbində mühüm yer tutur. İmam Malik ayələrin təfsirindən ahad rəvayətlərin və digər ikinci dərəcəli dəlillərin səhihliyinə

⁴¹⁶ Amidi, Əl-İhkam, c. 4, s, 205.

⁴¹⁷ Amidi, Əl-İhkam, c. 4, s, 201, Sübki, İbhac fi Şərhi-Minhac, c. 3, s. 205, Məqdisi, Rövzatun-Nazir və Cənnətul-Mənzur, s. 84, Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, c. 2, s. 206, Ənsari, Fəvatihur-Rəhamut fi Şərhi Müsəlləmis-Sübut, c. 2, s. 186, İbn Teymiyə, Əl-Müsəvvədə, s. 128, Şövqani, İrşadul-Fühul, s. 243.

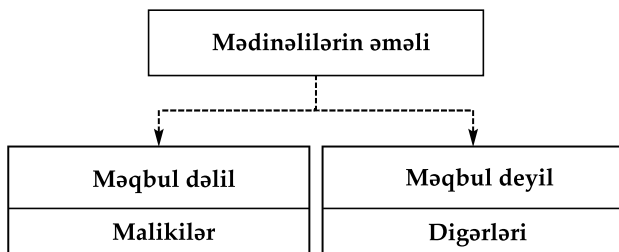
⁴¹⁸ İbn Həzm, Əl-İhkam, s. 243.

⁴¹⁹ Fərhan, Hərəkatul-İctihad indəş-Şiə, s. 65.

qədər fiqh üsulundakı hər şey üçün mədinəlilərin əməlinə əsaslanaraq fitva vermişdir.

Hənbəli məzhəbindən İbn Teymiyə və İbn Qayyim kimi digər məzhəblərə mənsub olan bəzi alimlər bu dəlili prinsip olaraq qəbul etmişlər. Çünki onlar mədinəlilərin əməlini həzrət Məhəmməddən sonra yaranan kollektiv bir rəvayət kimi görmüşlər.⁴²⁰ Digər bütün məzhəblər isə öz icma təriflərinə əsaslanaraq mədinəlilərin icmasını qəbul etməmişlər. İmam Şafei Mədinəyə xüsusi status verilməsinə qarşı çıxaraq belə bir icma anlayışının hər kəsin öz bölgəsində icma iddia etməsinə yol açacağını bildirmişdir.⁴²¹

İbn Həzm Mədinə kimi böyük bir şəhərin bütün əhəlisinin uzlaşdığını (icma etdiyini) iddia etməyi məntiqi baxımdan müzakirə etmiş və buna etiraz etmişdir. Hətta İbn Həzm İmam Malikin icma olduğunu iddia etdiyi bir çox hadisədən bəhs etmişdir.⁴²²



Şəki 4.35. Mədinəlilərin əməli haqqında ixtilaf

Ürf

Bütün fiqh məzhəbləri öz nəzəriyyələrində bu və ya digər şəkildə ürfü nəzərə alaraq fitva vermişlər (Şəkil 4.36).

⁴²⁰ İbn Teymiyə, Əl-Kutub və Rəsail vəl-Fətava, c. 20, s. 11, 12, 13, 16, 20, 28.

⁴²¹ Şafei, ər-Risalə, s. 1558.

⁴²² İbn Həzm, Əl-Mühəllə, c. 3, s. 149-161, 331.

Ancaq (bəzi şərtlər qoyaraq) ürfü müstəqil dəlil kimi qəbul edən fəqihlərlə onun (digər dəlillərə əsasən verilən) hökmlərin tətbiq olunmasında bir mülahizə olduğunu düşünən fəqihlər arasında əsaslı fərq vardır.

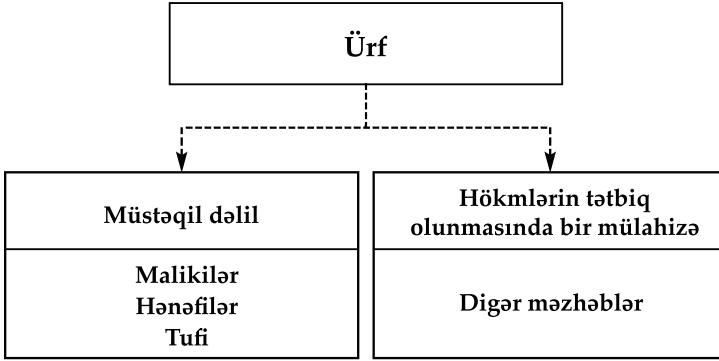
Hənəfilər və malikilər “ürflə sabit olan nəsslə sabit olmuş kimi qəbul edilir” şəklində bir üsul qaydası müəyyən etmişlər.⁴²³ Bununla bərabər, ürfün ancaq Quran və sünnədən alınan dəlillə zidləşmədiyi təqdirdə məqbul olduğunu bildirmişlər.⁴²⁴ Tufi bu mövzuda mənsubu olduğu hənəbli məzhəbinin görüşündən fərqli olaraq ürfü (ağıldan əlavə) məsləhətin tərifinin metodu kimi mənimsəmişdir. Buna görə də Tufi praktikada ürfə Quran və sünnədən alınan dəlillər qarşısında üstünlük vermişdir. Hənəfilər və malikilər bu mövzuda Tufi qədər cəsarətli olmasalar da, ürfü nəssdəki ümumi dəlilləri təxsis edən bir dəlil kimi qəbul etmişlər.⁴²⁵ Səhih bir rəvayətə görə, bütün şərtli satışlar qadağandır. Ancaq hənəfilər və malikilər ürfdə qəbul olunan şərtli satışa icazə vermişlər. İbn Abidin məzhəbinin görüşünü belə izah edir: “Bu məsələ ürfün bir hədisi hökmə bağlayacağı mənasına gəlmir. Ürf hədisi deyil, hədisə əsaslanaraq qiyası hökmə bağlayır. Bu hədisin hikməti insanların ixtilafını azaltmaqdır. Buna görə də ürf hədisin mənasına uyğundur”. Ancaq mən iddia edirəm ki, nəslərin insanların əməllərinin, onların məna və məqsədini nə qədər göstərdiyinə əsaslanaraq təfsir edilməsi İslam hüququnun açıqlıq və məqsədlilik xüsusiyyətlərini gücləndirən bir metoddur.⁴²⁶

⁴²³ Sərəxsi, *Üsulul-Sərəxsi*, c. 9, s. 4.

⁴²⁴ Sultan, *Əl-Hücciyə*, s. 628, *Əbu Zəhra*, *Üsulul-Fiqh*, s. 255.

⁴²⁵ *Əbu Zəhra*, *Üsulul-Fiqh*, s. 256.

⁴²⁶ *Övdə*, *Fiqhul-Məqasid*, s. 65.



Şəkil 4.36. Ürf mövzusunda ixtilaf

Hadisələr haqqında ürfə əsaslanaraq fitva verə bilmək üçün hənəfi və hənəbəli məzhəbindən alimlər mövcud şəraitin anlaşılmasını şərt qoymuşlar.⁴²⁷

Bu məqamda hüquq və ictimai elmlər təsirləşir və arzu olunan məna və ya məqsədin həqiqətən qarşılanıb-qarşılanmadığına qərar verərkən statistika və sağlam sosioloji analiz müstəsna rol oynayır.

Davamlılıq qərinəsi

Davamlılıq qərinəsi (istishab) müstəqil hüquq mənbəyi və ya dəlil olmaqla yanaşı, mühakimə prinsipidir. Bu prinsip başqa hadisələr əksini tələb edincəyə qədər mövcud vəziyyətin (məsumiyyət) davam etdiyini ifadə edir. Davamlılıq qərinəsi bütün məzhəblərin qəbul etdiyi bir dəlildir. Ancaq mötəzilədən bəzi alimlər bu qərinənin ictihada daxil olduğunu qeyd edərək ona ayrı bir ad verməsinə qarşı çıxmışlar.⁴²⁸ Cəfərilər istisnası ictihada daxil etməsələr də, bəzi rəvayətlərin təfsirinə əsaslanaraq onu

⁴²⁷ Şəmsəddin İbn Qəyim, *ət-Turuqul-Hükmiyyə fis-Siyasətiş-Şəriyyə*, c. 1, s. 5.

⁴²⁸ Bəsri, *Əl-Mötəməd*, c. 2, s. 236.

qəbul etmişlər.⁴²⁹ Fəqihlər istishabın müxtəlif tərifini vermişlər. Aşağıda bu təriflərə aid dörd nümunə verilmişdir.⁴³⁰

1. Haram və ya məkrüh olduğu sübut olunana qədər mübahlıq qərinəsi.

2. Təqsirli olduğu sübut olunana qədər məsumiyyət qərinəsi.

3. Əksi sübut olunana qədər vəsflər qərinəsi.

4. Yerinə yetirildiyi sübut olunana qədər məsuliyyət qərinəsi.

Dəlillərin üstünlük sırası

Hənəfilər Quran dəlillərini sünnə də daxil olmaqla bütün dəlillərin üstündə qəbul edirlər. Qurandakı ümumi və ya mütləq bir ifadəni hədislə təxsis və ya təqyid etməzlər. Əgər Quranda dəlil tapmasalar, hədisəyə tətbiq olunacaq hədis axtararlar. Üstünlük baxımından hədislərdən sonra səhabə sözü gəlir. Sonra qiyas tətbiq olunur. Hənəfilər qiyasa (ahad rəvayətdirsə) üstünlük verirlər. Amma istehsan qiyasdan sonra gəlir və qiyas uyğun deyilsə, yəni hüququn məqsədini nəzərdən qaçırırsa, istehsan qiyasdan əvvəl gəlir. Hənəfi məzhəbində nəzəri olaraq sonrakı dəlil icmadır.

Yuxarıdakı dəlillərin heç biri olmadıqda ürf və davamlılıq qərinəsi müstəqil dəlil kimi qəbul edilir. Ancaq hənəfilər eyni məsləhəti təmin etdiyi təqdirdə ürfü hədisin ləfzi dəlalətindən üstün tuturlar.

⁴²⁹ Sədr, əd-Durus fi İlmil-Üsul, s. 380.

⁴³⁰ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 278.

<p style="text-align: center;">Hənəfi</p> <div style="display: flex; justify-content: space-between; align-items: center;"> <div style="text-align: right;"> <p>Rəvayətlər ahad olanda</p> </div> <div style="text-align: center;"> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnət 3.Səhabə sözü 4.Qiyas 5.İstehsan 6.İcma 7.Ürf 8.Davamlılıq qərinəsi </div> <div style="text-align: left;"> <p>Qiyas yersiz olanda</p> </div> </div>	<p style="text-align: center;">Şiə və zeydilər</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnə 3.İcma (əhli-beytə aid) 4.Səhabə sözü (əhli-beytdən olan) 5.Davamlılıq qərinəsi
<p style="text-align: center;">Şafeilər</p> <div style="display: flex; justify-content: space-between; align-items: center;"> <div style="text-align: right;"> <p>Rəvayətlər ahad olanda</p> </div> <div style="text-align: center;"> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnət 3.İcma 4.Səhabə sözü 5.Qiyas 6.Davamlılıq qərinəsi </div> <div style="text-align: left;"> <p>bir səviyyədə</p> </div> </div>	<p style="text-align: center;">Hənəbələr</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnət 3.Səhabə sözü 4.İcma 5.Qiyas 6.Məsləhət 7.İstehsan 8.Səddi-zərai 9.Davamlılıq qərinəsi
<p style="text-align: center;">Malikilər</p> <div style="display: flex; justify-content: space-between; align-items: center;"> <div style="text-align: right;"> <p>Rəvayətlər ahad olanda</p> </div> <div style="text-align: center;"> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnət 3.Səhabə sözü 4.Mədinəliklərin əməli 5.Qiyas 6.Məsləhət 7.Səddi-zərai 8.Ürf Davamlılıq qərinəsi </div> <div style="text-align: left;"> <p>Üstünlük verilir əgər uyğundursa</p> </div> </div>	<p style="text-align: center;">İbazilər</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnət 3.İcma 4.Qiyas 5.Davamlılıq qərinəsi 6.İstehsan 7.Məsləhət
<p style="text-align: center;">Mötəzilər</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.Quran 2.Sünnə 3.İcma 4.Qiyas 5.Məsləhət 6.İstehsan 	<p style="text-align: center;">Zahirilər</p> <div style="display: flex; justify-content: space-between; align-items: center;"> <div style="text-align: right;"> <p>1.Quran</p> <p>2.Sünnə</p> </div> <div style="text-align: center;"> <p>bir səviyyədə</p> </div> <div style="text-align: left;"> <p>3.Davamlılıq qərinəsi</p> </div> </div>

Şəkil 4.37. Dəlillərin üstünlük sırası

Şafeilər Quran və sünnəni eyni səviyyədə tuturlar. Yəni bir hədis bir ayə qədər güclü dəlildir və zidləşmələri halında daha xüsusi və müqəyyəd olan ifadə daha ümumi və mütləq olan ifadəni məhdudlaşdırır. Şafei üsulunda Quran və ya hədisin dəlalətinə zidd olmaması şərti (səhabə) icması tətbiq olunur. Əgər səhabələrin müəyyən bir məsələdə icması yoxdursa, onlardan birinin görüşü əsas götürülür. Yuxarıdakıların heç biri yoxdursa, o zaman qiyasa müraciət olunur. Son çarə olaraq isə davamlılıq qərinəsindən istifadə olunur.

Cəfəri və zeydi ictihad metodları bir-birinə çox bənzəyir. Quran və sünnəni qəbul edirlər. Peyğəmbərin əhli-beytindən bir nümayəndənin fikri və ya onların icması bundan sonra gəlir. Davamlılıq qərinəsi şiələrin yuxarıdakı nəslərdən və ya rəvayətlərdən heç biri olmadıqda tətbiq etdikləri əqli metodları əhatə edir. Zahiriyyə məzhəbi yalnız Quran və sünnənin dil əsaslı dəlilini və əqli mühakimə olaraq davamlılıq qərinəsini qəbul etmişdir.

Malikilər Quran, sünnə, səhabə sözü, mədinəliklərin əməli, qiyas və məsləhəti tətbiq etmişlər. Bundan əlavə, malikilər məsləhəti qiyasdan üstün tutmuşlar.

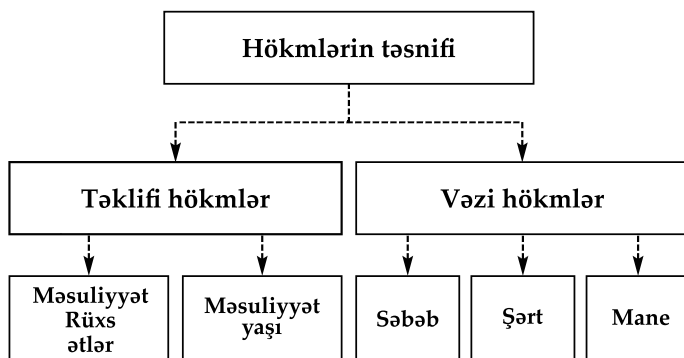
Əhməd ibn Hənbəl Quran, sünnə və səhabə sözü dəlillərinə müraciət etmişdir. Son çarə olaraq gördüyü qiyası nadir hallarda tətbiq etmişdir. Sonrakı dövr hənbəli fəqihləri belə bir dəlil sırası mənimsəmişlər: Quran, sünnə, səhabə sözü, icma, qiyas, məsləhət, istehsan, vəsilələrin əngəllənməsi və davamlılıq qərinəsi. İcmaya qiyasdan üstün yer verməsi və vəsilələrin əngəllənməsini müstəqil dəlil görmə xaricində hənbəliklərin bu sıralaması hənbəliklərin dəlil sıralamasına bənzəyir.

İbazilər Quran, ahad rəvayətlər, icma və qiyası tətbiq edirlər. Onlar istishabı istehsandan və məsləhətdən üstün tuturlar.

Son olaraq, mötəzililər müstəqil bir mənbə və hüququn əsas dəlili kimi ağıla üstünlük vermişlər.⁴³¹ Bu səbəblə bəzi mötəzili alimlər əqli dəlaləti əsas götürmüşlər.⁴³² Ancaq mötəzili ictihad prosesi digər klassik fiqh məzhəblərinə çox bənzəyir.

4.4 Hökmlər

Bu bölümdə fiqhi hökmlərin həm məsuliyyət (təklifi), həm də bəyan (vəzi) növləri təhlil olunur. Təklifi hökmlərin hüquqi səlahiyyət dairəsi də tədqiq edilir. Vəzi hökmlərin üç növü, yəni səbəblər, şərtlər və maneələr müzakirə olunur. Şəkil 4.38-də klassik fiqh məzhəblərinin hökm təsnifinin xülasəsi təqdim olunur.



Şəkil 4.38. Hökmlərin təsnifi

Rüxsət səviyyələri

Hənəfilər və bəzi mötəzililər xaric, məzhəblər fiqhi rüxsət səviyyələrini beş yerə ayırmışlar: Vacib (məcburi), məndub (tövsiyə olunan), mübah (icazə verilən), məkrüh

⁴³¹ Əbdülcabbar, Əl-Müğni, c. 4, s. 174, Fəzlul-İtızal, s. 139.

⁴³² Heysəm Sərxan, İstraticiyətul-Təvilud-Dilal indəl-Mötəzilə, s. 28.

(istənməyən) və haram (qadağan edilmiş). Hənəfilər bu beş hökmə iki kateqoriya əlavə etmişlər. Bəzi mötəzililər isə bütün feilləri vacib və haram şəklində təsnif etmiş və arada qalan bütün rüxsət səviyyələrini rədd etmişlər. Onların bu yanaşması bütün feilləri təbiəti etibarilə həsən (yaxşı) və qəbih (pis) şəklində təsnif etmələri ilə uyğunlaşır. Şəkil 4.39 yuxarıdakı ixtilafı xülasə edir.

Məsuliyyət və qadağalar

Fiqh məzhəbləri vaciblərin təyin olunmasında nəsslərdəki əmrlərin əsasiyyəti mövzusunda həmfikirdirlər. Əsas hökm belədir: Bir əmrin dəlaləti vacibdir. Nəhyin dəlaləti isə haramdır.⁴³³ Fəqihlər nəzəri olaraq məsuliyyətləri alternativlər, seçimlər, əhatə və həssaslıqla ölçülüb-ölçülmədiyinə bağlı olaraq müxtəlif cəhətlərdən təsnif etmişlər.

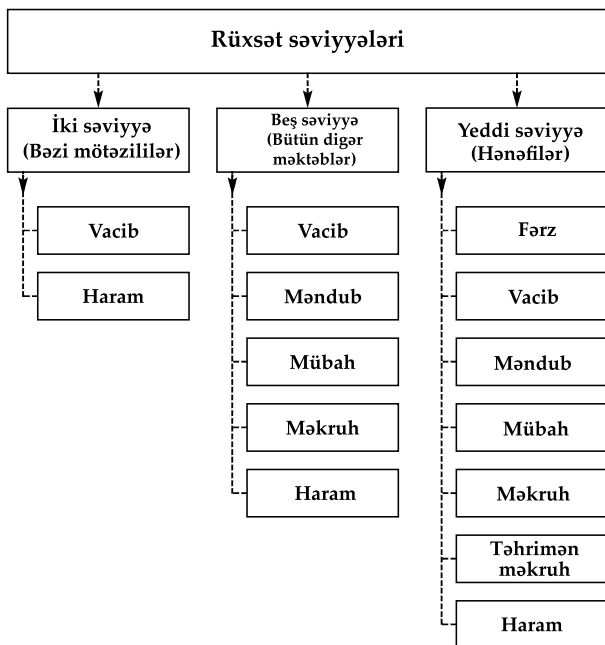
Seçimə bağlı səviyyələr

Əgər bir əmrin bağlayıcı olmadığına, yəni o feili etməməyə icazə olduğuna dair dəlil varsa, həmin feil bir çox fəqihin məndub adlandırdığı fərqli bir kateqoriyaya daxil olur.⁴³⁴ Bu dəlil Məhəmməd peyğəmbərin əmrə müxalif bir feili təsdiqlədiyini və ya etdiyini göstərən bir hədisdir. Yenə qadağa halında müxalif bir dəlil feili haramdan məkrüh səviyyəsinə endirir.

Hənəfilər dəlilin qəti olmasına əsaslanaraq iki məsuliyyət və iki də qadağa səviyyəsi təklif etmişlər. Yəni hənəfilər üçün fərzlə vacib və haramla məkrüh arasında fərq var. Ahad rəvayətlər qəti olmayan dəlillərə misal göstərilir.

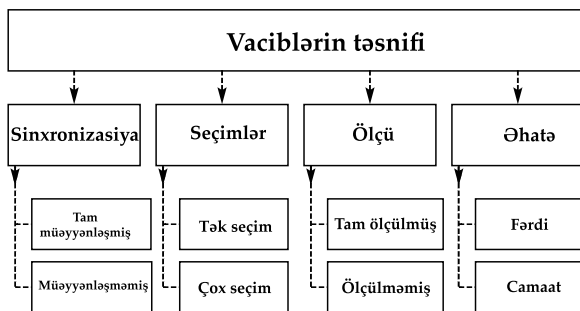
⁴³³ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 32.

⁴³⁴ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 34.



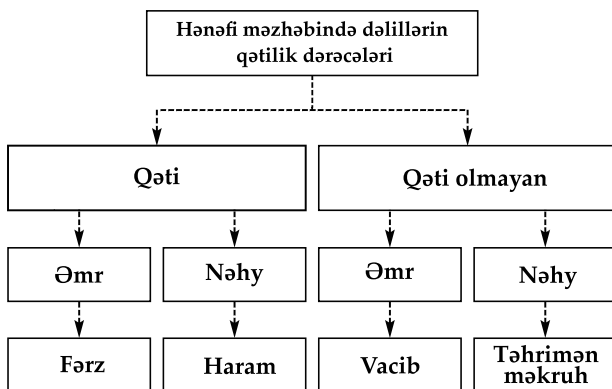
Şəkil 4.39. İslami hökmlərdəki rüxsət səviyyələrinə dair ixtilaf

Bu təsnifin praktiki nəticəsi fərz və haramın dinin əsas hissəsini təşkil etməsidir. Fərz və haramların hər hansı birinin inkar olunması insanın etiqadını təhlükəyə atar, vacib və ya məkrühün inkar olunması isə etiqadi məsələ deyil.



Şəkil 4.40. Vaciblərin təsnifi

Hənəfilərə görə, vacibi dəstəkləyən dəlil qətidirsə, həmin feil fərz olur. Əks təqdirdə feil hüquqi nəticəsini itirir. Məsələn, hənəfi məzhəbində fərz şərtlərdən biri olmadan ticarət etmək hüquqi baxımdan əsassızdır.



Şəkil 4.41. Hənəfilərin əmr və qadağalarının təsnifi

Vəzi hökmlər

Bu hökmlərə səbəb, şərt və maneə daxildir. Səbəblər mövcuddursa, şərtlər yerinə yetirilmişsə və maneələr də yoxdursa, hökm tətbiq oluna bilər. Səbəb illətə bənzəyir. Şərt isə ya nəsslər tərəfindən müəyyənləşdirilir, ya da (müamilə sahəsindəki) insanlar tərəfindən təyin edilir. Mane səbəbin hüquqi təsirini yox edən bir haldır. Vəzi hökmlərlə səhihlik meydana gəlir. Əks təqdirdə müamilə etibarsızdır, yaxud qeyri-səhih, fasid və ya batildir. Məsələn, vaxtın girməsi səbəbi-mövcud olduqda, dəstəmaz şərti yerinə yetirildikdə və əqli qüsur kimi maneələr olmadıqda namaz vacib olur. İkinci misal budur: Mirasın səbəbi ölüm, varisin sağ olması şərt və varisin miras qoyub gedəni öldürməsi isə maneədir. Sonuncu misal: Məliyyə məsuliyyətlərinin səbəbi müqavilə, şahidlər şərt, haram mallar isə müqavilənin maneəsidir.

Əhliyyət

Məsuliyyət və ya əhliyyət İslam hüququnda fəqihlər tərəfindən əda əhliyyəti və vücut əhliyyəti olmaqla iki səviyyədə araşdırılır. Əda əhliyyəti hüquqlar, məsuliyyətlər və qanuni vəsfləri əhatə edir. Vücut əhliyyətinə isə məsuliyyət və vəsflər deyil, hüquqlar aiddir.⁴³⁵ Fəqihlər insan həyatını dörd mərhələyə ayırmışlar: doğuma qədər, doğumdan təmyiz çağına qədər, təmyizdən həddi-bülüğa qədər və həddi-bülüğdan ölümə qədər.

Bir cəninin vücut əhliyyəti onun üçün faydalı olan hüquqlara sahib olmaqdan və bunun müddətindən meydana gəlir. Hamiləlik dövrü (həm uşaq, həm də ana üçün) hamiləliyin gətirdiyi hüquqlar qismində araşdırılır. Fəqihlər “Onun daşınması və süddən kəsilməsi otuz aydır” (Məhəmməd, 46:15) və “Analar uşaqlarını tam iki il əmizdirərlər” (Əl-Bəqərə, 2:233) ayələrindəki sayların dəlalətinə əsaslanaraq ən az altı ay üzərində həmfikirdirlər.⁴³⁶ Ancaq ən uzun hamiləlik müddəti haqqında ixtilaf var. Bunu doqquz aydan yeddi ilə qədər uzadan fəqihlər var. Fəqihlərin bu hökmlərdə əsaslandığı dəlillər ya səhabə sözü, ya da bu kimi məsələlərdə təcrübəli olan insanlara soruşaraq təyin olunan ürfdür.⁴³⁷

	Doğuma qədər	Doğumdan təmyizə	Təmyizdən həddi-bülüğa	Həddi-bülüğdan ölümə
Əda əhliyyəti	—	—	√ (qismi)	√ (tam)
Vücut əhliyyəti	√ (qismi)	√ (tam)	√ (tam)	√ (tam)

Şəkil 4.42. Əhliyyətin dövrləri

⁴³⁵ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 395.

⁴³⁶ Əbdülcabbar, Əl-Müğni, c. 8, s. 89, Zərkəşi, Bəhrul-Muht, c. 2, s. 539.

⁴³⁷ Məhəmməd ibn Əbi Bəkr Zəri, Tühfətul-Məvdudbi Əhkamil-Mövlud, c. 1, s. 291, Əbu Bəkr Hüseyni, Kifayətul-Əxyar fi Hali-Qayətül-İxtisar, c. 1, s. 447.

Doğumla təmyiz arasında əda əhliyyəti yoxdur, amma vücut əhliyyəti var. Yəni miras və zəkati alma və vermə əhliyyəti vardır.⁴³⁸ Tam vücut əhliyyəti ölümə qədər davam edir və həddi-bülüğdan etibarən isə əda əhliyyəti kimi formalaşır (Şəkil 4.42).

Fəqihlərə görə, təmyiz dövrü bir uşağın almağı və satmağı bildiyi vaxtdır.⁴³⁹ Fəqihlər təmyizin sərhədinin beş, yeddi və səkkiz yaş olmasında ixtilaf etmişlər. Bütün görüşlər səhabə sözü və ya təcrübəyə əsaslanır.⁴⁴⁰

Həddi-bülüğ dövrü ilə bağlı doqquz yaş, oğlan uşağının üzündə tük bitməsi, on iki yaş, qız uşağı üçün hamilə qalma, oğlanlar üçün ehtilam olma kimi müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür.⁴⁴¹ Gətirilən dəlillər isə insanların təcrübələri və nəsslərdən çıxarılan lüğəvi istinadlardır.⁴⁴²

Əda əhliyyəti mükəlləfin davranışlarında öz qərarlarından məsul olmasını və başqalarının təsdiqinə ehtiyac duymamağı əsas götürür. Ancaq mükəlləfin həyatının təmyiz çağından həddi-bülüğ dövrünə qədər olan hissəsində bu əhliyyət qismidir. Yəni mükəlləfin verdiyi bəzi qərarların vəsi tərəfindən təsdiqlənməsi lazımdır.⁴⁴³

Son olaraq, ölüm əmmarəsi klassik fiqh kitablarında bənzər bir ixtilaf mövzudur. Ürfə əsaslanan fəqihlərə görə, ölüm əmmarələri yanaqların çökməsi, burnun əyilməsi, əl və ayaqların boşalması və ya hərəkətsiz qalmasıdır.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Həsəbullah, Üsulut-Təşri, s. 395.

⁴³⁹ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 311.

⁴⁴⁰ Zəri, Töhfətül-Mövdud, c. 1, s. 291, Hüseyini, Kifayətül-Əxvar, c. 1, s. 447, Nəvəvi, Məcmu, c. 9, s. 342, Batalyevsi, İnsaf, c. 9, s. 430.

⁴⁴¹ Batalyevsi, İnsaf, c. 2, s. 514, Zərkəşi, Şərhuz-Zərkəşi, c. 1, s. 317, Şafei, Əl-Ümm, c. 4, s. 261.

⁴⁴² Şafei, Əl-Ümm, c. 4, s. 261.

⁴⁴³ Şafei, Əl-Ümm, c. 4, s. 261.

⁴⁴⁴ Batalyevsi, İnsaf, c. 2, s. 467, İbn Nüceym, Bəhrur-Raiq, c. 8, s. 196, Ələddin

5. MÜASİR İSLAM HÜQUQU NƏZƏRİYYƏLƏRİ

- Klassik fiqh məzhəblərinə müraciət edilirmi?
- Yeni İslam hüququ məktəbləri və nəzəriyyələrinə hansı adlar verə bilərik?
 - Bütün müasir məktəbləri səciyyələndirən əsas xüsusiyyətlər varmı?
 - Müasir məktəblərin klassik məzhəblərlə oxşar və fərqli cəhətləri nələrdir?

Yuxarıdakı suallara cavab tapmağa çalışan bu fəsil İslam hüququ nəzəriyyələrinin müasir təsnifatı ilə başlayır və termin əsaslı, çoxölçülü yeni bir təsnif təklif edir. Təklif olunan termin əsaslı təsnifat xüsusiyyət əsaslı təsnifatın nöqsanlarını aradan qaldırmağa çalışır.

5.1 Müasir təsnifatlar və etiketlər

Arxa plan

XX əsr İslam hüququ nəzəriyyələrinin və məzhəblərin xəritəsində əsaslı dəyişikliklərlə yadda qalmışdır. XIX əsrin sonlarında müsəlman ölkələri güclü, müasir dövlətlərin müstəmləkəsinə çevrilmişdir.⁴⁴⁵ İşğalçı modernizm çoxsaylı uğursuzluğuna baxmayaraq, islami ictimaiyyətin ehtiyacına iki fərqli formada təsir göstərmişdir: Müstəmləkə yeni həll yolları tələb edən problemlər və biliyin bütün sahələrində yeni perspektivlər və fikirlərin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Həskəfi, Dürrul-Muxtar, c. 6, s. 309.

⁴⁴⁵ John L. Esposito, *The Oxford History of Islam*, p. 690.

XX əsrin əvəllərində alimlər və müftilər yeni fitvalara ehtiyac hiss etdilər. Çünki ənənəvi məzhəblərin hər birində mövcud tarixi fikirlər külliyyatı modernist epoxanın problemlərini həll etməkdə yetərsiz idi. Bu səbəblə müftilər məsələyə daha geniş aspektdən baxmağa və fitvalarına başqa məzhəbləri də daxil etməyə başladılar. Bunun nəticəsində müqayisəli fiqh tədqiqatları rəğbət qazanmağa başladı. Nüfuzlu islami qurumlar İslam hüququ nəzəriyyəsinə reformu qəbul etdilər. Modernizm və Qərb elmindən təsirlənən müsəlman hüquqşünas və fəqihlər (Rifat Təhtavi, Məhəmməd İqbal və Məhəmməd Əbduhu və b.) ənənəvi islami qurumlara yeni fəlsəfi baxış və fikirlər gətirdilər. Nəicədə Qərb fəlsəfəsi İslam hüququna daxil olmağa və yeni ünsürlər meydana gətirməyə başladı.

Müasir dövrdə İslam hüququ şafei, hənəbəli, cəfəri və digər ənənəvi fiqh məzhəblərinin xəttinə uyğun gəlmir. Ancaq sünni, şiə və ibazi məzhəbləri arasında hələ də ümumi bir fərq var. Az sayda sünni alim fiqhın bütün sahələrində dörd məzhəbdən birinə riayət edir. Məzhəblərin tarixi sərhədlər içində qalması "sxolastik ənənəçilik"-dir.⁴⁴⁶ Bununla bərabər, bir çox müasir alim ənənəvi məzhəbləri əsas mənbələr kimi deyil, köməkçi dəlillər kimi istifadə edir.

Kitabın bu fəslində İslam hüququ nəzəriyyələrinin yeni tipologiyası təklif olunur. Yeni təsnifata İslam hüququnun bütün tədqiqatçıları və alimləri daxildir.

İslami ideologiyalar

İslam və cəmiyyət haqqında müasir tədqiqatlar İslam ideologiyalarının tipologiyası ilə başlayır. Bu tipologiyaların məqsədi müxtəlif qrupların, siyasətçilərin və mütəfəkk-

⁴⁴⁶ Bu terminə verdiyim tərif başqa olsa da, Tariq Ramazan kimi işlədirəm. Tariq Ramazan, *Western Muslims and Future of Islam*, p. 24.

kirlərin tərifini vermək və onlarla münasibət strategiyalarına qərar verməkdir. Bu tədqiqatlarda ideologiya bir az da müəlliflərin dünyagörüşləri və hədəflərindən asılı olaraq fərqli formalarda müəyyənləşdirilir. X. Qibb, U. Smit, A. Xurani, L. Binder, H. Mintes və R. Xamfri kimi müəlliflərin klassik təsnifatlarında bu ideologiyalar üç populyar qrupa ayrılır: fundamentalizm, modernizm və sekulyarizm.⁴⁴⁷ Bu klassik təsnifat İslam hüququ nəzəriyyələrinin təsnifatı deyil, İslam dünyasında Qərbə məxsus siyasi hakimiyyətə göstərilən reaksiyaların təsnifatıdır. Üstəlik, bu təsnif yuxarıda adları qeyd olunan müəlliflərin fundamentalizm, modernizm və sekulyarizmi necə başa düşdüyünün təzahürüdür. Con Esposito islami modernləşmə prosesini mühafizəkar, neofundamentalist, reformist və sekulyar şəkildə təsnif etmişdir.⁴⁴⁸ İvon Xaddad isə bu yanaşmaları neonormativist, normativist və akkultivist kimi qeyd etmişdir.⁴⁴⁹ Uilyam Şepard islami ideologiyaları Qərb təsirinə reaksiya və İslam tarixinin islahı üçün təkliflər olaraq görmüş və ikiölçülü islami totalizm və modernizm təsnifatını səkkiz qrupa ayırmışdır.⁴⁵⁰ Con Voll İslam tarixindəki hərəkət tərzlərini təhlil edərək onları uyğunlaşdıran, mühafizəkar və fundamentalist olaraq təsnif etmişdir.⁴⁵¹ Fəzlur Rəhman neofundamentalizm və islami modernizmi müqayisə etmişdir. Onun fikrinə görə, islami modernizm şəriətin məzmununa dəyişiklik gətir-

⁴⁴⁷ L. Binder, *Ideological Revolution in the Middle East*, p. 31-40, H. Mintjes, "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam", *al-Mushir*, 22, no. 2 (1980), p. 46-73.

⁴⁴⁸ John Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984), p.216.

⁴⁴⁹ Yvonne Haddad, "The Islamic Alternative", *The Link*, 15, no. 4 (1982), p. 1-14.

⁴⁵⁰ William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal Middle Eastern Studies*, no. 19 (1987), p. 308.

⁴⁵¹ John Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*.

məkdir.⁴⁵² Fəzlur Rəhman postmodern fundamentalizmi Qərb əleyhdarlığı kimi tərif etmişdir.⁴⁵³ Bir çox tədqiqatçı daha çox fundamentalizm, modernizm və sekulyarizm triosunu təsnif etmişdir. Modernizm iki səviyyə və dörd qrupa ayrılmışdır. Şəkil 5.1 bu dörd qrup üçün işlədilən ifadələr və etiketləri göstərir.

	1	2	3	4
Fundamentalizm	Müdafiəçi modernizm	Modernizm	Sekulyarizm	
Ənənəçilik	Neofundamentalizm	Reformizm	Liberalizm	
Literal sələfilik	Yeni ənənəçilik	Neomodernizm	Modernizm	
Radikal fundamentalizm	Mühafizəkarlıq	Sələfi reformizm	Akkulturizm	
Mühafizəkar ənənəçilik	Yeni mühafizəkarlıq	Normativizm	Uyğunlaşdırmaçılıq	
Mühafizəkarlıq	Rədd etməyə meyilli yeni ənənəçilik	Uzlaşmağa meyilli yeni ənənəçilik	Rasional reformizm	
Normativizm	Sələfi reformizm	Reformist ənənəçilik		
Rədd edən ənənəçilik	Reformist ənənəçilik	Ənənəçilik		
Postmodern fundamentalizm				

Şəkil 5.1. İslami ideologiyaların tipoloji təsnifatında işlənən ifadələrin xülasəsi

Tariq Ramazanın tipologiyası klassik (fundamentalizm, modernizm və sekulyarizm) təsnifatı izləmir. O, İslam düşüncəsindəki meyilləri müəyyənləşdirir və digər təsnifatlardan fərqli olaraq İslam düşüncəsi cərəyanlarının daha doğru tərifini verir.⁴⁵⁴

⁴⁵² Fazlur Rahman, *Islam*.

⁴⁵³ Akbar S. Ahmad, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, p. 160.

⁴⁵⁴ Ramazan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 24ff.

RAND-ın təsnifatı

Diqqəti cəlb edən başqa bir təsnifat “Tədqiqat və inkişaf” korporasiyasının (RAND Corporation) İslam dini haqqında hazırladığı hesabatda mövcuddur.⁴⁵⁵ 2004-ci ilin hesabatı mədəniyyətlərarası toqquşmaların qarşısını almaq istəyənlərin söylərinə kömək etmək məqsədi güdür. RAND dörd əsas tipologiya təqdim edir: fundamentalizm, ənənəçilik, modernizm və sekulyarizm. RAND-ın tipologiyası tədqiqatımız üçün olduqca əhəmiyyətlidir. Hesabatın İslam dünyasında mübahisəli hal aldığı qeyd etdiyi bu məsələlər siyasi və fərdi azadlıqlar, təhsil, qadınların statusu, cəza siyasəti, reform və dəyişmənin məşruluğu və Qərbə qarşı münasibətdir. Çoxəvlilik, təsəttür, cihad qadının döyülməsi və ya ictimai həyatda yer tutması nümunə göstərilə bilər.

RAND-ın tipologiyasının qısa xülasəsi:

1. Fundamentalist düşüncənin daşıyıcıları mətnə bağlı və radikal olaraq iki qrupa ayrılmışdır:

a. Mətnə bağlı fundamentalistlər əsasını kəlamdan götürən yayılma və hücum anlayışlı İslama inanırlar. İctimai sahədə İslama sıx bağlı olmağı tələb edir və zorakılıq tətbiq edirlər. İslam hüququ baxımından fundamentalistlərin müraciət etdiyi mənbələr Quran, sünnə, xarizmatik liderlər və radikal yazıçılardır. İran inqilabçıları, səudiyyəli vəhhabilər və Qaplan camaatı bu kateqoriyaya daxildir.

b. Radikal fundamentalistlər də yayılma və hücum anlayışlı İslama inanırlar, zorakılıq və terrorizmdən istifadə edirlər. İslam hüququ baxımından Quran, sünnə, xarizmatik liderlər və İslam fəlsəfəsi əsas mənbələridir. Əl-Qaidə, Taliban, Hicbut-təhrir kimi hərəkət və təşkilatları misal göstərmək olar.

⁴⁵⁵ Bernard, RAND 2004 Hesabatı.

2. Ənənəçilik mühafizəkar ənənəçilik və reformist ənənəçilik olmaqla iki qismə ayrılmışdır:

a. Mühafizəkar ənənəçilər İslamın hərfi və qatı formasını dəstəkləyir, amma zorakılıq yoluna getmirlər. Müasirliyə və dəyişməyə qarşıdırlar. Ənənəvi bir cəmiyyətdə yaşayanlar lokal məhəlli adətləri İslam etiqadından ayırmaqda çətinlik çəkirlər. İslam hüququ baxımından mənbələri Quran, sünnə, məhəlli adətlər və məhəlli din adamlarının görüşləridir. Əkbər Əhməd və Əbdürrəhman Doi kimi din xadimləri bu qrupa misal göstərilir.

b. Reformist ənənəçilər literal praktikada hüququn ruhunu qorumaq məqsədilə reform və yenidən yozma yolu ilə güzəştə getməyə meyillidirlər. İslam hüququ baxımından mənbələri Quran, sünnə, alimlər (sekulyar fəlsəfəçilər də daxil), müasir qanunlar, əxlaq və camaatın icmasıdır. Yusif Əl-Qərdavi və Ruqiyyə Məqsud kimi alimlər bu qrupu təmsil edirlər.

3. Modernistlər qruplara ayrılırlar və İslamın mövcud ənənəvi-sünni anlayışında geniş dəyişikliklər etməyə meyillidirlər. Bundan əlavə, İslam tarixiliyinə inanırlar. Yəni hesabatın nəzərində Məhəmməd peyğəmbər dövründə tətbiq olunan İslam artıq qüvvədə deyil. İslam hüququ baxımından mənbələri Quran, sünnə, alimlər (hesabatdakı ifadəsi ilə sekulyar fəlsəfəçilər), müasir qanunlar və əxlaqdır. Xalid Əbülfəz, Məhəmməd Şəhrur, Şərif Mardin, Bəsəm Tibbi və Nəval Sədavi modernistlərə misal göstərilir.

4. Sekulyarizm iki qrupa ayrılır: əsas sekulyarizm və radikal sekulyarizm.

a. Əsas sekulyaristlər İslam dünyasında din və dövlət ayrılığının qəbul edilməsini və dinin xüsusi sahəyə aid olmasını istəyirlər.

b. Radikal sekulyaristlər Amerikaya qarşı düşmən münasibət bəsləyirlər.

Yuxarıdakı təsnifata dair fikirlərim belədir:

1. Bu təsnifat, ümumiyyətlə, yuxarıdakı qrupların Amerika Birləşmiş Ştatlarının xarici siyasətindəki, xüsusilə, terrorizmlə mübarizə siyasətindəki mövcud siyasi mövqeyinə əsaslanır. Tipologiya hesabatın da iddia etdiyi kimi, açıq şəkildə İslam hüququ, Qərb dəyərləri, beynəlxalq ictimaiyyət və modernizmlə əlaqəli deyil.

2. Hesabatda çox sayda praktiki nümunə verilsə də, buradakı müqayisə bu qrupların ideoloji mövqeləri ilə İslam hüququnun əsaslarına dair şərhlər arasındakı əsas nəzəri fərqləri göstərmir.

3. Quran və sünnə (sekulyaristlər xaric) bütün təmayüllər üçün əsas mənbədir. Ancaq məsləhət və ürf kimi digər mənbələrin rolunu araşdırarkən tətbiq olunan metodu nəzərə almaq lazımdır. İfrat və mühafizəkar qruplarda patriarxal ənənə bütün səviyyələrdə nəsslərdən əvvəl gəlir. Bu da hesabatda yer alan mühafizəkarların həm İslamın literal əsasına, həm də mühüm azadlıqlara dəstək olması məsələsindəki çətinliyi izah edir. Modernist təmayüllərdəki məsləhət anlayışı isə əksər hallarda pragmatik siyasi yanaşmalar meydana gətirir.

4. Literal fundamentalistlərlə (vəhhabilər kimi) radikal fundamentalistlər (Əl-Qaidə və Taliban kimi) arasındakı fərq yalnız kəlamla əlaqəli deyil. Bu qrupların etiqadi anlayışları eynidir və səlafi əqidəyə əsaslanır. Digər tərəfdən çox sayda İran inqilabçısının mövqeyi yuxarıdakı qruplardan müəyyən etiqadi mövzularda (ABŞ-la bağlı ümumi ideoloji mövqelər xaric) fərqlənir.

5. Reformist ənənəçilərin İslam hüququ mənbələrinə sekulyar fəlsəfə, müasir qanunlar və əxlaq daxil edilməmişdir. Müasir əxlaq və dəyərlər modernistlərin fikirlərinin əsasını təşkil edir və nəsslərin yenidən yozulmasını zəruri edir.

6. İslamın tarixilik konsepsiyası hesabatda modernist xüsusiyyət kimi qeyd edilir. Ancaq bu kitabda modern deyil,

postmodern fəlsəfəyə əsaslanan tarixilik, alternativ tarix və "tarixiləşdirmə"nin müxtəlif formaları və dərəcələri təhlil edilir. Kitabın bu fəslində modern və postmodern fikirlərin fərqi də tədqiq edilir.

7. Modernist kateqoriyanın yozumu və radikal tənqid strategiyaları da təsnif edilir.

8. İslami fikirləri müəyyən şəxslər üzərindən deyil, nəzəriyyələrlə izah etmək daha doğru olar. Hesabatda müəyyən kateqoriyalarla əlaqələndirilən şəxslərin çoxu bəzən praktikada öz fikirlərini mövzuya bağlı olaraq dəyişdirirlər. Beləliklə, bu şəxslər iki və ya daha çox kateqoriyada yer tuta bilərlər. Məsələn, Şeyx Qərdavi sabit əsaslar (üsulu-sabitə) olaraq təsnif etdiyi məsələlərdə ənənəçi, dəyişkən (mütəğayyirat) kimi qruplaşdırdığı məsələlərdə modernist və təşrinin olmadığı sahəyə aid məsələlərdə isə sekulyar mövqeni təmsil edir.⁴⁵⁶

9. Nəval Sədavinin görüşləri Məhəmməd Şəhrur və Xəlil Əbülfəzin mövqeyindən tamamilə fərqlənir. Bu alimlərin üçü də modernistdir. Nəval Sədavi İslamı və bütün dinləri patriarxal və "qadınlara qarşı olduğu" üçün rədd edir.⁴⁵⁷ Şəhrur isə feminist və modernist əqidədə olsa da, ənənəvi İslam hüququ sərhədlərində hərəkət edir.⁴⁵⁸

Nəss əsaslı təsniflər

İslami ideologiyalara əsaslanan tipologiyalarla yanaşı, İslam dininin əsl mənbələrinə, yəni Quran və sünnəyə istinad edən təsnifatlar da mövcuddur. Bu təsnifatları təklif edən alimlər etidalı təmsil edirlər. Mərkəzçilik (vəsətiyyə və ya mötədillik) ehya və reforma (nəhdə, islah) əsasla-

⁴⁵⁶ Qərdavi, Mədxəl, s. 200.

⁴⁵⁷ Nawal Saadawi, *God Dies by the Nile*.

⁴⁵⁸ Khalid Abou El-Fadl, *Speakint in God`s Name*, Məhəmməd Şəhrur, Nəhvə Üsulul-Cədidə.

nır.⁴⁵⁹ Aşağıda bu təsnifatın əsas xüsusiyyətləri göstərilmişdir:

1. Literalizm və ya durğunluq: Literalistlər və neoliteralistlər nəslərin hərfi mənalarını əsas götürürlər.⁴⁶⁰ Durğunluq İslam məzhəblərinin qəti şəkildə təqlid olunmasıdır. Neoliteralist baxış hənbəli məzhəbinin sələfi və vəhhab şərhinə uyğundur. Vəhhabilik "İslamın saf və əsl formasını qorumaq və onu bütün təsəvvüfi bidətdən təmizləmək" məqsədilə Ərəbistanda yaranan hərəkata rəhbərlik edən Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın adı ilə bağlıdır.⁴⁶¹ Əbdülvəhhab müasir Səudiyyə Ərəbistanının qurucusu Əbdüləziz Səudla ittifaq qurmuş və hənbəli məzhəbini, xüsusilə də İbn Teymiyənin görüşlərini izləmişdir.

2. Sekulyarizm və ya Qərbə meyil etmə: Müasir fəlsəfəyə əsaslanır. Əsas İslam düşüncəsi və hüququnu radikal şəkildə tənqid edir. Qərb mədəniyyətini əsas fəlsəfi istinad olaraq qəbul etmə nəticəsində meydana çıxan sekulyaristlər islami nəslərdən uzaqlaşmaqda günahlandırılırlar.⁴⁶²

3. Orta yol tutanlar və ya ehyə: Bu, yuxarıdakı iki cərəyanın arasında qərarlaşan yeni bir islami məktəbdir. Orta yol tutanlar özlərini müəyyən bir ənənəvi məzhəblə məhdudlaşdırmırlar, insanların mənəfətini təmin etmək üçün çalışırlar.⁴⁶³

Yuxarıdakı təsnifatı belə izah etmək olar:

1. Bu təsnifat əsaslılıq iddiasında olan metodlar vasitəsilə aparılır. Literalizm bəzən nəslərin hərfi mənalarına

⁴⁵⁹ İzzət Beqoviç, İlanul-İslami, s. 49, Əl-Qərdavi, Əl-İctihadul-Müasir beynəl-İndibat vəl-İnfirət, Mövdudi, Hicab, Məhəmməd Xatəmi, İslam, Liberty and Development, p24.

⁴⁶⁰ Əmmarə, Təccidul-Fikril-İslami, s. 5.

⁴⁶¹ Əbdürrəhman Şeyx, Fəthul-Məcidi Şərhu Kitabit-Tövhid, s. 13-14.

⁴⁶² Əva, Məqasiduş-Şəriə.

⁴⁶³ Qərdavi, Əl-İctihadul-Müasirə, Beqoviç, İlanul-İslami, Əmmarə, Təccidul-Fikril-İslami.

sıx bağlı olmayan və populyar ənənələri də qabaqlayan metodlardan istifadə edir.

2. Alimləri deyil, metodları təsnif etmək lazımdır. Çünki alimlərin nəzəri fikirləri şərtlərə bağlıdır.

3. Mötədil məktəb ənənəvi islami məzhəblərə qatı şəkildə bağlı olmamağa töhfə vermişdir. Bundan əlavə, qanunun ruhunu hədəf götürən nəsslərin yenidən şərh edilməsinin müasir formalarını təsdiq etmişdir. Ancaq məzhəblərin və nəsslərin yenidən şərh olunmasında çox sayda fərqli metod vardır.

4. Qərbliləşmə və modernizm Məhəmməd Xatəminin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, yanlış şəkildə və eyni mənada işlədilir.⁴⁶⁴ Modernizm Qərbdə yaranmışdır, lakin müxtəlif bölgələrdə fərqli şəkildə dərk edilmişdir.

5. Qərb fəlsəfəsi Məhəmməd Əbduh və digər alimlər vasitəsilə mötədil cərəyan üzərində mühüm təsirə malik olmuşdur.

6. Sekulyarizm müxtəlif metodlara verilən addır və bu metodlardan bəzilərinin dövlət və dinin bir-birindən ayrılması şəklində anlaşılan sekulyarizm məfhumu ilə əlaqəsi yoxdur.

7. Dünyanı İslam torpaqları və Qərb şəklində bölmək darul-hərb və darul-İslam təsnifatının davamıdır. Ancaq mövcud beynəlxalq siyasi vəziyyətin bu kimi ikili təsnifatlara imkan verməsi isə bədbəxtlikdir.

8. Modernist yanaşmalarla postmodernist İslam hüququ arasında fərqlər vardır.

⁴⁶⁴ Hatemi, *Islam, Liberty and Development*, p. 25.

5.2 Yeni bir təsnifat təklifi

Höcciyət səviyyələri

Üsul müzakirələri məşruyyə və höcciyətin bu iki səviyyəsi əsasında aparılmışdır: səhih və qeyri-səhih. Batıl bir dəlil qeyri-səhihdir və höccət kimi qəbul edilmir. İmamlar bəzi dəlillər və metodların əsassız olduğu haqda kitablar yazmışlar. Şafeinin “İbtalul-İstehsan”, Davudun “İbtalul-Qiyas”, İbn Teymiyənin üç cildlik “İbtalu-Qövlil-Fəlasifə”, İbn Ravəndinin “İbtalut-Təvatür”, İbn Qayyimın “Bütlanul-Kimya” adlı əsərlərini qeyd etmək olar.⁴⁶⁵

Bəzi hallarda müxtəlif məzhəblərə mənsub fəqihlər bir-başaya və qəti höcciyəti olmayan, amma dəstəkləyən dəlillərə (lil-istinas) istinad etmişlər. Bu, müstəqil dəlil olmaqdan çox, əlavə səbəb baxımından faydalı bir səviyyədir.⁴⁶⁶ Məsələn, Şafei İbn Müseyyibdən gələn mürsəl hədisləri müstəqil höccət kimi deyil, dəstəkləyən dəlil kimi qəbul etmişdir.⁴⁶⁷ Bundan əlavə, fəqihlərin, xüsusilə, şafei məzhəbinə mənsub olan fəqihlərin istinas səviyyəsində qəbul etdiyi müxtəlif dəlillər var: ən kiçik payın tətbiq olunması, ilham, kontekstin dəlaləti (dəlalətul-siyaq) və tədbir (ehtiyat) və s.⁴⁶⁸

Fəqihlər Quran ayələri və hədisləri təvil etmişlər.⁴⁶⁹ Təvili yenidən şərh etmə kimi tərcümə etmək olar. Ancaq bu

⁴⁶⁵ Məhəmməd Əbu Fərağ ibn Nədim, Fihrist, c. 1, s. 296, 300, 306, İbn Teymiyə, Əl-Kutub və-Rəsail vəl-Fətava, c. 1, s. 21.

⁴⁶⁶ Cüveyni, Əl-Bürhan, c. 2, s. 832, Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 2, s. 285, Əhməd Şeyx Zəhra, Şərhu-Qəvaiddil-Fiqhiyyə, c. 1, s. 112, Ələddin Mirdavi, ət-Təhbir Şərhu-Təhrir fi Üsulul-Fiqh, c. 4, s. 1766, Qərafi, Əl-Füruq, c. 3, s. 346.

⁴⁶⁷ Əbu İshaq Şirazi, Əl-Lümə fi Üsulul-Fiqh, c. 1, s. 75.

⁴⁶⁸ Əbu Qüdamə, Ədillətul-İstinasiyyə indəl-Üsulüyyin, s. 22.

⁴⁶⁹ Mərdavi, ət-Təhbir Şərhu-Təhrir fi Üsulul-Fiqh, c. 3, s. 53,336,422, Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 1, s. 216, Qəzzali, Əl-Mənxul fi İlmil-Üsul, s. 286,

şərh təfsir kitablarındakı şərhdən fərqlənir. Fəqihlər təvilin səhih olması üçün müxtəlif şərtlər qoymuşlar. Zərkəşi bu şərtləri belə xülasə edir:

1. Ərəb dilinin qaydalarına zidd olmaması.
2. Ərəb dilinin ürfə uyğun işlədilməsinə zidd olmaması.
3. İslam hüququnun ümumi prinsiplərinə zidd olmaması.⁴⁷⁰

Təvil təxsisinə əhatə edir. Məsələn, şafeilər “tərəvəzə sədəqə düşmür” mənasındakı hədisə rəğmənlər zəkat hovuzunun tərəvəzləri də əhatə etdiyinə hökm vermişlər. Şafeilər sədəqə sözünü təvil edərək “kənüllü verilən sədəqə” ilə məhdudlaşdırmış, məcburi verilən zəkati əhatə etmədiyini bildirmişlər.⁴⁷¹ Yəni təvil olunmuş dəlil müəvvəldir və höccət səviyyəsində deyil. Bəzi hallarda isə fəqihlər dəlilləri “bunda bir səhv var” (fihi şey) və ya “bunda xəta var” (fihi məğməz) kimi sözlər işlədərək tamamilə gözdən salmayacaq şəkildə tənqid etmişlər.⁴⁷² Məsələn, Ləknəvi bir-biri ilə zidləşən rəvayətlərin həllində hənəfilərin nəsxi cəmdən üstün tutma metodunu tənqid etmək üçün bu ifadələri işlətmişdir.⁴⁷³

Bundan başqa, son dövrlərdə İslam hüququ sahəsində iki yeni təvil növü yayılmışdır: müdafiəçi təvil və radikal təvil. Müdafiəçi təvillər ağıla və məqbul davranışa uyğun olmadığı düşünülməyən ənənəvi hökmlərə məntiqli izahlar gətirir, amma praktikada hökmü dəyişdirmir. Ayədə (Nisa, 4:3) qeyd edilən çoxevliliyin qadın və kişilərin sayları arasındakı təbii bərabərsizliyə həll yolu olaraq görülməsi, bir kişinin şahidliyini iki qadının şahidliyinə bərabər

Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, c. 1, s. 369, Zərkəşi, Bəhrul-Mühit, c. 4, s. 473, Təftazani, Şərhut-Təvil ələt-Tövzih li Mətnit-Tənqih fi Üsulul-Fiqh, c. 1, s. 126, Əmir Bədsah Təysirul-Təhrir, c. 1, s. 233, Buxari, Kəşful-Əsrar, c. 4, s. 469.

⁴⁷⁰ Zərkəşi, Bəhrul-Mühit, c. 3, s. 32.

⁴⁷¹ Şaşi, Üsulul-Şaşi, c. 1, s. 76.

⁴⁷² Zərkəşi, Bəhrul-Mühit, c. 4, s. 582.

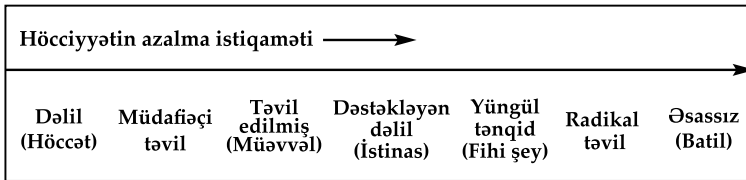
⁴⁷³ Ləknəvi, Əcivəbətul-Fazilə lil-Əsilətil-Əşərətül-Kamilə, s. 183.

görən ayənin (Əl-Bəqərə, 2:282) qadının şahidliyini heç bir şəkildə qəbul etməyən hüquq sistemlərindən daha yaxşı olması (yaxud da iqtisadi məsələlərə xas⁴⁷⁴), qadınların döyülməsini (zərb) qeyd edən ayənin (Nisa, 4:34) misvaq işlədildikdə döyməyə icazə verilməsi⁴⁷⁵ şəklində təvil edilməsi misal göstərilə bilər.

Hüquq sistemində radikal təvillər də mövcuddur. Yuxarıdakı nümunələrdə Nisa surəsinin 3-cü ayəsinin radikal təvilçiləri İslam hüququnda çoxevliliyin dul qadınlarla evlənməklə məhdud olduğunu iddia etmişlər.⁴⁷⁶ Qadının şahidliyi haqqında ayə (Bəqərə, 2:282) isə tarixi mülahizələrlə əlaqələndirilmişdir.⁴⁷⁷ Radikal təvilçilər qadının döyülməsindən bəhs edən ayəni onlara zərbi-məsəl vermə, yəni bir növ nəsihət etmə şəklində təvil etmişlər.⁴⁷⁸ Şəkil 5.4 yuxarıda təklif olunan bütün höcciyət səviyyələrini əhatə edir.

Dəlil (Höccət)	Müdafiəçi təvil	Təvil edilmiş (Müəvvəl)	Dəstəkləyən dəlil (İstinas)	Yüngül tənqid (Fihi şey)	Radikal təvil	Əsassız (Batil)
-------------------	--------------------	-------------------------------	-----------------------------------	--------------------------------	------------------	--------------------

Şəkil 5.2. Bu kitab dəlil və batil arasında əlavə beş höcciyət səviyyəsi təklif edir



Şəkil 5.3. Höccətdən batilə höcciyət səviyyələri

⁴⁷⁴ Muslihiddin, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, p. 217.

⁴⁷⁵ Bernard, RAND 2004 hesabatı.

⁴⁷⁶ Şəhrur, *Nəhvə Üsulil-Cədidə*, s. 278.

⁴⁷⁷ El-Affendi, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, p. 45.

⁴⁷⁸ Şəhrur, *Nəhvə Üsulil-Cədidə*, s. 323.

Çoxölçülü sistem ikili hakimiyyət təsnifindən çoxsəviyyəli təsnifata keçidi əhatə edir. Buna görə də yuxarıdakı kateqoriyaları (Şəkil 5.2) dar qutular əvəzinə açıq şəkildə vermək daha sistemli və məqsəduyğundur.

İslam hüququnda müasir mənbələr

Dördüncü fəsildə İslam hüququnun ənənəvi mənbələrinə, yəni Quran, sünnə, icma, qiyas, istehsan, ürf, imam rəyi, səhabə sözü və davamlılıq qərinəsinə toxunulmuşdur. Ancaq İslam hüququna dair müasir nəzəriyyələr fərqli mənbələr təklif edir.

Müasir fəqihlər Quran ayələri, hədislər və ənənəvi məzhəblərin fitvalarına işarə edirlər. Ancaq fəqihlərin Quran təfsiri, hədis külliyyatları və məzhəblərin verdiyi müxtəlif fitvalara yanaşmaları əlyazma əsərlərə istinad edir. Əlyazma əsərlərin, xüsusilə, İslam hüququ və mənbələri haqqında ərəbcə kitabların yenidən nəşri XX əsrdə geniş yayılmışdır. Beyrut və Qahirədə fəaliyyət göstərən nəşriyyatlar bu mövzuda böyük işlər görmüşlər. Çox az sayda insanın əldə edə biləcəyi əlyazma əsərlərin seçilməsi dünyanın hər yerindəki əlyazma əsər kitabxanalarında hansı kitabların olmasından və həmin universitetlərin tədris planından asılı idi.⁴⁷⁹ Bundan əlavə, əlyazma əsərlərin nəşrə hazırlanması İslam universitetlərindəki İslam hüququ tədqiqatlarında və bu universitetlərin xaricindəki islami tədqiqat mərkəzlərində tendensiya halını almışdır.

İslam hüququ ilə bağlı dünyanın hər tərəfində hazırlanan və nəşr olunan əlyazma əsərlərin hamısını izləmək mümkün olmasa da, müxtəlif ölkələrdəki universitet kitabxanaları, kitab sərgiləri və nəşriyyatlarla əlaqələrimdən çıxış edərək (hicri 2-12-ci əsrlər arasındakı) məşhur alimlərin və fəqihlərin nəşr olunmuş əsərlərinin müasir İslam

⁴⁷⁹ www.virtuallyislamic.com

hüququ tədqiqatlarını və ədəbiyyat anlayışlarını formalaşdırdığını deyə bilərəm. Aşağıda təfsir, hədis, fiqh və üsul sahələrində kitab yazmış müxtəlif məzhəblərə mənsub alimlərin siyahısı verilmişdir:

1. Quran təfsiri: Müxtəlif məzhəblərə mənsub ən məşhur müfəssirlər bunlardır: İbn Kəsir, Təbəri, Beyzavi, Zəməxşəri, Razi, Şənqiti, Bəğavi, Əbussuud, Sədi, Nəsəfi, Təbatəbai, Qummi, Tusi, Sədrul-Mütəəllihin, Vahidi, Salihi, Süyuti, Qurtubi, Alusi, Səmərqəndi, Kaşani, Cənabizi, Sənani, Səmani, İbn Teymiyə, Şövqani, Mavərdi, Həbri, Kufi, Həvəri, İtfiş, və Xəlili.

2. Hədis külliyyatları: Hədis külliyyatı olan və müxtəlif məzhəbləri təmsil edən alimlər: Buxari, Müslim, Hakim, İbn Carud, İbn Hibban, İbn Hüzeymə, Beyhəki, Nəsai, Əbu Davud, İbn Macə, Tirmizi, Darəqutni, Darimi, İbn Babəveyh, Təhanəvi, Malik, Şafei, Əbu Hənifə, Əbdürrəzzaq, Təbəri, Təbərani, İbn Əbi Şeybə, Bəzzar, Rəbi, İbn Hibban, Küleyni, Məclisi və Amili.

3. Fiqh və üsul: Əsərləri məzhəblərin araşdırılmasında dərs kitabı kimi qəbul edilən müxtəlif məzhəblərin məşhur fəqihləri:

a. Hənəfi məzhəbi: Əbu Hənifə, Əbu Yusif, Məhəmməd ibn Həsən, Sərəxsi, Pəzdəvi, İbn Nüceym, Razi, Mərginani, Kaşani, Zeyləi, Səmərqəndi, Təhavi, Sivasi, İbn Musa, Ləknəvi, Şeyxzadə, İbn Hümnam, İbn Abidin.

b. Maliki məzhəbi: İmam Malik, İbn Vəhb, Səhnun, İbn Ərəbi, Qərafi, Məvvaq, Əbdəri, Sələbi, Qeyrəvani, Qirnati, İbn Əbdilbərr, Kürdi, Ədəvi, İbn Rüşd, Şatibi, Dərdir, İbn Fərhun, Xərşi, Vənşərisi, Şazili, və Sünusi.

c. Hənəbli məzhəbi: Əhməd ibn Hənəbəl, Mərvəzi, Xəlil, İbn Teymiyə, İbn Qayyim, Tufi, İbn Rəcəb, İbn Ləham, İbn Bəttah, Mirdavi, Bəhvəti, Məqdisi, İbn Müflih, İbn Qüdamə, Bəğavi, Zərkəşi, Bəli və Xərqi.

d. Zeydiyyə məzhəbi: Zeyd, Vasiti, İbn Zəbərqan, İbn Müzahim, Əhməd ibn İsa, Qasım, Hadi, İbn İshaq, Ənsi, Mürtəza, İbn Müftəh və Şövqani.

e. İbaziyyə məzhəbi: Cabir ibn Zeyd, Büsaidi, İtfiş, Bəhləvi, İbn Cəfər, Həvəri, Səlimi, Şamaxi, Övtabi, Şəksi.

f. Cəfəri məzhəbi: Cəfər, Küleyni, İbn Babəveyh, İbn Kövləveyh, İbn Cüneyd, Sadiq, Müfid, Mürtəza, Tusi, Husi, Hilli, Mühəqqiq Hilli, Mütəhhər Hilli, Təbatəbai və Nəcəfi.

g. Şafei məzhəbi: Şafei, Şaşi, Cüveyni, Qəzzali, Mavərdi, Şirbini, Firuzabadi, Sənani, Nəvəvi, Hədrəmi, Heysəmi, Bicirmi, Şirazi, İbn Səlah, Ənsari, İbn Rəslan, Sübki, Kəlyubi, Ümeyrə və Rəmli.

h. Zahiriyyə məzhəbi: Davud və İbn Həzm.

i. Mötəzilə məzhəbi: Əbdülcabbar, Bəci, Əbu Hüseyn Bəsri, Əbu Haşim, Kəəbi, Cübbai, Xəllad, Nəzzam, İbn Hüzeyl və Əbu Müslim.

XX əsrdə İslam hüququ ilə bağlı məsələlərdə müxtəlif dillərdə çox sayda tədqiqat və kitab qələmə alınmışdır. Tədqiqatçılar yuxarıda adı çəkilən fəqihlər və əsərlərinə höcciyətdən radikal tənqiddə qədər müxtəlif səviyyələr vermişlər. Bundan əlavə, ali prinsiplər və məsləhətlər, əqli dəlillər, ümumbəşəri dəyərlər və insan hüquqları hüquq mənbələrinin müstəqil dəlili kimi tədqiq edilmişdir.

İslam hüququnun müasir mənbələrini belə bir ardıcılıqla vermək mümkündür:

1. Quran ayələridir. Müqəddəs kitab yuxarıdakı müfəssirlərin əsərləri əsasında şərh edilir.

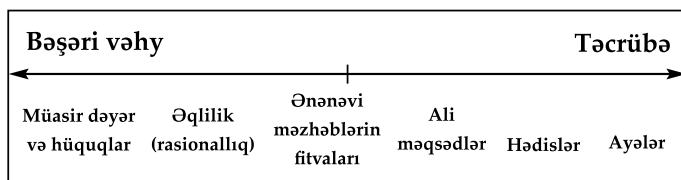
2. Hədislərdir. Yuxarıda adı çəkilən külliyyatlardan götürülür.

3. Ali islami məsləhətlərdir ki, nəsslər və rəvayətlərə istinad edilir.

4. Ənənəvi fiqh məzhəblərinin fitvalarıdır. Fəqihlərin fitvaları nəzərdə tutulur.

5. Əqli dəlillərdir. Geniş semantik çalara malikdir. Bütün əqli dəlillərin müştərək xüsusiyyəti odur ki, xarici (ilahi) bir bilik mənbəyinə deyil, saf insan əqlinə əsaslanır.

6. Müasir dəyərlərdir. Mənbəyi Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsi və beynəlxalq və milli bəyannamələrdir.

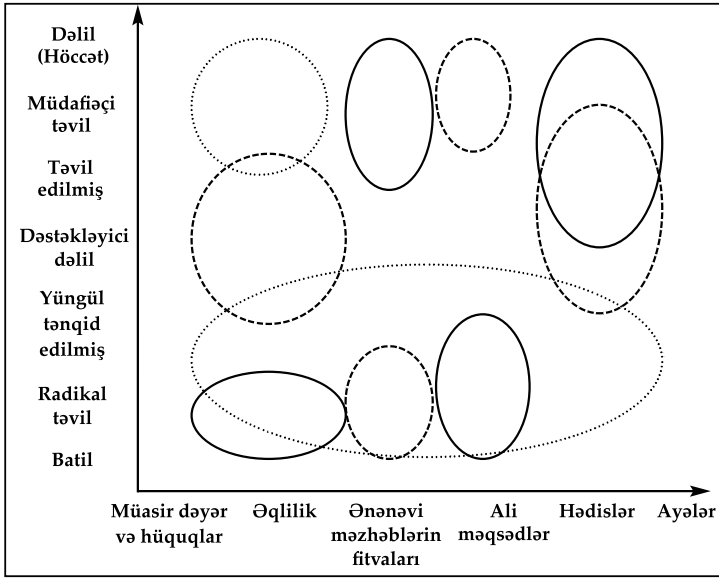


Bəşəri təcrübə və vəhy bir-birini tamamlayır (Şəkil 5.4). Rasional baxış, ənənəvi məzhəblərin fitvaları, ali məqsədlər və hədislər sol və sağ qütbün daxilində hərəkət trayektoriyası cızırırlar. Sol tərəfə müasir dəyər və hüquqlar daxildir. Sağda isə ayələr yerləşir.

İslam hüququnda müasir təmayüllər

Şəkil 5.5-də Quran ayələri, hədislər, ənənəvi fiqh məzhəblərinin fitvaları, ali islami prinsiplər, məsləhətlər, əqlilik və müasir dəyərlər göstərilmişdir. Dəlildən (höccət) əsassız (bütlan) dəyişən nüfuz dərəcələri də verilmişdir. Müasir İslam hüququ nəzəriyyələrində üç mühüm təmayül vardır: ənənəçilik, modernizm və postmodernizm. Bu təmayüllər konkret bir məzhəb, alim və tədqiqatçıya məxsus deyil. Çünki alimlərin fikir və qənaətləri dəyişə bilər.

Şəkildə ənənəçilik, modernizm və postmodernizm göstərilmişdir. Ənənəçilər və modernistlər nəslər və ənənəvi məzhəblərin fitvalarına dair müdafiəçi təvillərə müraciət edirlər. Modernist və postmodernist yanaşmada isə nəslərin literal mənalərini dəstəkləyən dəlillərə üstünlük verilir.



Modernizm ----- Postmodernizm ----- Ənənəçilik-----

5.3 Ənənəçilik

Ənənəçilik bir neçə cərəyanı əhatə edir. Bu cərəyanlar sxolastik ənənəçilik, sxolastik yeni ənənəçilik, neoliteralizm və ideologiya təmayüllü nəzəriyyələrdir.

Sxolastik ənənəçilik

Sxolastik ənənəçilik⁴⁸⁰ mövcud məsələni həll edən mətn (nəssun fil-məsələ) olaraq klassik fiqh məzhəblərindən birinin (şafei, maliki, hənəfi, hənəbəli, şiə, və ya ibazi kimi) görüşünü mənimsəyir.⁴⁸¹ Bir ayə və ya hədis məzhəbin

⁴⁸⁰ Mənim tərifim fərqli olsa da, bu termini Tariq Ramazan kimi işlədirəm. Mən sxolastik ənənəçiliyi tək klassik məktəblə məhdudlaşdırıram. Tariq Ramazanın sxolastik ənənəçiliyi mənim sxolastik yeni ənənəçiliyimə bənzəyir. Baxın: Ramadan, Western Muslims and the Future of Islam, p. 24.

⁴⁸¹ Əhməd Zərqa, Şərhu Qəvaidil-Fiqhiyyə, s. 150. Şeyx Zərqa Hənəfi məktəbinə

hökmləri ilə zidləşdiyi zaman məzhəbin hökmünə uyğunlaşdırmaq üçün ya təvil yoluna gedilir, ya da nəsx edilmiş kimi qəbul edilir.⁴⁸² Seçilmiş məzhəbdə daha əvvəl verilmiş bir hökm yoxdursa, ictihada icazə verilir. İctihad isə qiyasla mümkün olur.

Riyaddakı İmam Səud İslam Universitetində “İslam hüququnda qadının liderliyi” adlı dissertasiya yazılmışdır. Dissertasiya sxolastik ənənəçiliyə bariz nümunədir.⁴⁸³ Tədqiqat işi Buxaridəki “İşlərini qadına əmanət edənlər əsla qurtulmaz”⁴⁸⁴ hədisinin hənbəli (xüsusilə İbn Teymiyənin) şərhilə başlayır. Müəllif geniş izah vermədən bu hədisin hənbəli şərhinə gətirilən və rəvayətin siyasi sahədəki nəticələrinə əsaslanan klassik və müasir etirazları və rəvayətin dürüstlüyünün sorğu-sual olunmasını rədd edir.⁴⁸⁵ Sonra isə bir qadının icra edə biləcəyi bütün liderlik formaları müzakirə edilir. Qadınların öz mallarından məsul olması, müəyyən təhsil və səhiyyə işlərində çalışması və namazda digər qadınlara imam olması məqbul hesab edilir. Bir qadının ictimai, hüquqi, siyasi, iqtisadi, hərbi və təhsil sahələrində bütün rollarının qeyri-qanuni olduğu qeyd edilir. Bu dissertasiyada təqdim olunan fikirlər bəzi ölkələrdə hüquq sahəsinə daxil edilən tipik fikirlərdir. Bu

mənsubdur. Şiə məktəblərindəki eyni yanaşmanın nümunələri üçün təqlid haqqında kitablara baxın. Məsələn, L. Clarke, *The Shii Constuction of Taqlid*, “*Journal of Islamic Studies* 12, no 1 (2001).

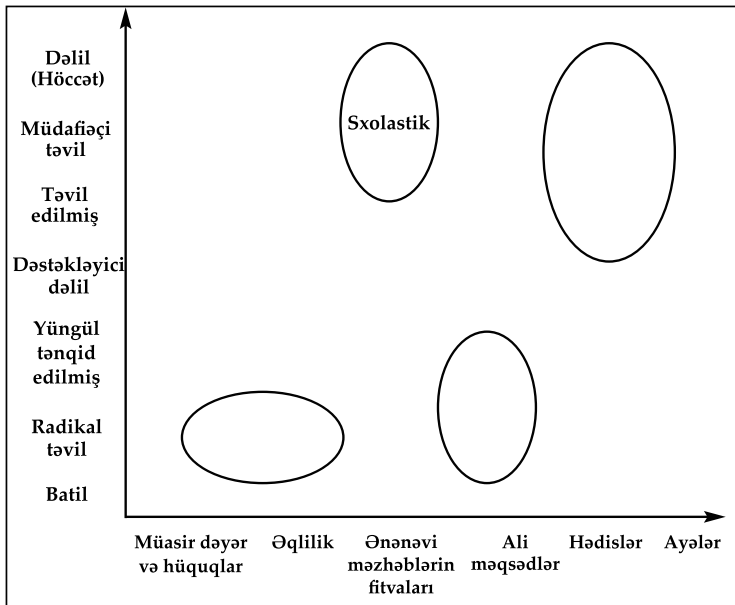
⁴⁸² Məhəmməd ibn İsmail Sənanı, *İrşadun-Nüqad ilə Təysiril-İctihad*, c. 1, s. 17.

⁴⁸³ Hafiz Ənvər, *Vəlayətul-Mər’ə fil-Fiqhil-İslami*, s. 107.

⁴⁸⁴ Buxari, *Səhih*, no. 7099.

⁴⁸⁵ Məhəmməd Qəzzali bu hədisi Məhəmməd peyğəmbərin o əsnada müsəlmanlarla mübarizə aparən bir qadınla (atasının vəfatından sonra İranda hakimiyyətə gələn Sasani hökmdarının qızı) əlaqəli olaraq şərh etmişdir. Baxın: Məhəmməd Qəzzali, *əs-Sünnətun-Nəbəviyyə beynə Əhlil-Fiqh və Əhlil-Hədis*, Qahirə 1996. Fatimə Mernissi bu hədisin rəvayətinin siyasi konteksti və rəvisi ilə əlaqəli daha təfəsilatlı analiz aparmışdır. Baxın: Fatma Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women`s Rights in Islam*. Qəzzalinin və Mernissinin görüşləri modern və postmodern yanaşmaları təmsil edir.

görüşlər müəyyən rəvayətləri müasir dünyaya tətbiq edən sxolastik ənənəçiliyin ədalət və bərabərliyi təmin edə bilmədiyini göstərir.



Ənənəçilik-----

Şəkil 5.6. Ənənəçilik və onun səviyyələri

Sxolastik yeni ənənəçilik

Sxolastik yeni ənənəçilik bir məzhəbə bağlı deyil, bütün məzhəblərə açıqdır.⁴⁸⁶ Bu açıqlığın ən yüksək dərəcəsi səhabələrin və məzhəblərdən əvvəlki alimlərin görüşlərinə

⁴⁸⁶ Yeni ənənəçilik termininin işləndiyi yer: Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Constestations of Law", UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no. 1, 2002. Ənənəçilik və yeni ənənəçilik arasında fərq qoymadan başqa yerlərdə "ənənəçi Qərbin meydan oxuması bir müddət sonra yeni ənənəçi kimi formalaşır" iddiası irəli sürülür. Baxın: Muslih, A Project of Islamic Revivalism.

açıq olmaqdır. Açıqlığın alt səviyyəsi isə yalnız dörd sünni və ya şiə məzhəblərin görüşlərini qəbul etməkdir. Yeni ənənəçiliyin mənsubları icmanın əsaslarına bağlıdırlar. İcmaya tabe olanlar seçilmiş bir görüşün ən azı bir məzhəb tərəfindən qəbul edilməsini tələb edirlər.⁴⁸⁷ Şiə və ibaziyə məzhəblərində isə icma özlərinə mənsub fəqihlərin uzlaşmasıdır.⁴⁸⁸

Bundan əlavə, bu məzhəblərdən hansının seçiləcəyinə dair meyarlar da müxtəlifdir. Meyarlardan biri məzhəblərin dəlillərinin səhihliyidir. Müasir dövrdə Şeyx Əlbani kimi ravi zəncirlərinin nəzərdən keçirilməsinə qərar verilir.⁴⁸⁹ Başqa bir meyar hazırda rəğbət qazanmış məzhəblərin hər hansı bir görüşdə ittifaq etmələridir.⁴⁹⁰ Ənənəvi bir görüşün digərlərindən üstün tutulmasının üçüncü meyarı isə insanların məsləhəti⁴⁹¹ və ya şəriətin məqsədləridir.⁴⁹² Mənim fikrimcə, bu vəziyyət sxolastik yeni ənənəçiliyin modernist reformizmlə kəsişmə nöqtəsidir (Şəkil 5.5). Modernist reformistlər yeganə müqəddəs islami nəslər olaraq Quran və sünnəyə istinad edirlər.⁴⁹³ Ancaq bu nəslər ənənəvi məzhəblərdən birinə mənsub olan alimlərin görüşü ilə anlaşılır.

⁴⁸⁷ M.B.Arifin, "The Principles of Umum and Takhsis in Islamic Jurisprudence" (Ph. D. diss, University of Edinburgh, 1988), Mir Mohammad Sadeghi, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (Ph. D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1986).

⁴⁸⁸ A.K.Naimi, *Studies in Ibadhism*, R.A.A.Rahim, *Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and Shii Principles*.

⁴⁸⁹ Əlbani, *Vücuhi-Əxz bi Hədisil-Ahad fil-Əqidə və Rədd əla Şübəhil-Müxalifin*.

⁴⁹⁰ Üsamə, *Müxtəläful-Hədis*, s. 271-273, Ənvar, *Əl-Mər`ə*, s. 50-120.

⁴⁹¹ Qərdavi, *Əl-İctihadul-Muasir*, s. 24.

⁴⁹² Qərdavi, *Əl-Mədxəl*, 277.

⁴⁹³ Əbu Zəhra, *Üsulul-Fiqh*, s. 377, Qərdavi, *Fiqhuz-Zəkat*, c. 1, s. 30, Qərdavi, *Əl-Mədxəl*, s. 277, Zeydan, *Əl-Vəciz fi Üsulul-Fiqh*, s. 411.

Sxolastik yeni ənənəçiliyin universitetlər və fiqh akademiyləri kimi ənənəvi islami elm müəssisələrində əsas anlayış kimi yerləşdiyini deyə bilərik. Bu anlayışa görə, ictihad sabit qəbul edilən əsas mənbələrlə (üsul) deyil, fitva sahəsi ilə əlaqəlidir.⁴⁹⁴ Yeni ənənəçi yanaşmadakı əq-lilik, məsləhət ünsürü və şəriət mövzusunda əsərlərin böyük sayı nəzərə alındıqda mühit və ya şərait fərqli olsa da, müasir bir məsələyə cavab verən tarixi bir görüş tapmaq həmişə mümkündür.⁴⁹⁵ Ancaq yeni ənənəçilər müasir məsələlər üçün özlərini tarixi fitvalarla məhdudlaşdırmaları səbəbilə bəzən bu fitvaların əsaslandığı müqəddimələrin vaxtı keçmiş olur. Bunun misalı Avropa Fitva və Tədqiqat Fiqh Heyətinin (EFRC) ictimai mənfəət (məsləhət) üçün Qərbdə yaşayan müsəlman azlıqlara ev krediti icazəsi verməsidir. Bu fitva müsəlmanların “darul-İslam” xaricində faizlə iş görməsinə icazə verən klassik hənəfi fitvası tərəfindən dəstəklənmişdir.⁴⁹⁶

“Darul-hərb” və “darul-İslam” terminləri bir vaxtlar bir-biri ilə müharibə edən müsəlmanlar və “digərləri” olmaqla iki ayrı cəbhəyə bölünmüş dünyanı təsvir edən tarixi və qondarma bir anlayış idi.⁴⁹⁷ Başqa bir misal Avropa Fitva və Tədqiqat Fiqh Heyətinin ərləri qeyri-müsəlman

⁴⁹⁴ Zühəyli, *Təcdidul-Fiqhil-İslami*, s. 165, Əli Cümə, *Əl-Müstələhul-Üsuli və Müşkilatul-Məfahim*, s. 64.

⁴⁹⁵ Mərzuqi, *Human Rights in Islamic Law*, (Ph. D. diss, University of Exeter, 1990.)

⁴⁹⁶ ECFR, v. 1, p. 10. July 2002.

⁴⁹⁷ Əli Mavərdi, *Əl-Əhkamus-Sultaniyyə*, s. 5, Şəmsəddin İbn Qayyim, *Əhkamu Əhliz-Zimmə*, c. 2, s. 728. Yaxın keçmişdə bəzi tədqiqatçılar üçüncü bir kateqoriya olaraq fiqh əsərlərindən “darul-əhd” (sülh torpaqları) terminini işlətməyə başlamışlar. Baxın: N.A.A.Yahya “Ibn Qudamah’s Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition”, (Ph. D. diss, University of Manchester, 1992), A.M.Asmal, “Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Wansharisi (Ph. D. diss, University of Manchester, 1998).

qalmağı seçən, lakin özləri İslamı qəbul edən qadınlar haqqındaki görüşüdür.⁴⁹⁸ Bəzi heyət üzvləri hesabatlarında ər-arvaddan biri “darul-hərb”də, digəri isə “darul-İslam”da isə bu cütlərin boşanmalı olduqlarını bildirmişlər.

İslam diyarı və hərb diyarı şəklindəki təsnifin yeni ənənəçi üsulda necə formalaşdığını göstərən başqa bir misal isə Riyaddakı Ali Qazilər İnstitutuna təqdim edilən və ixtilafud-dareyn məsələsini müzakirə edən dissertasiya işidir.⁴⁹⁹ Dissertasiyada biri “darul-İslam”da, digəri isə “darul-hərb”də yaşayan iki insan arasındakı əlaqələr haqqındaki fitvalar araşdırılmışdır. Tədqiqatçı bu təsnifatı dəyişməz qəbul edir və onunla bağlı könləşdirmə (istirqaq), dindən çıxma (riddə) və qeyri-müsəlman azlıqların qorunması müqaviləsi (zimmə) kimi digər terminləri anlız edir. Özünü hənəbəli cərəyanı ilə məhdudlaşdırmayan tədqiqatçı əksəriyyətin qərarına əsaslanaraq ənənəvi sünni məzhəblərin qəbul etdiyi görüşlər arasından seçim edir. Tədqiqatçının mövzunu ənənəvi fiqh məzhəbləri ilə məhdudlaşdırması yuxarıdakı məsələlərə müasir və real çərçivədən yanaşmasına mane olmuşdur.

İcma məfhumu müasir fəqihlərin İslamın təməl nəssləri ilə birbaşa əlaqə qurmasına mane olur və mənəbləri ikinci dərəcəli dəlil səviyyəsinə salır. Bu isə yeni şərtlər və suallar mənasında İslam hüququndakı qatılığı artırır. Məsələn, (dul və boşanmış qadınlara müstəsna haqq verən hənəfi məzhəbi xaricində) bütün ənənəvi fiqh məzhəbləri müsəlman qadınların müstəqil şəkildə evlilik müqaviləsi bağlamasına icazə vermir. Bu məzhəblərə görə, qızın yaxın bir kişini vəkil təyin etməsi lazımdır.⁵⁰⁰ Hökm şəriətə deyil, “qızın arsız adlandırılmasının” qarşısını alan ərəb adətinə

⁴⁹⁸ ECFR, v. 2, January 2003.

⁴⁹⁹ İsmail Fəttani, İxtilafud-Dareyn.

⁵⁰⁰ Cəssas, Əhkamul-Qur'an, c. 2, 101, İbn Nüceym, Bəhrur-Raiq, c. 3, s. 117.

əsaslanır.⁵⁰¹ Fitvanı dəstəkləyən yeganə dəlil bu rəvayətdir: “Hansı qadın atasının (yaxud da onu himayə edən kişinin) icazəsi olmadan nikah bağlayarsa, onun nikahı batildir, batildir, batildir”.⁵⁰²

Səhihliyinə dair klassik mənbələrdəki mübahisələrə əlavə olaraq⁵⁰³ bu hədis qanuni səlahiyyətə ümumi bərabərlik prinsipi gətirən⁵⁰⁴ bir çox ayəyə ziddir. Yeni ənənəçilik bu fitvaya qarşı çıxmır, bütün qadınların hüququna bu kimi məhdudiyətlər gətirilməsini müdafiə edir və bir çox nəssin də əksinə hərəkət edir.⁵⁰⁵

Neoliteralizm

Neoliteralizm⁵⁰⁶ (artıq yaşamayan) zahiri məzhəbi ilə əlaqələndirilən ənənəçi cərəyandır.⁵⁰⁷ Lakin literalizm yalnız sünni deyil, həm də şiə anlayışıdır. Orta əsrlərin şiə camaatı olan “mədrəsətul-əxbariyyə” (“rəvayət məktəbi”) təkcə qiyasa deyil, bütün ictihad növlərinə qarşı olmuşdur.⁵⁰⁸ Bununla bərabər, rəvayətçilərin (əxbariyyun) şiə düşüncəsinə təsiri İmam Bəhbəhaninin XVIII əsrin sonlarındakı reform hərəkətindən sonra ciddi şəkildə zəifləmişdir.⁵⁰⁹ Əvvəlki literalist məktəb (məsələn, İbn Həzmin anlayışı) neoliteralist düşüncədən fərqli olaraq geniş bir

⁵⁰¹ Mərginani, Əl-Hidayə, c. 1, s. 196, İbn Abidin, Haşiyətu Rəddil-Muxtar, c. 3, s. 117.

⁵⁰² Əbu Davud, Tirmizi və İbn Macə külliyyatları.

⁵⁰³ İbn Abidin, Haşiyətu Rəddil-Muxtar, c. 3, s. 55.

⁵⁰⁴ ... özləri barədə etdikləri işə görə sizə günah sayılmaz (Əl-Bəqərə, 2:234).

⁵⁰⁵ Üsamə, Müxtələful-Hədis, s. 271-273.

⁵⁰⁶ İbn Həzm, Əl-İhkam, c. 2, s. 229.

⁵⁰⁷ Bu termin ilk dəfə Yusif Əl-Qərdavi tərəfindən işlədilmişdir (Şifahi müzakirə, London, 2 mart 2005).

⁵⁰⁸ Robert Gleave, Islamic Law: Theory and Practice.

⁵⁰⁹ Şəmsəddin, Əl-İctihad vət-Təcdid fil-Fikril-İslami, s. 32. Küleyni, Üsulul-Kafi, c. 1, s. 59-62.

hədis külliyyatına açıq idi (İbn Həzmin “Mühəlla” əsərində olduğu kimi).⁵¹⁰ Lakin müasir literalizm daha çox bir hüquq məktəbinin (məsələn, hənəbəliliyin vəhhabi şərhinə və ya şiə hədis külliyyatına) hədis külliyyatına əsaslanır. Bundan əlavə, əvvəlki literalist məktəb istisnaı, yəni davamlılıq qərinəsini şəriətin əsas mənbəyi kimi qəbul edir və məqsədlilik onun ünsürlərindən birinə çevrilirdi. Amma neoliteralistlər məqsədi şəriətin mənbəyi kimi qəbul etməyin əleyhinədirlər. Neoliteralizm məqsəd nəzəriyyəsini “forma dəyişdirmiş sekulyar fikir”⁵¹¹ kimi qiymətləndirir və ağır şəkildə tənqid edir. Onların bu yanaşması isə “postmodernistlərin” bu mövzudakı fikirləri ilə eynidir.⁵¹²

Vasitələrin qarşısının alınması mövcud neoliteralist yanaşmalarda təkrarlanan bir məsələdir və bəzi avtoritar rejimlər tərəfindən, xüsusilə qadınlarla bağlı qanunlarda öz məqsədləri üçün istifadə olunur. Məsələn, vasitələrin qarşısının alınmasında qadınların avtomobil idarə etməsi, tək başına səyahət etməsi, radio və televiziyalarda işləməsi, vəkil kimi fəaliyyət göstərməsi və hətta yolun ortası ilə yeriməsi qadağan olunur.⁵¹³

Vasitələrin qarşısının alınmasının yanlış bir tətbiqini qadınların avtomobil idarə etməsi ilə bağlı Səudiyyə Ali Fitva Heyətinin yaydığı aşağıdakı fitvada görə bilərik:

Sual: Bir qadının məcburiyyət halında naməhrəm bir kişi ilə birlikdə avtomobil idarə etməsinə icazə verilmirmi?

Fitva: Qadının avtomobil idarə etməsinə icazə verilmir. Çünki bu hal qadının üzünün və ya üzünün bir hissəsini

⁵¹⁰ İbn Həzm, Mühəlla.

⁵¹¹ Əhməd İdris Tan, Əl-Məqasidu vəl-Münəvərətul-İmāniyyə, Məhəmməd Əli Müfti, Nəqdul-Cüdurul-Fikriyyə lid-Dimuqratiyyətil-Qərbiyyə, s. 167-190.

⁵¹² Mohamed Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, ed. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994), p.221.

⁵¹³ Əbdürrəhim Meyməni, Qaidətuz-Zərai, s. 608, 22, 32, 50.

açılmasını zəruri edir. Bundan əlavə, avtomobil yolda xarab olarsa və ya qəza baş verər, yaxud qadın yol hərəkəti qaydasını pozaraq cərimə alarsa, qadının kişilərlə ünsiyyət qurma zərurəti yaranar. Qadının avtomobil idarə etməsi evindən uzağa səyahət etməsinə, qanuni həyat yoldaşından (yaxud da onu himayə edən məhrəm bir kişidən) uzaqlaşmasına səbəb olar. Qadınlar zəifdir, hisslərinə və nəfsani arzularına məğlub olmağa meyillidirlər. Avtomobil idarə etmələrinə icazə verilərsə, nəzarətdən kənar qalarlar və evin böyüyünün hakimiyyətindən çıxarlar. Hətta sürücü vəsiqəsi almaq üçün şəkil çəkdirmək lazımdır. Bu vəziyyətdə qadınların şəkil çəkdirməsi haramdır, çünki fitnə-fəsada səbəb ola bilər.⁵¹⁴

İdeologiya təmayüllü nəzəriyyələr

Daxili ziddiyyətləri tənqid edən ənənəçilik cərəyanı postmodernizmlə üst-üstə düşür. Fəzlur Rəhman bu görüşü təmsil edənləri postmodern fundamentalistlər adlandırmışdır.⁵¹⁵ Onların iddiaları Qərbə, demokratiya və demokratik sistemlərə qarşıdır və bu fikirlər islami rejimə ziddir.⁵¹⁶ Bu cərəyanın əsas iddiası budur: İdarəetmə, qanunvericilik və hakimiyyət (hakimiyyət, qanunvericilik və siyasət) yalnız Allaha aiddir və hər hansı bir andlaşma və haqq əsasən insanlara verilə bilməz. Demokratiyanın nəticələrinə əsaslanan başqa dəstəkləyici dəlillər də populyar istifadəyə verilmişdir. Qərbdəki inancsızlıq azadlığı, şəhvətpərəstlik, əxlaqsızlıq, faiz, monopoliya, özbaşnalıq siyasəti və sekulyarizm kimi.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Ebu Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 275.

⁵¹⁵ Ahmed, *Postmodernism*, p. 160.

⁵¹⁶ Şərif, *Həqiqətud-Dimuqratiyyə*, s. 20.

⁵¹⁷ Şərif, *Həqiqətud-Dimuqratiyyə*, s. 28-48.

Fəzlur Rəhmana görə, bu cərəyanın əsas xüsusiyyəti Qərb əleyhdarlığıdır.⁵¹⁸ Bu cərəyanlar diktatorların mənfəətlərinə xidmət edir. Abdullah Nəimin bu fikri ilə razılaşmaq olar: “Bütün dini ənənələr kimi İslam da həm insan hüquqlarını, demokratiyanı və fərqli camaatlar arasında hörməti, həm də təzyiği, avtoritarlığı və zorakılığı dəstəkləmək üçün sui-istifadə oluna bilər. Təbii və qaçılmaz bir mədəniyyətlər toqquşması yoxdur. Bunların hamısı həm müsəlmanların, həm də qeyri-müsəlmanların seçimləridir.⁵¹⁹”

5.4 İslam modernizmi

İslam modernizmi və İslam modernistləri kimi ifadələr son zamanlarda bəzi tədqiqatçılar tərəfindən işlədilməyə başlamışdır. Çarlz Kurzman konstitusionalizm, mədəni dirçəliş, milliyyətçilik, dini yozum azadlığı, elmi tədqiqat, müasir təhsil sistemi, qadın hüquqları və digər məsələlər kimi müasir dəyərlərlə İslam inancını uzlaşdırmağa çalışan hərəkatləri ifadə etmək üçün bu termindən istifadə edir.⁵²⁰ İbrahim Musa modernizm və modernist sözlərini müasirlik ideyalarından çox təsirlənən və yeniliyi dəstəkləyən müsəlman alimləri ifadə etmək üçün işlədir.⁵²¹

Ziyauddin Sərdar bu ifadəni İslamı müasirləşdirmək məqsədilə ictihad sahəsində səy göstərən XX əsr reformistlərini təsnif etmək üçün işlətməmişdir.⁵²² Neil Robinson

⁵¹⁸ Ahmed, Postmodernism, p.160.

⁵¹⁹ Abdullah Naim, “Islam and Human Rights”, Tikkun 18, no. 1 (2003), p. 48.

⁵²⁰ Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p.4.

⁵²¹ Ebrahim Moosa, “The Debts and Burdens of Critical Islam”, in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi, (Oxford: Oneworld, 2003), p. 118.

⁵²² Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziyauddin Serdar Reader*, p. 27, 70, 82.

modernistlərin yeni ictimad forması ilə çıxış etdiklərini qeyd edir.⁵²³ Əslində, həm müsəlman, həm də Qərb elm müəssisələrində modernist yanaşmalara göstərilən rəğbət və təvəccöh artmaqdadır. Bundan əlavə, mən modernizmi müəyyən alimlər deyil, nəzəriyyələr baxımından araşdıracağam. Aşağıdakı nümunələrin məqsədi müəyyən alimləri modernist kimi göstərmək deyil, modernizmi izah etməkdir. Daha əvvəl qeyd edildiyi kimi, elm adamlarının yanaşmaları araşdırdıqları mövzuya və yaşadıkları hadisələrə görə tez-tez dəyişir.

Müxtəlif cərəyanlar, yəni reformist təvil, müdafiəçi təvil, diyaloqçu təvil, məsləhət nəzəriyyələri və üsul revizyonu baxımından İslam modernizminin İslam hüququna yanaşmasını müzakirə etmək zərurəti yaranır. Bu cərəyanlar şəri mənbələrə fərqli şəkildə yanaşmışlar. Şəkil 5.7 bu yanaşmanı xülasə edir.

Məhəmməd Əbduh (1849-1905) və Məhəmməd İqbal (1877-1938) İslam modernizminə töhfə verən şəxslərdir. Əbduh həm islami, həm də fransız hüquq sistemindən təsirlənmişdir. İqbal isə müxtəlif dillərdə təhsil almışdır. Bu alimlər yeni islami islahat təklifləri irəli sürmüşlər. Hər iki təklifin müştərək nöqtəsi İslamın və klassik İslam elminin yenidən şərh edilməsidir. İqbal Quranın ümumbəşəri prinsipləri ilə gündəlik həyatdakı nisbi yozumu bir-birindən ayırmışdır.⁵²⁴ Əbduh birbaşa Quran və ərəb dilinə əsaslanaraq və İslam elm tarixində ilk dəfə daha əvvəl yazılmış təfsirlərə istinad etmədən bir təfsir yazmışdır.⁵²⁵ Onun təvil metodu ilə XIX əsrin sonlarında Fransada hüquq təhsili aldığı əsnada güclü olan fransız şərh məktə-

⁵²³ Neil Robinson, *Islam, a Concise Introduction*, p. 161.

⁵²⁴ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Shaykh (Lahore: 1986), lecture 2.

⁵²⁵ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966), p.108.

bi arasında əlaqə qurmaq mümkündür. Əbduh Fransaya getmədən əvvəl fransız dili biliklərini möhkəmləndirdiyini bildirir.⁵²⁶ O dövrdə fransız şərhçilər öz qanunlarını maddələrin sırasını nəzərə almadan məqsədlər baxımından təvil edirdilər.⁵²⁷ Bu isə təfsirin müqəddiməsində də qeyd edildiyi kimi, Əbduhun qəbul etdiyi metoddur.⁵²⁸

Əbduhun tələbəsi Rəsid Rza da “Əl-Mənar” adlı təfsirində reformist şərhçilərlə çıxış etmişdir. Bu təfsir tamamlanmamış olsa da, müasir Quran tədqiqatlarında standart istinad mənbəyinə çevrilmişdir.⁵²⁹ Daha sonra Əbduhun başqa bir tələbəsi, dövrün Zeytuniyyə məscidinin şeyxi Tahir ibn Aşur “ət-Təhrir vət-Tənvir” (“Qurtuluş və aydınlanma”) adlı bir təfsir yazmışdır. Girişdə birbaşa Quran dilindən çıxarılan mənalara əsaslanan təfsirə necə inandığını açıqlamışdır.⁵³⁰ Bu aparıcı təfsirlər müasir reformist cərəyanlara töhfə vermişdir.⁵³¹

Əbduh İslamın müasir elm və ağılla vəhdət təşkil etdiyini isbat etməyə çalışmışdır.⁵³² Alimin bu cəhdi ağılla vəhy arasındakı ziddiyyəti aradan qaldırmağa çalışan İslam fəlsəfəsindəki qədim mübahisəni xatırladır. Lakin Əbduh “elm” deyərkən tətbiqi fizika və biologiyani nəzərdə tuturdu. Bu yanaşma Əbduhu Adəm və Həvvanın ağacı, mələklərin varlığı, həsədin zərəri kimi məsələlərə məcazi şərhlər verməyə sövq etmişdir. Məhəmməd Əbduh həzrət Adəm və Həvvanın hekayəsini nəql edən ayələri elmi bir

⁵²⁶ Məhəmməd Əbduh, Ə`malul-Kamilə.

⁵²⁷ Francios Geny, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, trans. Louisiana State Law Institute. Vol. 1, p. 190.

⁵²⁸ Məhəmməd Əbduh, Ə`malul-Kamilə.

⁵²⁹ Kerr, *Islamic Reform*, p. 188.

⁵³⁰ Tahir ibn Aşur, *ət-Təhrir vət-Tənvir*.

⁵³¹ Nafi Basheer, “Tahir ibn Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir”, *Journal of Qur`anic Studies* 7, no 1 (2005).

⁵³² Məhəmməd Əbduh, Ə`malul-Kamilə, c. 4, s. 143.

fakt kimi deyil, insanlara nümunə və dərs olması üçün Quranda yer verilən məcazi bir hekayə kimi təvil etmişdir.⁵³³ Alimin darvinist nəzəriyyədən təsirləndiyi güman edilir. O, Adəm və Həvvanın meyvəsini yediyi ağacın pislik və itaətsizliyi ifadə edən simvol olduğunu iddia etmişdir.⁵³⁴ Quranın bəzi feillər isnad etdiyi mələkləri təbiət qüvvələri kimi şərh etmişdir.⁵³⁵ Bundan başqa, həsədi metafiziki bir güc kimi deyil, həsəd edənin qısqandığı şəxsə hiylə qurması kimi təvil etmişdir.⁵³⁶

Məhəmməd Əbdühun təcrübi məntiqi müdafiə etməsi Qəzzalinin deduktiv Aristotel məntiqini müdafiə etməsini xatırladır.⁵³⁷ Qəzzali bəzi Quran ayələrini yeni üslubda təfsir edərək məntiqi dəlalət və mühakimə prinsiplərinin doğruluğunu sübut etmək üçün deduktiv məntiqə üstünlük vermişdir.⁵³⁸ Dil qaydaları baxımından hər iki yozum mümkündür. Lakin heç biri Quranın məntiq sisteminə əsaslanmır. Bu işə insan mühakiməsinin koqnitiv təbiətinə uyğundur. Müasir elm mələklər və nəzərin gücü kimi metafiziki hipotezlərin nə varlığı, nə də yoxluğu haqda dəlilə sahibdir.⁵³⁹

Reformist təvil

Mənim reformist təvil adlandırdığım yeni yanaşma metodu Fəzlur Rəhmanın sisteməlik tezi ilə eyniyyət kəsb edir.⁵⁴⁰ Reformist təvildən ilk dəfə Əbdüh, Təbatəbai,

⁵³³ Məhəmməd Əbdüh, Ə`malul-Kamilə, c. 1, s. 187.

⁵³⁴ Məhəmməd Əbdüh, Ə`malul-Kamilə, c. 4, s. 145.

⁵³⁵ Məhəmməd Əbdüh, Ə`malul-Kamilə, c. 4, s. 143.

⁵³⁶ Məhəmməd Əbdüh, Ə`malul-Kamilə, c. 5, s. 546.

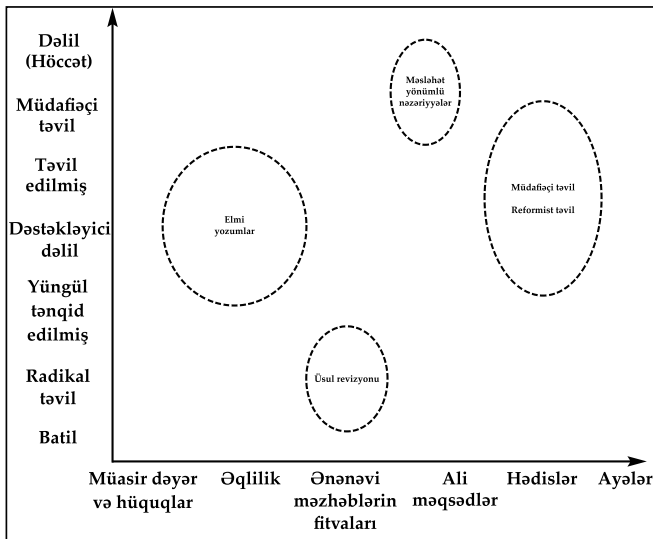
⁵³⁷ Məhəmməd Əbdüh, Ə`malul-Kamilə, c. 2, s. 445.

⁵³⁸ Qəzzali, Qistasul-Müstəqim.

⁵³⁹ Shakti Gawain, Return to the Garden: A Journey to Discovery (California: New World Library, 1989), p.155.

⁵⁴⁰ Fazlur Rahman, Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,

İbn Aşur və Sədr istifadə etmişdir. Bu metod Qurani bütün olaraq oxuyur, surələr və ayə qrupları içində ümumi mövzuları axtarır. Ənənəvi təfsirlərdə müəyyən bir mövzu içindəki tək-tək sözlərin və ya ayələrin izahına geniş yer verilirdi. Əbdüh və İbn Aşur isə mövzu əsaslı təfsirə üstünlük vermişdir. Lakin hər iki alim bu mövzuya həsr olunmuş əsər yazmamışdır. İraqın Nəcəf şəhərində mövzu əsaslı təfsir metodu haqqında xeyli dərs verən Ayətullah Sədr daha sonra bu metodu Quranın tarixi və ideal cəmiyyət məfhumlarına tətbiq etmişdir.⁵⁴¹ Seyyid Qütb, Məhəmməd Qəzzali, Həsən Turabi, Fəzlur Rəhman, Abdullah Draz, Fəthi Osman və Ticani Həmid yeni metodlar təklif etmişdir.⁵⁴²



Şəkil 5.7. Modernist təmayüllər

International Journal of Middle East Studies 1, no. 4 (1970), p. 229.

⁵⁴¹ Ayətullah Sədr, "əs-Sünənüt-Tarixiyyə fil-Qur'an", İmam Sədr: Ə'malul-Kamilə, c. 13, s. 38.

⁵⁴² M. Tahir Məsəvi, "Şeyx İbn Aşur vəl-Məşrul-ləzi ləm Yəktəmil", Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 73.

Taha Cabir Əlvani insanların əqli qabiliyyətləri, təcürbələrini və biliklərinin nəssləri anlama formalarına təsir etdiyini qəbul edən yeni bir yanaşma təklif etmişdir.⁵⁴³ Əbdülkərim Süruş Təbatəbainin sözlərin mənalmasına deyil, funksiyalarına yönələn və Quran dilindən istifadə edərək yazdığı yeni təfsirinin üstünlüklərinə diqqət çəkmişdir.⁵⁴⁴ Süruş mədəni, ictimai və tarixi mühitin funksiyaları olan ayələrlə digər ayələr arasında fərq qoymağı təklif etmişdir.⁵⁴⁵

Fəzlur Rəhman əlaqə dair kitab yazmayan orta əsr alimlərini tənqid etmişdir.⁵⁴⁶ O, kəmiyyətə deyil, məqsədlərə əhəmiyyət verən İslam hüququ üçün⁵⁴⁷ əlaqə əsaslanan bir Quran təfsiri yazmağın zəruri olduğunu qeyd etmişdir.⁵⁴⁸ Selva Eva müasir linqvistik yanaşmanı mənimləmişdir. Müasir London Linqvistik Məktəbini izləyən Eva Quranı təfsir edərkən duyğu, ətraf mühit və mədəniyyət ünsürlərinə müraciət etmişdir. Bundan əlavə, ənənəvi təfsir alimlərini izləmişdir.⁵⁴⁹ Hətta təfsirə sistemli yanaşmanı təklif etmişdir.⁵⁵⁰ Yuxarıdakı cərəyanlar ənənə-

⁵⁴³ Taha Cabir Əlvani, "Əl-Mədxəl ilə Fiqhil-Əqəlliyyat", ECFR, Dublin 2004, s. 45.

⁵⁴⁴ Abdul-Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge", Liberal Islam: A Sourcebook, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998) p. 248.

⁵⁴⁵ Həmin yer, 250.

⁵⁴⁶ Fazlur Rahman, Islam, p. 257.

⁵⁴⁷ Ebrahim Moosa, "Introduction", in Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), p.61.

⁵⁴⁸ Ebrahim Moosa, "Introduction", in Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), p. 186.

⁵⁴⁹ Selva Eva, Əl-Vücuħ vən-Nəzair fil-Qur`anil-Kərim, s. 69.

⁵⁵⁰ Salwa M. S. El-Awa, Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure, 1st ed. (London and New York: Routledge, 2006).

vi müfəssirlərin Quran təfsiri üzərindəki inhisarına son qoymuşdur.⁵⁵¹

Əzhər qazilərindən biri olan Əli Əbdürraziq 1925-ci ildə müasir dövrə qədər aktuallığını qoruyan bir tədqiqat başlatmışdır: İslam siyasi xüsusiyyəti olan bir dindirmi? Əbdürraziq təvil tərzində müxtəlif ayə və hədisləri qeyd edərək həzrət Məhəmmədin sadəcə bir peyğəmbər olduğunu, kral, xəlifə və sultan kimi bir hakimiyyətə sahib olmadığını və siyasi bir dövlət deyil, dini bir birlik qurduğunu iddia etmişdir.⁵⁵² Belə aydın olur ki, Əbdürraziq İslam hüququnun siyasi sistemlər baxımından bitərəf olduğunu, yəni müsəlman cəmiyyətlərin istədikləri siyasi sistemi seçmədə sərbəst olduğunu, heç bir sistemin islami məcburiyyət olmadığını demək istəmişdir. Əbdürraziqin görüşü siyasi liderliyi (imamət) şəriətə deyil, əqli bir məsuliyyətə əsaslandırılan ənənəvi fiqhi fikirlərə çox bənzəyir.⁵⁵³ Bu şərhlər Əbdürraziqin Əzhər diplomunun ləğv olunmasına səbəb olmuşdur.⁵⁵⁴

Müdafiəçi təvil

Reformist təvillərlə müdafiəçi təvillər arasındakı fərq reformist təvillərin İslam hüququnun tətbiqində həqiqi dəyişikliklər etmə məqsədinin olmasının əksinə müdafiəçi təvillərin müəyyən bir islami və ya qeyri-islami statusu qanuniləşdirmək istəməsidir. Aşağıda müdafiəçi təvillərin nümunələri vardır. Mahmud Məhəmməd Taha İslamda

⁵⁵¹ Məna Qəttan, *Əl-Məbahisu fi Ulumul-Qur`an*, s. 322.

⁵⁵² Ali Abd al-Raziq, "Message Not Government, Religion Not State", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.32.

⁵⁵³ Mavərdi, *Əhkam*, s. 5.

⁵⁵⁴ James P. Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 53–54.

sosializm düşüncəsini dəstəkləyərk⁵⁵⁵ Əbdürraziqin işarə etdiyi eyni ayəni fərqli şəkildə təvil etmişdir: “Sən onları məcbur edən deyilsən” (Ğəşiyə, 88:22). Taha şura və zəkat ayələrini sosializmə hazırlıq üçün lazım olan mərhələlər kimi izah etmişdir. Sadiq Süleymana görə, demokratiya ilə şura eyni mənanı ifadə edir və buna görə də eyni şeydirlər⁵⁵⁶. Məhəmməd Xələfullah şura terminini peyğəmbərin təcrübəsi kontekstində əksəriyyətin səsinin hakimiyyəti kimi şərh etmişdir.⁵⁵⁷ Əbdüləziz Saçedina sekulyar vətəndaşlıq fikirlərini müsəlman siyasət ənənəsinə yerləşdirmək məqsədilə Quranda demokratik çoxluğun islami köklərini və Mədinənin ilk dövr müsəlman camaatında vətəndaş cəmiyyətinin dəlillərini kəşf etmişdir.⁵⁵⁸

Yuxarıdakı yozumlar ərəb dilinin elastik xüsusiyyəti səbəbilə dil baxımından mümkündür. Lakin Quran müəyyən bir siyasi sistem və səs vermə formasını dəstəkləmir. Raşid Qannuşü nəsslərin birbaşa yozumuna deyil, ilahi qanunların əsasının bəşəriyyət üçün ədalətin bərqərar edilməsi olduğu həqiqətinə əsaslanaraq demokratiya və demokratik prinsipləri dəstəkləmişdir. O, digər modernistlərdən daha ehtiyatlı idi.⁵⁵⁹ İranın beşinci prezidenti

⁵⁵⁵ Mahmoud Mohamed Taha, “The Second Message of Islam”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.262. Mahmud Məhəmməd Tahanın yazdığı vəd etdiyi və yazmadığı bir kitabın adı belədir: İslam həm demokratikdir, həm də sosialist. 1985-ci ildə İslam qanunlarının tətbiq edilməsinə etiraz etdiyi üçün edam edilmişdir.

⁵⁵⁶ Sadiq Sulaiman, “Democracy and Shura”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.98.

⁵⁵⁷ Mohammad Khalaf-Allah, “Legislative Authority”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.45.

⁵⁵⁸ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 38, 83, 132.

⁵⁵⁹ Rachid Ghannouchi, “Participation in Non-Islamic Government”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.95.

Məhəmməd Xatəmi eyni fikri davam etdirmiş və islami prinsiplərə zidd olan diktatorluğa qarşı mövcud yeganə alternativ olduğu üçün demokratiyanı dəstəkləmişdir.⁵⁶⁰

Yuxarıdakı iddianın məqsədi ingilislərə məxsus demokratiyanı, çoxluğun səsini, partiya sistemini və ya amerikan modeli bir vətəndaş cəmiyyətini dəyərsizləşdirmək deyil. Burada müdafiə etdiyim fikir hər hansı bir dünyəvi məsələ ilə bağlı bu səviyyədə bir təfsilata müqəddəslik donu geydirilməməsi və onların Quran və hədisdən zorla çıxarılmamağa çalışılmamasıdır. Məsələn, birbaşa demokratiya çoxpartiyalı demokratik bir sistem qədər uğurlu ola bilər.⁵⁶¹ Hər iki sistemin hədəfi eyni ali dəyərlərdir. Çoxmərhələli səsvermə sistemləri və (İsveç üsulu) çoxüzvlü bölgə sistemlərində (çoxiştiraklı qərar alma mexanizmində) ədalətli təmsil təmin edilir.⁵⁶² Açıqlıq, tolerantlıq, könüllülük, qrup çalışması və qarşılıqlı hörmət yalnız amerikan modeli vətəndaş cəmiyyətində gerçəkləşmişdir.⁵⁶³ Yəni başqa alternativlər də var. Burada əsas məsələ nəslərin müəyyən siyasi quruluşlar baxımından deyil, ali dəyərlər (ya da məqsədlər) kontekstində şərh edilməsidir. Eyni təklif nəslərin müsəlman feminist şərhinə də aiddir.⁵⁶⁴ Feminist

⁵⁶⁰ Seyyed Mohammed Khatami, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998), p.5.

⁵⁶¹ Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998), p.370.

⁵⁶² H. Normi, *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).

⁵⁶³ Saad Eddin Ibrahim, ed, *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, vol. 19, Monograph 3, *Cairo Papers in Social Science* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

⁵⁶⁴ For example: Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), S. S. Ali, "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law" (Ph.D. diss, University of Hull, 1998), Benazir Bhutto, "Politics and the Muslim Woman", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), Hibə Rauf Əzzat, "Əl-Mər'ə vəd-Din vəl-Əxlaq", *Hivarat lil-Qarnil-Cədid* (Darul-Fikr: Dəməşq, 2000), Fatima Mernissi, "A Feminist

yanaşmada tələsik hökm verilmiş bərabərlik modelləri deyil, nəsslərin müdafiə etdiyi bəşəri və ictimai dəyərlər əsas olmalıdır.⁵⁶⁵ Orta əsr ənənələrini dəstəkləmək üçün edilən şərhlər İslam hüququnun ruhuna yerləşdiyinə görə qadınla bağlı mövzular daha mürəkkəbdir.

Nəslər demokratik şəkildə şərh edilməlidir. Hökm-lər ədalətli olmalıdır. Varlı və güclü insanların marağına xidmət etməməlidir. Bəzi siyasi hakimiyyət quruluşlarını dəstəkləyən ilk dövr (müdafiəçi) şərhlər güclülərin marağına xidmət edirdi. Müasir dövrdə də həmin şərhlər İslam hüququnun qarşıçılmıyaz, ayrılmıyaz hissəsi kimi qəbul edilir və müsəlman cəmiyyətlərindəki siyasi inkişafa və müasir yenilənməyə mane olur. Buna ən klassik nümunə Mavərdinin “Əhkamus-Sultaniyyə” (“Sultanların hökmləri”) kitabıdır.

Mavərdi Abbasilərin qəbilə və sultanlıq sistemini “Əhkamus-Sultaniyyə” kitabı ilə qanuniləşdirmişdir. Bu kitab müasir dövrdə də siyasəti-şəriyyə, yəni İslam siyasət nəzəriyyəsi sahəsində standart dərs kitabıdır. Mavərdi (Abbasilər kimi) şərəfli soylardan gələn insanları daha soylu

Interpretation of Women’s Rights”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford, ed. Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998), A. B. Mukhtar, “Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures” (Ph.D. diss, University of Manchester, 1996), S. Saad, “The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature” (Ph.D. diss, University of Leeds, 1990), S. F. Saifi, “A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan” (Ph.D. diss, University of Durham, 1980), F. A. A. Sulaimani, “The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh Century” (M. Phil. diss, University of Salford, 1986), Amina Wadud-Muhsin, “Qur’an and Woman”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

⁵⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass: George Allen and Unwin, 2000), pp. 112–13. Həyatın kişi və qadının rolu və funksiyası baxımından müəyyən vəzifələri və zahiri fərqləri var. Lakin bu məsələ təbii olanla mədəni olan arasında mürəkkəb bir problemdir.

köklərdən gəlməyən valilərin idarəsindən qorumağı,⁵⁶⁶ öz qəbiləsindən başqa biri tərəfindən təyin edilən xəlifəni qəbul etməyi,⁵⁶⁷ qəbilə soylarına görə insanlara xəzinədən pul verməyi⁵⁶⁸ və xəlifəyə təkbaşına qərar vermə səlahiyyətini (istibdad bil-əmr) qanuniləşdirmişdir. Mavərdinin fikirləri ədaləti, yaxşı idarəetməni və vətəndaş cəmiyyətini hədəf götürmür.⁵⁶⁹ Bu fikirlərə İslam hüququnun tarixi kimi deyil, İslam hüququ olaraq baxılır. Mavərdinin görüşlərini ədalət və şura prinsiplərini gerçəkləşdirmək məqsədilə müasirləşdirmə cəhdləri populyar ənənəçilər tərəfindən “yolunu azma” kimi şərh edilir.⁵⁷⁰

Məsləhət əsaslı nəzəriyyələr

Məsləhət əsaslı görüşlərdə nəsslərin hədəfi olan faydalara üstünlük verilir. Məhəmməd Əbduh və Tahir ibn Aşur İslam hüququnda faydalar və məqsədlərə xüsusi maraq göstərmişlər. Onlar İslam hüququnda əslə qayıdış reformlarının atributları hesab edilirlər.⁵⁷¹

İbn Aşurun İslam hüququnu ehya etmə təklifi üsuldən daha çox məqsəd əsaslı yeni bir metoddur.⁵⁷² O, ənənəvi fiqh məzhəblərini İslam hüququnun məqsədlərini görməzdən gəldikləri üçün sərt şəkildə tənqid etmişdir.⁵⁷³ İbn Aşura görə, fərqli fikirlərin öhdəsindən gəlmək üçün ye-

⁵⁶⁶ Mavərdi, Əhkam, s. 108.

⁵⁶⁷ Həmin yer, s. 10.

⁵⁶⁸ Həmin yer, s. 229.

⁵⁶⁹ Həmin yer, s. 25.

⁵⁷⁰ Məhəmməd Şakir Şərif, Həqiqətud-Dimuqratiyyə, s. 3, Məhəmməd Əli Müfti, Nəqdul-Cüdurul-Fikriyyə lid-Dimuqratiyyə, s. 91.

⁵⁷¹ Məsəvi M. Tahir, “Şeyx İbn Aşur vəl-Məşru Əlləzi Ləm Yəktəmil”, Məqasiduş-Şəriətül-İslamiyyə, s. 72.

⁵⁷² İbn Aşur, Təhrir, s. 115.

⁵⁷³ İbn Aşur, Əleysəs-Sübhu bir Qarib?, s. 204.

ganə istinad nöqtəsi məqsədlərdir.⁵⁷⁴ Lakin onun istifadə etdiyi yararsız induksiya metodu Aristoteldən bəri Qərb fəlsəfəsində və ənənəvi islami üsul əsərlərində qarışıq olması səbəbilə tənqid edilmişdir.⁵⁷⁵

Sədr elm və kəlama əsaslanan induksiya metodunu müdafiə etmişdir.⁵⁷⁶ O, “Əl-Üsulul-Məntiqiyyə lil-İstiqra” əsərində induksiya mühakiməsini tədqiq etmişdir. Sədrə görə, Allahın varlığını sübut etmək üçün Quranda istifadə olunan əsas mühakimə vasitəsi induksiyadır.⁵⁷⁷ O, maraqlı və diqqətli bir riyazi təhlil apardıqdan sonra induksiyanın qeyri-müəyyən olduğunu qəbul etmişdir, lakin ehtimal nəzəriyyəsinə əsaslanaraq daha çox konkret dəlil əldə eddikcə bu qarışıqlığın azalacağını iddia etmişdir. İbn Aşur və Sədrin dəstəklərinə baxmayaraq məqsəd əsaslı yenilənmə cəhdləri tamamlanmadan tərk edilmişdir.⁵⁷⁸

Üsul revizionizmi

Yeni ənənəçilər üsuldakı hər cür dəyişikliyə etiraz etmişdir.⁵⁷⁹ Hətta bəzi “islami rejimlər” radikal və qəddar hökmlər vermişdir.⁵⁸⁰ Buna görə də İslam hüququnun əsaslarını nəzərdən keçirməyə (revizyon) təşəbbüs göstərilmişdir. Lakin bəzi üsul revizionçularına görə, hüquq üsulu metodu yaratmadan İslam hüququnda nəyəsə nail olmaq mümkün deyildir.⁵⁸¹

⁵⁷⁴ İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriə, s. 115.

⁵⁷⁵ Ayətullah Məhəmməd Baqir Sədr, Üsulul-Məntiqiyyə lil-İstiqra.

⁵⁷⁶ Həmin yer.

⁵⁷⁷ Həmin yer, s. 486.

⁵⁷⁸ Məsəvi, Şeyx Aşur, s. 15.

⁵⁷⁹ Zühəyli, Təcdidul-Fikril-İslami, s. 165, Cümə, Müstələhul-Üsul, s. 64.

⁵⁸⁰ Məsələn, Mahmud Tahanın edamı və Fəzlur Rəhmanın “zidd” fikirlərinə görə sürgün edilməsi. Daha çox misal üçün: Piscatori, Islamic Countries: Politics and Government, p. 53-54.

⁵⁸¹ Sanu, Əl-Qiraətul-Mə`rifiiyyə fil-Fikril-Üsuli, s. 180.

Məsələn, Məhəmməd Əbduh fitva və hədislərin səhihlik dərəcəsini araşdırmışdır. O, fitvalar və hədislərin əqli baxımdan araşdırılmasını məsləhət görmüşdür.⁵⁸² Əbduhun əqlilik prinsipi onu çox sayda ahad hədisin səhihliyi barədə ciddi suallar soruşmağa sövq etmişdir: “Haqlarında heç bir şey bilmədiyim ravi zəncirinin dəyəri nədir? Mən bu ravilərin nə davranışlarını bilirəm, nə də anlama və əzbərləmə qabiliyyətlərinin dərəcəsini. Bizim üçün bu ravilər şeyxlərin əzbərləyib təkrar etdikləri adlardan ibarətdir və özümüz araşdırmadan onları təqlid edirik.”⁵⁸³

Məhəmməd Əbduh hədislərin məzmununu dəyərləndirmək və gündəlik həyata dair hökmləri anlamaq üçün Qurana müraciət etmişdir. Bundan başqa, alimlərin Qurandan əxlaq təlimi, mənəviyyat və elm kimi məsələlərə diqqət etmələrinin zəruriliyini qeyd etmişdir.⁵⁸⁴ Əbduh İslam hüququnu həqiqi hüquq adlandırmışdır.⁵⁸⁵

Əbduh öz əqli prinsiplərini müfti və qazi olaraq tətbiq edərkən qəbul olunmuş icmaya açıq-aşkar zidd olan fitvalar vermişdir. Məsələn, çoxevliliyi məhdudlaşdıran, müsəlman qadınlara boşama səlahiyyəti verən, heykəli caiz görən və hər bir müsəlman alimin ən azı bir Avropa dilini öyrənməsinin vacib olduğunu bildirən fitvalar nəşr etmişdir.⁵⁸⁶

• Ayətullah Sədr isə icma və ziddiyyətlərin həll olunması (həllut-təaruz) kimi əsas terminlərdə bəzi dəyişikliklərə ehtiyac olduğunu bildirmişdir. Əhli-beytin icması ilə yanaşı, müəyyən bir hökm üzərində çox sayda fəqihin və müftinin uzlaşmasına əsaslanan icmanı da qəbul etmişdir.⁵⁸⁷ Sədr də ehtimallar nəzəriyyəsiindən istifadə edərək

⁵⁸² Əbduh, Ə'malul-Kamilə, c. 1, s. 187, c. 3, s. 215.

⁵⁸³ Həmin yer, c. 3, s. 301.

⁵⁸⁴ Həmin yer, c. 3, s. 301.

⁵⁸⁵ Həmin yer, c. 4, s. 9.

⁵⁸⁶ Həmin yer, c. 2, s. 199, 329, 663-69.

⁵⁸⁷ Sədr, əd-Durus fi İlmil-Üsul, s. 243.

bu fəqihlərin sayındakı artışı ehtimalın qətiliyə çevrilməsi mənasına gəldiyini isbat etməyə çalışmışdır.⁵⁸⁸ O, iki dəlil arasındakı ziddiyyətin həll olunması üçün metod təklif etmişdir: Bir dəlilin birbaşa dəlaləti ilə şarinin məqsədi arasında uyğunluq tapılmalıdır.⁵⁸⁹

Modernistlər icmanın nəzərdən keçirilməməsində,⁵⁹⁰ Quran ayələrinin nəsx edilməsi kimi digər əsaslarda (üsul)⁵⁹¹ və hədislərin səhihliyinə, Quran prinsiplərinə nə qədər uyğun gəldiklərinə baxaraq qərar verilməsində⁵⁹² Əbdüh və Sədrin fikirlərini izləmişlər. İbn Aşur hüquqa dair hədislərlə Məhəmməd peyğəmbərin fərdi seçimləri ilə bağlı olan hədisləri bir-birindən ayırmışdır. Bir çox alim bu fikri inkişaf etdirmişdir.⁵⁹³ İbn Aşur hüququn məqsədlərinin nəzərdən qaçırılmasını və onların əsaslara daxil edilməməsini (qiyas bəhsində və məsləhəti-mürsələ başlığı altında qismən araşdırılmasını) tənqid etmişdir.⁵⁹⁴

⁵⁸⁸ Həmin yer, s. 244.

⁵⁸⁹ Həmin yer, s. 246.

⁵⁹⁰ Əbdülmünim Nimr, *Əl-İctihad*, Qahirə, 1986, s. 60, Masudul Alam Choudhry, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory", *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990), Şəmsəddin, *Əl-İctihad vət-Təqlid fil-Fikril-İslami*, s. 159, Sultan, *Əl-Hücciyə*, s. 86-198.

⁵⁹¹ Camal Bənnə, *Təcidul-Fiqhil-İslami*, Hivarat li Qərnil-Cədid, c. 2, s. 251, Məhəmməd Qəzzali, *ən-Nəzərat fil-Qur'an*, s. 194, Məhəmməd Nəda, *ən-Nəsx fil-Qur'an*, s. 9.

⁵⁹² Luay Səfi, *İ'malul-Əql*, s. 130, Qəzzali, *əs-Sünnətun-Nəbəviyyə*, s. 36, Əlvani, *Əl-Mədxəl*, s. 36, Nimr, *Əl-İctihad*, s. 147, Turabi, *Əl-Qəzaya*, s. 157, Qəzzali, *Nəzərat*, s. 19, 125, 161.

⁵⁹³ Əli Xəfif, "*əs-Sünnətut-Təşriyyə*", Həsən Turabi, *Qəzayətut-Təcid: Nəhvə Minhacul-Üsul*, s. 168, Züheyli, *Təcidul-Fiqhil-İslami*, c. 2, s. 255, Tahir ibn Aşur, *ət-Təhrir vət-Tənvir*, Məhəmməd Əmmarə, *Sünnətut-Təşriyyə və Qeyrit-Təşriyyə*, Səfi, *İ'malul-Əql*, s. 153, Şəmsəddin, *Əl-İctihad vət-Təcid fil-Fiqhil-İslami*, s. 137.

⁵⁹⁴ Tahir ibn Aşur, *Əleysəs-Sübhu bi Qərib?*, s. 237.

Modernistlər mühüm üsul terminlərini yenidən şərh etməyi⁵⁹⁵ və zaman və məkanın müasir ictimaiyyətdəki əhəmiyyətini nəzərə almağı⁵⁹⁶ bildirmişlər. Məsələn, nəyin yaxşı olduğu məsələsini fərdlərlə məhdudlaşdırmaq əvəzinə bütünlükdə cəmiyyət üçün düşünmək təklif edilmişdir.⁵⁹⁷ Bəzi modernistlər məsləhətin praktikadakı dəlalatları və o zamankı mövcud səbəbləri ilə əlaqəsi mövzusunda da müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər.⁵⁹⁸ Qiyas mövzusu yenidən izah edilmişdir.⁵⁹⁹ Bəzi üsul revizionçuları bu yeni qiyas metoduna geniş qiyas (qiyası-vasi) adını vermişlər.⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ Xəlif, "əs-Sünnətut-Təşriyyə", s.70, Əbdülməcid Nəccar, Xilafətül-İnsan beynəl-Vəhy vəl-Əql, (Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993), s.103, Nimr, Əl-İctihad, s.147, 367, Turabi, Qəzayatut-Təcdid, s.158, Hasan Bin Saleh, "The Philosophy Final Biddles.QXP: Raysuni Final. QXP 12/12/07 12:15 Page 289 notes Application of Al-Qawaid al-Fiqhiyyah of Majallah al-Ahkam al-Adliyyah: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (Ph.D. diss., University of Lampeter, 2003), M. El-Awa, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (Ph.D. diss., London, School of Oriental and African Studies, 1972), M. Əva, fin-Nizamis-Siyasi lid-Dövlətül-İslamiyyə, s. 57.

⁵⁹⁶ Tabatabaei Lotfi, "İctihad in Twelver Shi'ism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society" (Ph.D. diss, University of Leeds, 1999).

⁵⁹⁷ Əlvani, Əl-Mədxəl, s. 36, Qəzali, əs-Sünnətun-Nəbəviyyə beynə Əhlil-Fiqh və Əhlil-Hədis, s. 36, Turabi, Qəzayatut-Təcdid, s. 159, Ətiyyə, Nəhvə Təfilil-Məqasidiş-Şəriə, s. 33, M. A. Baderin, "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law" (Ph.D. diss, University of Nottingham, 2001), Səfi, İmalul-Əql, s.154, Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law(Athens: University of Georgia Press, 1998).

⁵⁹⁸ Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilite Abu al-Husayn al-Basri and ibn Hazm al-Zahiri", UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no. 2 (spring/summer) (2003), Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni 'Usul al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁵⁹⁹ Nimr, Əl-İctihad, s. 346, Turabi, Qəzayatut-Təcdid, s. 166, Ətiyyə, Nəhvə Təfilil-Məqasidiş-Şəriə, s. 35, Musa, "Giriş", s. 186, Səfi, İmalul-Əql, s. 195.

⁶⁰⁰ Həsən, Nəzəriyyatul-Məsləhət fil-Fiqhil-İslami, s. 14. Turabi, Qəzayatut-

Elm əsaslı yozum

Quran və sünnəyə yeni elmi yozum gətirən bu təfsir məktəbində ağılın elm baxımından tərifi verilir, ayələr və hədislər son elmi kəşflərə uyğun şəkildə təvil edilir.⁶⁰¹ Elm əsaslı yozumda həm müdafiəçi, həm də reformist yanaşma əsasdır. Qurana yeni şərh və yozumlar verərkən reformistdir. Nəssləri müəyyən elmi nəzəriyyələrə uyğunlaşmağa məcbur etdiyi zaman isə müdafiəçidir.

Modernist İslam hüququ həm klassik, həm də ənənəvi yanaşmaların bir çox çatışmazlıqlarının öhdəsindən gəlir və gündəlik suallara daha real cavablar verir. Qərb dünyasında modernizm postmodernist mülahizələrlə inkar edilir. İslami modernizm də İslam hüququna postmodernist yanaşmalar tərəfindən tənqid olunur.

5.5 Postmodernist yanaşmalar

Postmodernizm bir çox sənət, mədəniyyət və intellekt ənənəsini dekonstruksiya edən intellektual, siyasi və mədəni prosesdir. Eklektizm və montajdan yeni şübhəçilik və rasionalizm əleyhdarlığına qədər çox sayda zidd tərifi vardır.⁶⁰² Postmodernistlər modernizmin determinist və inkarçı yanaşmalar səbəbilə uğursuz olmasında həmfikir-dirlər.⁶⁰³ Bəzi müsəlman elm adamları müxtəlif postmo-

Təccid, s. 166, Həsən Məhəmməd Cabir, Əl-Məqasidul-Külliyə vəl-İctihadul-Muasir – ət-Təsisul-Mənhəci li Aliyətil-İstinbat, 1-ci fəsil.

⁶⁰¹ Zaghoul al-Najjar, *Wonderful Scientific Signs in the Qur'an*(London: Al-Firdaws, 2005).

⁶⁰² V. Taylor and C. Winqvist, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001), p.xiii.

⁶⁰³ Jim Powell, *Postmodernism for Beginners*. (New York: Writers and Readers Publishing, 1998), p.10.

dern yanaşmaları mənimsəmiş və onları İslam hüququna tətbiq etmişlər.

Bütün postmodern yanaşmaların müştərək metodu dekonstruksiyadır. Dekonstruksiya Heydiggerin Qərb metafizika ənənəsinin “sökülməsi” tezisində əsaslanır. 1960-cı illərdə Jak Derrida tərəfindən irəli sürülmüşdür.⁶⁰⁴ Vahid bir konsepsiya və ideologiyayı dəstəkləməyən və inkarı inkar kontekstində formalaşan postmodernizmdə dekonstruksiya ən vacib xüsusiyyətlərdən biridir. Derridanın dekonstruksiyası mərkəzsizləşdirmə taktikasıdır.⁶⁰⁵ Yəni despot və özbaşına iyerarxiyaların parçalanmasıdır. Derrida loqos (Tanrı kəlamı) və mərkəz sözlərindən törədilən “sözmərkəzliliyin” parçalanması fikrini irəli sürmüşdür.⁶⁰⁶ Dekonstruksiya semiotik parçalanmaları da ehtiva edir. Jak Derrida sözmərkəzliliyi belə ifadə etmişdir: “Mənim sözmərkəzlilik deyəcəyim şeyə diqqəti cəlb etsək, fonetik yazının (məsələn, əlifbanın) metafizikası özünü dünyaya qəbul etdirmə, bir və eyni sistemin nəzarət prosesində ən orijinal və güclü etnosentrizmdən başqa bir şey deyildir. Yazının fonetikleşdirilməsi öz tarixini gizlədir. Həqiqətin mənbəyini loqosa aid edən (yeganə) metafizikanın tarixidir. Deməli, həqiqətin həqiqətinin tarixi həmişə yazının dəyərsizləşdirilməsi, “tam” söz xaricində gizlədilməsi və basdırılması ilə yaranmışdır.⁶⁰⁷

Yuxarıdakı tərifi daha az qarışıq ifadə ilə izah etsək, Derrida inanırdı ki, “dialektik və sözmərkəzli” ifadələr (yaxşı, kişi, ağ və ya Avropa kimi) üstün və zorakı olmalı deyil. Bu sözlərin əksi olan ifadələr (pis, qadın, qara və ya Afrika kimi) isə təcrid edilmişdir. Derrida hansısa

⁶⁰⁴ Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, p.85, Christopher Norris, Derrida (London: 1987).

⁶⁰⁵ Powell, *Postmodernism*, p.104.

⁶⁰⁶ Powell, *Postmodernism*, p.232.

⁶⁰⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), p.3.

sözə mərkəzi məna yükləməyi dekonstruksiya etmişdir.⁶⁰⁸ Yeni hakimiyyət iyerarxiyası sabitliyini itirir, hətta insanlar “zidlərin sərbəst oyununa” təslim olurlar.⁶⁰⁹ Derridanın məqsədi hər hansı bir sözün və ya yazının müqəddəs mətnə çevrilməsinin qarşısını almaqdır, çünki “bir mərkəz və ya mənbə olmadıqda hər şey fikrə çevrilir”.⁶¹⁰ Bu nəzəriyyə dəlalətin mənasına təsir etmişdir. Çünki mənanın mənası (ümumi mənada mənanın, göstərmə mənasında deyil) sonsuz dəlalətdir, göstərinin göstərilənə sonsuz eyhamı vardır.⁶¹¹ Göstərinin göstəriləndən ayrılması ilə yozumun özü də dekonstruksiya məruz qalır.⁶¹² Beləliklə, sökməyə, parçalamağa, dekonstruksiya, mərkəzsizləşdirməyə, fərqliliyə, keçiciliyə, ayırmağa, görünməzləşməyə, tərifsləşdirməyə, mistiksizləşdirməyə, bütünsüzləşdirməyə, qanunsuzlaşdırmağa əsaslanan yeni bir sökmə və pozma mədəniyyəti yaradılır.⁶¹³

İslam hüququna istiqamətlənən bütün postmodern yanaşmalarda dekonstruksiya müraciət edilir.⁶¹⁴ Bu yanaşmaları poststrukturalizm, tarixilik, tənqidi hüquq tədqiqatları, postkolonializm, neorasionalizm, antirasionalizm və sekulyarizm kimi təsnif etmək mümkündür.

Poststrukturalistlər sözün semantik mərkəzi dedikdə məhz Qurani nəzərdə tuturlar. Tarixilik düşüncəsini mənimşəyənlərin sözmərkəzli termini Məhəmməd peyğəm-

⁶⁰⁸ Powell, Postmodernism, p.101-103.

⁶⁰⁹ Powell, Postmodernism, p.105.

⁶¹⁰ Derrida, according to: John Ellis, Against Deconstruction (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), p.51.

⁶¹¹ Həmin yer.

⁶¹² Həmin yer, s. 97.

⁶¹³ Steven Best and Douglas Kellner, Postmodern Theory: Critical Interrogations, ed. Paul Walton (London: Macmillan Press Ltd, 1991), p.256.

⁶¹⁴ Bəzi tədqiqatçılar yanaşmalarını postmodern olaraq adlandırdılar. Nəsr Hamid Əbu Zeyd, Ziyauddin Sərdar, İbrahim Musa, və Heydə Muğisi kimi. Digər tədqiqatçıları da yanaşmalarına görə həmin qrupa daxil etdim.

bəri ifadə edir. Antirasionalistlərin sözmərkəzli termini isə modernist ağıl və məntiqdir. Tənqidi hüquq tədqiqatçılarının bu terminə verdikləri mənə müsəlman cəmiyyətlərdə qadınlar və qeyri-müsəlman azlıqlara qarşı göstərilən ənənəvi ayrıseçkilikdir. Postkolonialistlərin sözmərkəzli termini isə oriyentalizm vasitəsilə Qərb hökmranlığıdır.

Poststrukturalizm

Poststrukturalizm mətnlərin semiotika baxımından təhlil edildiyi, mətnin sözün əsası olaraq görüldüyü⁶¹⁵ və bəşər elminin mətnə bağlı olduğunu irəli sürən postmodern və analitik bir metoddur.⁶¹⁶ İslami tədqiqatlar aparan müxtəlif elm adamları Quran mətninə poststrukturalist bir dekonstruksiya və ya mərkəzsizləşdirmə yanaşmasını tətbiq etmişlər.⁶¹⁷ Mətndəki vəhy məfhumu Məhəmməd peyğəmbərin Quranı ilahi mesaj şəklində dərk etməsi və öz dilində nəql etməsi kimi təvil edilmişdir.⁶¹⁸ Bu dekonstruksiya layihəsinin məqsədi insanları mətnin (ilahi) gücündən qurtarmaqdır və bu məqsəd Məhəmməd Ərkon, Əbu Zeyd, Həsən Hənəfi, Tahir Həddad və İbrahim Mursanın əsərlərində öz əksini tapmışdır.⁶¹⁹

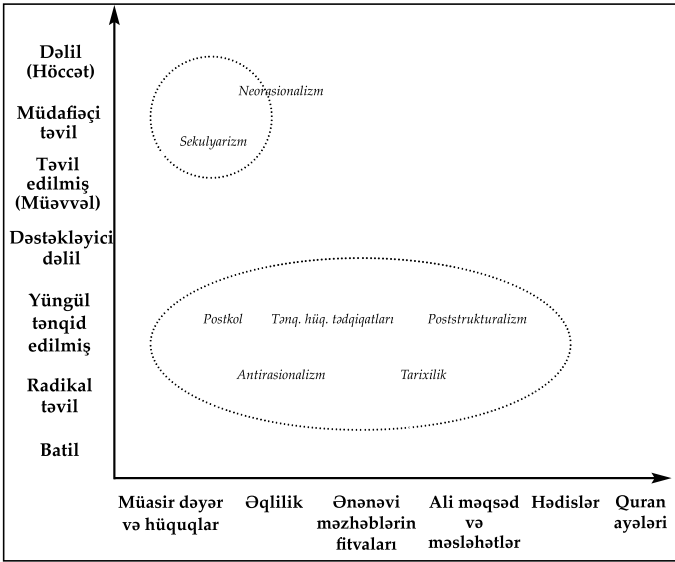
⁶¹⁵ Taylor, ed. Encyclopedia of Postmodernism, p.85.

⁶¹⁶ Powell, Postmodernism for Beginners, p.93.

⁶¹⁷ Nəsr Hamid Əbu Zeyd, Məfhumun-Nəss: əd-Dirasətu fi Ulumil-Qur`an, s. 31.

⁶¹⁸ Nəsr Hamid Əbu Zeyd, Məfhumun-Nəss: əd-Dirasətu fi Ulumil-Qur`an, s. 46.

⁶¹⁹ Məsələn Nəsr Hamid Əbu Zeyd, Əl-İmam Şafii vət-Təsisul-İdiluciyyəəl-



Postmodernizm -----

Şəkil 5.8. Postmodern təmayüllər

Semiotika nəzəriyyəsinə görə, dil reallığı birbaşa ifadə etmir.⁶²⁰ Nitşedən Derridaya qədər filofoslar belə düşünməkdədir.⁶²¹ Həsən Hənəfi “ət-Turas vət-Təcdid” adlı kitabında alimlərin Allah, onun zati, sifətləri və feilləri haqqında ən şişirdilmiş formada və sanki mükəmməl bir insan haqqında danışdıqlarını qeyd edir.⁶²² O, Allah, cən-nət, cəhənnəm və axirət kimi mütləq və essensialist ifa-

Vəsətiyyə, s. 15, Arkoun, “Rethinking Islam Today”, p.211, El-Tobgui, “Epistemology of Qiyas”, Həsən Hənəfi, ət-Turas vət-Təcdid, s. 45, Moosa, “Debts and Burdens”, p.123.

⁶²⁰ Geniş yayılmış bir dekonstruksiya mövzusu. Ellis, Against Deconstruction, pp. 8–13. Bu nəzəriyyə Əbu Zeyd tərəfindən dəstəklənir. Nasr Hamed Abu Zaid, “Divine Attributes in the Qur’an”, Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. John Cooper, Ronald L. Nettle and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998), p.194.

⁶²¹ Məsələn, Derrida, Of Grammatology, p.3.

⁶²² Hənəfi, ət-Turas vət-Təcdid, s. 108.

dələrin mürəkkəb olmayan hüriyyət, demokratiya, təbiət və ağıl kimi terminlərlə dəyişdirilməsini təklif edir.⁶²³

Dekonstruksiya repressiv sosial quruluş və qanunların demokratikləşdirilməsi üçün yaxşı bir fikir və ya proses ola bilər. Ancaq İslam hüququnun yenilənməsi ilə bağlı bir nəzəriyyə təklif etmək üçün müsəlmanların etiqadlarını əsas almaq lazımdır. Əks təqdirdə təklif olunan nəzəriyyə islami dəyər daşımaz.

Bu baxımdan Tələl Əsədin diskursiv ənənələr tezisini müsəlmanların fikirlərini öz kontekslərinə yerləşdirmələri üçün faydalı görürəm. Mişel Fukoya əsaslanan Əsəd diskursiv ənənəni fikir olaraq təyin edir.⁶²⁴ Tələl Əsəd İslamın Quran və hədis mətnlərini əhatə edən və onlarla əlaqəli olan diskursiv bir ənənə olduğunu iddia edir.⁶²⁵

Bütün müsəlmanlar Allah, həzrət Məhəmməd və Qurana inanırlar. İslam dini bu üç əsas üzərində qurulmuşdur. Allah və ilahi mesaj məfhumlarını dekonstruksiya məruz qoymaqla əldə olunan poststrukturalist yanaşmalar bu kimi hüquqi təkliflər üçün heç bir etibarlılıq formalaşdırmır və epistemoloji boşluq yaradırlar. Tarixi faktor baxımından Quranın şifrəli bir mesaj olduğunu və peyğəmbərin onu öz bəşəri dilində açıqladığını demək məcburiyyətində deyilik.

Vasitələrin və məqsədlərin tarixiliyi

Tarixi postmodern bir yanaşma mətnlər, mədəniyyətlər və hadisələrə dair alternativ fikirlər yaradır.⁶²⁶ Bəzi de-

⁶²³ Hənəfi, *ət-Turas vət-Təccid*, s. 103.

⁶²⁴ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986), p.14.

⁶²⁵ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*.

⁶²⁶ Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism*, p.178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J. E. Anderson

konstruktivistlər tarixilik məfhumunu Qurana tətbiq etmişlər. Dekonstruktivistlərə görə, Quran onu meydana gətirən cəmiyyətin “mədəni məhsulu”dur. Hətta Quranın tarixi bir sənəd olduğunu və yalnız Məhəmməd peyğəmbər dövründə mövcud olan müəyyən bir cəmiyyəti öyrənmək üçün faydalı ola biləcəyini iddia etmişlər.⁶²⁷ Xayde Moqissiyə görə, şəriət insanların bərabərliyi prinsipinə uyğun deyil.⁶²⁸ İbn Vərraq islami insan hüquqları anlayışının azadlıq prinsipi ilə uzlaşmadığını bildirir.⁶²⁹ Musaya görə isə şəriət müasir həyatda əxlaqi təsəvvür üçün dəlil ola bilmir.⁶³⁰ Bu yanaşma Qərbin tarixilik anlayışına bənzəyir.⁶³¹ Postmodernistlər mətn əsaslı fundamentalizmə meyil etdikləri üçün modernist elm adamlarını da tənqid etmişlər.⁶³² Bu tənqidlərin məşhur nümunələri modernistlərin İslam hüququnda qadının yerini dəstəkləyəcək şəkildə təvil etməsidir.⁶³³ Moqissiyə görə, Quranın qadınların hüquqları və məsuliyyətləri haqda hökmləri gender bərabərliyi ilə uyğunlaşdırıla bilməz.⁶³⁴ Arkoun bu yozumları dini fikir kontekstində sekulyar bir hərəkət adlandırır.⁶³⁵

İslami mətnlərin tarixiləşdirilməsi və “qeyri-əxlaqi” hərəkət kimi elan edilməsi Quranın ilahi mənbəyinə və həzrət Məhəmmədin tətbiq etdiyi dəyərlər sisteminin ka-

(London: 1972).

⁶²⁷ Əbu Zeyd, Əl-İmam əş-Şafei, p.209, Moosa, “Debts and Burdens”, p.114.

⁶²⁸ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p.141.

⁶²⁹ Ibn Warraq, “Apostasy and Human Rights”, *Free Inquiry*, Feb/March 2006 no date, p.53.

⁶³⁰ Moosa, “Introduction”, p.42.

⁶³¹ Christopher Berry Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishing, 1999), p.371.

⁶³² Moosa, “Introduction”, p.42.

⁶³³ Moosa, “Introduction”, p.37.

⁶³⁴ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p.140.

⁶³⁵ Arkoun, “Rethinking Islam Today,” p.221.

malına tamamilə ziddir. Quranın müxtəlif qissələrində göstərilən əxlaqi hədəflər ictimadlarımıza rəhbərlik etməlidir. Bu ictimadların meyvəsi olan hüququn İslamın əsas əxlaqi dəyərləri və məqsədləri ilə əsla zidləşməməsi lazımdır.

İslam hüququ sistemində əxlaqi dəyərlərin üstünlüyündən bəhs edən İbn Qayyim məşhur sözlərini xatırlamaq faydalı ola bilər: “Şəriət insanların dünya və axirət səadətinin təmininə və hikmətə əsaslanır. Şəriət tamamilə ədalət, mərhəmət, hikmət və xeyirdir. Buna görə də ədalətin yerinə zülmü, mərhəmətin yerinə qəddarlığı, ümumi xeyrin yerinə fəsadı və ya hikmətin yerinə əbəsi qoyan bir hökm şəriətə aid deyildir”.⁶³⁶ Qurana əsaslanan bu fikir modernist və postmodernist metodlar arasındakı sərhəddə, yaxud da bu metodların kəsişdiyi nöqtədə yerləşən bir şərh formasıdır. Müasir dövrdə bəzi elm adamları bu fikri mənimsəmişlər. Məsələn, Ayətullah Şəmsəddin müasir dövrdəki fəqihlərə nəsslərə dinamik bir yanaşma göstərmələrini, hər bir nəssə mütləq və ümumbəşəri bir hökm kimi baxmalarını, zehinlərini müəyyən şərtlər üçün nisbi hökmlərin ehtimalına açmalarını və rəvayətləri kontekstlərini nəzərdən qaçırmaqla zaman, məkan, vəziyyət və bəşəri cəhətlərini mütləqləşdirərək mühakimə etməmələrini tövsiyə etmişdir.⁶³⁷ Bununla bərabər, qadınlar, maliyyə məsələləri və cihad haqqındakı fitvalar üçün bu yanaşmaya olan ehtiyacı vurğulamışdır.⁶³⁸ Başqa bir misal Fəthi Osmanın Bəqərə surəsinin 282-ci ayəsində qadının şahidliyinin kişininkindən aşağı tutulmasının səbəbini şərh etməsidir. Yəni Fəthi Osman həmin ayəni bu praktiki mülahizələrin bir funksiyası kimi təvil etmişdir.⁶³⁹

⁶³⁶ Şəmsəddin İbn Qayyim, *İlamul-Müvəqqiin*, c. 1, s. 333.

⁶³⁷ Şəmsəddin, *əl-İctihad vət-Təqlid fil-Fiqhil-İslami*, s. 128.

⁶³⁸ Şəmsəddin, *əl-İctihad vət-Təqlid fil-Fiqhil-İslami*, s. 129.

⁶³⁹ Fathi, *Rethinking Islam*, p.45.

Həsən Turabi qadınlar və onların gündəlik həyatdakı işləri ilə bağlı çox sayda fitvada eyni fikri mənimsəmişdir.⁶⁴⁰ Rocer Qarodi nəssləri qadınlarla bağlı olanlar və səmavi mesajdakı əzəli dəyəri təmsil edənlər şəklində iki hissəyə ayırmışdır.⁶⁴¹

Əbdülkərim Süruş da nəssləri iki hissəyə ayırmağı təklif etmişdir: zati olanlar və arizi olanlar. Arizi olanlar əsl mesajın verildiyi mədəni, ictimai, və tarixi mühitin funksiyalarıdır.⁶⁴² Məhəmməd Şəhrurun görüşünə görə, bəzi hədislər İslam hüququna deyil, ictimai şərtlərə bağlı olan mülki hüquqa aiddir. Peyğəmbər cəmiyyətin təşkilatlanması işini mübah bir sahədə gerçəkləşdirərək VII əsrin ərəb cəmiyyətini və ərəb dövlətini qurmuşdur. Buna görə də yüz faiz gerçək və yüz faiz səhih olsa da, əsla əzəli ola bilməz.⁶⁴³

Buna bənzər bir ifadəni Məhəmməd Qəzzalinin vasitələr və məqsədlər təsnifatında görmək mümkündür. Qəzzali vasitələrin vaxtının sona çatmasına icazə vermişdir. Lakin məqsədlərin vaxtının bitməsinə icazə verməmişdir. Bu isə tarixiləşdirməyə qarşı təhlükəsiz məsafədə duran yuxarıdakı yozum metodunun başqa bir ifadəsidir. Məhəmməd Qəzzali dəyişə bilən vasitələrə nümunə olaraq döyüş qənimətləri sistemini göstərmişdir.⁶⁴⁴ Müasir dövrdə Yusif Əl-Qərdavi və Feysəl Mövləvi vasitələrin və məqsədlərin ayrılmasının əhəmiyyətinə diqqət çəkmişdir. Bu iki alim Avropa Fitva və Tədqiqat Heyətinin müzakirələri əsnasında eyni məfhumu ayın sona çatmasından daha çox

⁶⁴⁰ Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd ed. (London: Muslim Information Centre, 2000), p.29. Həmçinin şifahi diskussiya, Khartoum, Sudan, Avqust 2006.

⁶⁴¹ Roger Garaudy, *əl-İslam vəl-Qərnul-Vahid vəl-İşrun: Şurutu Nəhdətil-Muslimin*, s. 70, 119.

⁶⁴² Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," p.250.

⁶⁴³ Şəhrur, *Nəhvəl-Üsulil-Cədidə*, s. 125.

⁶⁴⁴ Qəzzali, *əs-Sünnətun-Nəbəviyyə*, s. 161.

onun başlanğıcını bilməyin vasitəsi kimi Ramazan hilalının görülməsinə tətbiq etmişlər. Beləliklə, ayın başlanğıcını müəyyənləşdirmək üçün müasir vasitənin hesablaşma olduğu nəticəsini əldə etmişlər.⁶⁴⁵ Yusif Əl-Qərdavi iffət məqsədini həyata keçirmək üçün bir vasitədən ibarət olaraq gördüyü müsəlman qadının geyiminə (cilbab) də həmin şeyi tətbiq etmişdir.⁶⁴⁶ Mənim fikrimcə, vasitələrlə məqsədlərin bir-birindən ayrılması İslam hüququnda yeni və radikal ictimaiyyətlərə yol açar. Məsələn, Taha Cabir Əlvani "Issues in Contemporary Islamic Thought"⁶⁴⁷ adlı əsərində yenilənmə layihəsi təklif etmiş və vasitələrlə məqsədlərin ayrılması metodunu şərh etmişdir. Aşağıdakı ifadələr gender bərabərliyi məsələsində Əlvaninin bu metodu necə tətbiq etdiyini göstərir: "Quran insanları mütləq cinsiyyət bərabərliyinin olduğu iman prinsipinə ucaltmışdır. Bu iman İslamın bütpərəstliyi rədd etməsindən daha aşağı bir inqilab deyildir. İlk dövr müsəlman cəmiyyətində İslamdan əvvəlki adətləri və davranışları mərhələli şəkildə dəyişdirmək və cəmiyyətin buna hazırlanmasına imkan vermək lazım idi. Quran qadın düşüncəsinə əhəmiyyət vermişdir. Hədəf ənənəvi qadın anlayışına son qoymaqdır. Quran müfəssirləri xəta və xatırlatmağı şərh edərkən məsələyə qadınlar üçün şahidliyin iki qismə ayrılmasının qadının kişi ilə eyni mirası almaması ilə əlaqəli fərziyyə əsasında yanaşmışlar. Bu fikir həm klassik, həm də müasir müfəssirlər tərəfindən qəbul edilir. Belə ki, təqəddimlə hərəkət edən müsəlman nəsillər bu səhv fikir və anlayışı davam etdirmişlər. Şübhəsiz, belə bir anlayışı cinsiyyətlə əlaqələndirən yanaşma hüquq sahəsinin kənarına çıxmışdır".⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Şifahi müzakirə. Fitva və Tədqiqat Heyəti, 18-ci iclas, Sarayevə, may 2007.

⁶⁴⁶ Məhəmməd Səli Eva, Əl-Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 117-121.

⁶⁴⁷ "İslam düşüncəsinin müasir məsələləri"

⁶⁴⁸ Taha Jabir al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought (London

Yuxarıdakı yanaşma mətnləri tarixi şərtlərlə əlaqələndirmə baxımından postmodern bir yanaşmadır. Ancaq hökm əldə etmək üçün mətnlərə ilahi mənbə kimi yanaşma isə radikal, amma modernist bir təvildir.

Neorasionalizm

Neorasionalizm İslam hüququna tarixi kontekstdə yanaşan rasionalist bir məzhəb olan mötəziləyə əsaslanır.⁶⁴⁹ Mötəzilə müstəqil bir mənbə və hüququn ən əsas dəlili kimi ağıla əhəmiyyət vermişdir.⁶⁵⁰ Lakin rasionalizmlə mötəzilə məzhəbi arasında müəyyən fərqlər vardır. Mötəzilənin rasionalizmdən əsas fərqi digər klassik məzhəblərə bənzər şəkildə Quran, hədis və ikinci dərəcəli mənbələri hüquqa tətbiq etməsidir.⁶⁵¹

Bildiyimiz kimi, yaxşı və pis bir-birindən ağıl vasitəsilə fərqləndirilə bilər. Mötəzilə Quranın hakimiyyətini ağıla əsaslanaraq hüququn mənbəyi kimi qəbul etmişdir. Quran, sünnə və icmanın hökm mənbəyi olması yalnız bu şəkildə sübut oluna bilər.⁶⁵² Xülasə, neorasionalistlər ağıla nəssləri nəsx etmə səlahiyyəti vermişlər.⁶⁵³ Derrida və Musaya görə, ağıl modernizmin mərkəzində dayanan və dekonstruksiya edilməsi lazım olan məfhumlardan biridir.⁶⁵⁴

Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), pp.164–166.

⁶⁴⁹ Məsələn, Əbu Zeyd, İmam Şafei, s. 15, Mohamed Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, p. 211, Hənəfi, ət-Turas vət-Təcdid, s. 45, Moosa, “Debts and Burdens,” p.123.

⁶⁵⁰ Əbdülcabbar, Əl-Müğni, c. 4, s. 174, Əbdülcabbar, Fəzlul-İtızal, s. 139.

⁶⁵¹ Sərhan, İstraticiyətut-Təvilud-Dimuqratiyyəti indəl-Mötəzilə, s. 30.

⁶⁵² Əbdülcabbar, Əl-Müğni, c. 4, s. 174.

⁶⁵³ Əbu Zeyd, İmam Şafei, s. 15, Hənəfi, ət-Turas vət-Təcdid, s. 45.

⁶⁵⁴ Powell, Postmodernism, p.101. Eyni fikri Musa “Poetics”də müdafiə edir.

Tənqidi hüquq tədqiqatları

Tənqidi hüquq tədqiqatları ABŞ-da yaranan pragmatik siyasət reformunu dəstəkləyərək qəbul olunmuş hüquqi məktəblərin dekonstruksiyasını hədəfləyən bir cərəyandır.⁶⁵⁵ Onun dekonstruksiyası hüququ yaradan güc mövqelərinə istiqamətlənmişdir.⁶⁵⁶ Filosoflar, siyasi aktivistlər, feminizm və irqçilik əleyhdarı nəzəriyyəçilər bu cərəyana qoşulmuşlar. İslami tədqiqatlar aparən müxtəlif elm adamları hər cür iqtidarı təhlil və dekonstruksiya etmək üçün tənqidi hüquq tədqiqatları metodundan istifadə etmiş və İslam hüququ sisteminə təsir göstərmişlər. Məsələn, müsəlman feministlər ənənəvi kişi elitizminin həm islami ənənəvi hüquq sisteminin formalaşması, həm də qadın-kişi əlaqələrinə dair hədis rəvayətlərinin toplanmasına təsirini müzakirə obyektinə çevirmişlər.⁶⁵⁷ Lakin müsəlman postmodern feministlər məsələyə digər postmodern feministlərdən fərqli şəkildə yanaşmışlar. Digər postmodern feministlər ikili gender sistemini, yəni məhz qadın və kişi fərqi dekonstruksiya etmişlər.⁶⁵⁸ Müsəlman feministlər isə müsəlman kişi və qadınlar arasındakı tarixi güc mübarizəsinə yönəlmişlər.

Həm modernist, həm də postmodernist islami feminizm ənənəvi hüquq sisteminə tənqidi münasibət bildirmişdir.⁶⁵⁹ Lakin postmodern müsəlman feminizm Quran

⁶⁵⁵ Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, p.67.

⁶⁵⁶ Həmin yer.

⁶⁵⁷ Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, p.53, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p.53.

⁶⁵⁸ Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, p.148-149.

⁶⁵⁹ Şəhrur, *Nəhvə Üsulil-Cədidə*, s.359, Keven A. Reinhart, "When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments," in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Brinkley Messick, Mohammad Khalid Masud, and David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University

və peyğəmbəri də öz tənqid dairəsinə daxil etmişdir.⁶⁶⁰ Məsələn, Mernissi qadınları məhdudlaşdıran fitvaları, evliliyi, uşağın ataya bağlı olan soy sistemini, baş örtüsünü, boşanma ilə bağlı hökmləri, gözləmə müddətini (iddət) və hətta əxlaqsızlığın qadağan olunmasını tənqid etmişdir.⁶⁶¹ O, irqi və cinsi yaradılışla bağlı ayə və hədisləri də şərh etmişdir.⁶⁶² Lut qövminin günahının Qurandakı təsviri isə qonaqlarına qarşı həddi aşma kimi təhrif edilmişdir.⁶⁶³

Bəzi elm adamları tənqidi hüquq tədqiqatları tezisini hüquqi və üsuli hökmlərlə əlaqəli olaraq Qüreyş və Bəni Ümeyyə kimi güclü ərəb qəbilələrinin siyasi saiqələrini araşdırmada istifadə etmişlər. Məsələn, Əbu Zeyd İmam Şafeinin İslam hüququnun üsulları ilə əlaqəli tarixi əsərlərini Qüreyşin ənənələrini və mədəniyyətini vəhyə çevirmə arzusu ilə əlaqələndirmişdir.⁶⁶⁴ Patrisiya Krone güclü Əməvi xəlifələrinin hüququn formalaşmasına təsirini

Press, 1996).

⁶⁶⁰ Məsələn, Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, pp. 46–49, 53, *Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, pp. 21–22.

⁶⁶¹ Fatma Mernissi, *Ma vəral-Hicab*, s. 170.

⁶⁶² Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003), pp.197–203.

⁶⁶³ Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, pp.217.

⁶⁶⁴ Əbu Zeyd, İmam Şafei, s.44. Alternativ yeni ənənəçi fikirlər: A. K. Ali, “Al-Shafii’s Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work *Jima Al-Ilm*” (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1996), A. H. Othman, “Shafii and the Interpretation of the Role of the Qur’an and the Hadith” (Ph.D. diss, St. Andrews, 1997), A. S. M. Shukri, “The Relationship between Ilm and Khabar in the Work of Al-Shafii” (Ph.D. diss, St. Andrews, 1999).

araşdırmışdır.⁶⁶⁵ Vail Hallaq isə buna kəskin etiraz etmiş⁶⁶⁶ və Əbdülməcid Səğir Kronenin fikrinə zidd bir görüşü sübut etmək üçün uzun bir təhlil qələmə almışdır. Səğir Şafei və digər fəqihlərin İslam hüququnu Əməvilər kimi hakimiyyətlərin qeyri-hüquqi hökmlərindən qorumaq üçün çalışdıqlarını sübut etmişdir.⁶⁶⁷

Postkolonializm

Postkolonial (müstəmləkə sonrası) tədqiqatlarda müstəmləkəçiliyin qəbul etmədiyi fikirlər dəstəklənir, mədəni və irqi üstünlük fərziyyələri rədd edilir.⁶⁶⁸ Bilik və güc formaları arasındakı əlaqə mövzusunda Mişel Fukonu izləyən Eduard Səid bu sahəyə töhfə verən alimdir.⁶⁶⁹ Bir çox elm adamı postkolonial islami tədqiqatlara postmodernist bir yanaşma tətbiq etmişdir.⁶⁷⁰ Onların məqsədi Avropanın qloballaşdırma siyasətini,⁶⁷¹ xətalari əks etdirməyi,⁶⁷² Qərbin dünyanın mərkəzi olduğu düşüncəsini,⁶⁷³

⁶⁶⁵ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁶⁶⁶ Wael Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Fall/Winter) (2003).

⁶⁶⁷ Əbdülməcid Səğir, *Əl-Fikrül-Üsuli və İşkaliyyətus-Sultanil-İlmiyyə fil-İslam*, s. 21–28.

⁶⁶⁸ Taylor, ed., *Encyclopedia of Postmodernism*, p.299

⁶⁶⁹ Həmin yer. Əlavə olaraq baxın: Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

⁶⁷⁰ Məsələn, Musa, Robinson, Stewart, Piscatori, Sərdar, Həsən, Muğissi, Həllaq.

⁶⁷¹ Moosa, "Introduction," p.24

⁶⁷² Robinson, *İslam*, p.230. See also: P. J. Stewart, *Unfolding Islam* (Reading, U.K.: Garnet Publishing, 1994), p.95.

⁶⁷³ Həsən Hənəfi, "Maqasiduş-Şəriə və Əhfadul-Ümmə," *Əl-Muslimul-Müasir*, no. 103(2002): s. 100.

qərbliləşmə ilə müasirləşmənin tənqidini,⁶⁷⁴ müsəlmanın siyasi və ictimai həyatını qeyri-əqli bir din olaraq göstərib susmağı⁶⁷⁵ və Qərb mədəniyyətinə yönələn islami təhdid fikrinin yayılmasını⁶⁷⁶ dekonstruksiya etməkdir. Postmodernistlər hər kəsi başqasına aid mədəni fərqliliyi təntənəli şəkildə qeyd etməyə dəvət edirlər.⁶⁷⁷

Postkolonializm elm adamlarının İslam mədəniyyətləri ilə bağlı qərəzli⁶⁷⁸ və qərəzsiz fikirlərini, oryentalist baxışlarını ehtiva edir.⁶⁷⁹ Ənənəvi oryentalist yanaşmaların klassik nümunələri Qoldsiyer, Şaxt və Qibbə aiddir.⁶⁸⁰

Postmodernizm çoxsəslili və çoxqatlı anlayışdır. Sonrakı fəsilə postmodernizm cərəyanı yenidən araşdırılacaq.

⁶⁷⁴ Tariq Bişri, *Mahiyyətül-Müasirə*, s. 13.

⁶⁷⁵ Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, p.56.

⁶⁷⁶ Ataullah Bagdan Kopanski, "Orientalism Revisited: Bernard Lewis' School of Political Islamography", *Intellectual Discourse*8, no. 2(2000): vol. 8, p.133.

⁶⁷⁷ Inayatullah, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, p.123, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p.52, Moosa, "Introduction," p.24.

⁶⁷⁸ Hussein Hasan, "Book Review: *Islamic Law and Culture 1600–1840* by Haim Gerber", *Journal of Islamic Studies*12, no. 2(2001): p. 203.

⁶⁷⁹ Hallaq, "The Quest for Origins." Həmçinin baxın: Mohammad al-Azami, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University and John Wiley, 1985).

⁶⁸⁰ H. A. R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, no date), pp. 25–27, Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 7–13, Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Comparative Legislation and International Law*32(1950), Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1982), p.22.

6. İSLAM HÜQUQU NƏZƏRİYYƏLƏRİNƏ SİSTEM YANAŞMASI

- *Məqasidü-şəriə ictihad metodlarında praktiki əhməmiyyətə malik ola bilərmə?*
- *Məqsədlilik sistem xüsusiyyəti məqsədləşdirmə fiqhi xüsusiyyəti ilə necə əlaqələndirilə bilər?*
- *Təklif olunan İslam sistem fəlsəfəsini hüquq nəzəriyyəsində İslam hüququnun yenilikçi və canlı qalmasını təmin etmək üçün necə istifadə edə bilərik?*
- *Bir sistem yanaşması İslam hüquq nəzəriyyəsinin idrak, bütünlük, çoxölçülülük və açıqlıq xüsusiyyətlərindən necə istifadə edə bilər?*
- *Əvvəlki fəsillərdə sırayla tədqiq edilən klassik, modernist və postmodernist nəzəriyyələrin qüsurlarını necə aradan qaldıra bilərik?*

Bu fəsildə yuxarıdakı suallara sistem yanaşması ilə cavab veriləcək.

6.1 Bütün idrakların təsdiqlənməsinə doğru

Səmavi ictihad

Fəqihlər fiqhi insan anlayışı,⁶⁸¹ təsəvvürü⁶⁸² və idrakının⁶⁸³ nəticəsi kimi şərh edirlər. Lakin fiqhi metod və nə-

⁶⁸¹ İbn Teymiyə, Kutub və Rəsail və Fətava, c. 13, s. 113.

⁶⁸² Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 1, s. 39.

⁶⁸³ Hac, ət-Təqrir, c. 1, s. 26.

ticələr ilahi hökmlər olaraq göstərilir. Mətn səmavi olsa da, onun yozumu müfəssirin və ya fəqihin dünyagörüşünə bağlıdır. Ancaq yozumlar əksər hallarda güclülərin mənfəətinə xidmət edir və ilahi əmrlər kimi təqdim olunur.⁶⁸⁴ Bundan əlavə, ictihad metodlarının tərifı və işləklıyi haqqında böyük fikir ayrılıqları olsa da, ictihadla əldə olunan nəticələr vəhy olunmuş biliklər sinfinə daxil edilir. Bunun başlıca nümunəsi icmadır. Alimlərə görə, icma nəss qədər qəti bir dəlildir. Hətta onu rədd edənləri kafir hesab edirlər.⁶⁸⁵ Ənənəvi fiqh kitablarına bələd olan oxuculara məlumdur ki, açıq şəkildə fikir ayrılığının olduğu hökmlərdə müəyyən bir fikiri təsdiqləmək üçün icmaya müarciət edirlər. Məsələn, İbn Teymiyə “Nəqdu-Məratıbil-İcma” adlı kitabında İbn Həzmin “Məratıbul-İcma” əsərini tənqid etmişdir. İbn Teymiyə bir çox ictihadi məsələ haqqında İbn Həzmin yanlış icma iddialarından nümunələr vermişdir: “İcmanı rədd edənlərə mürtəd hökümü vermək”, camaatla qılınan namazlardan qadınların kişilərə imamlıq etməsinə icazə verməmək” və hətta “dörd qızıl dinarın cizyə vergisi olaraq ödənməsini məcburi etmək” və s.⁶⁸⁶

Lakin mən icmanın hüquq mənbəyi olmadığını, sadəcə bir şura mexanizmi olduğunu, yaxud da sistem terminindən istifadə etsək, birdən çox iştirakçının qərarı olduğunu iddia edirəm. İcma daha sonrakı elm adamları tərəfindən fitva monopoliyası qurmaq və fitvanı müəyyən bir mərkəzi elita ilə məhdud tutmaq üçün sui-istifadə edilmişdir. Bundan əlavə, icma prinsipinin bu gün kollektiv fitva vermə mexanizmi⁶⁸⁷ olaraq, xüsusilə, müasir texnologiya və dünya miqyasındakı ani əlaqə⁶⁸⁸ ilə birlikdə istifadə oluna

⁶⁸⁴ El-Fadl, *Speaking in God's Name*.

⁶⁸⁵ Hac, *ət-Təqrir*, c. 3, s. 158, Cəlaləddin Süyuti, *Dürürl-Mənsur*, c. 3, s. 86.

⁶⁸⁶ İbn Teymiyə, *Nəqdu Məratıbul-İcma*, 1-ci nəşr.

⁶⁸⁷ Sultan, *Əl-Hücciyə*, s. 100.

⁶⁸⁸ Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary*

biləcəyini təklif edən modernistlərlə həmfikirəm. Hətta icmanın dövlət işlərində ictimai iştirak⁶⁸⁹ formasına salınması fikri ilə də razıyam.

Bəzi fəqihlər qiyas metodunun ilahi məzmununda təsdiqləndiyini düşünmüşlər. Bu fəqihlərə görə, ilk və ikinci hadisələr arasındakı qiyas Şari tərəfindən icra edilən bir qiyasdır.⁶⁹⁰ Buna görə də ən açıq ictihad mövzularında belə qiyas yolu ilə Allahın adından danışdıqlarını zənn etmişlər.⁶⁹¹ Qarodinin dediyi kimi, bu, Allahın kəlamı ilə bəşəri kəlam arasındakı sərhədin yox edildiyi bir fəlakətdir.⁶⁹²

Vəhy olunanı idraki olandan ayırmaq

İslam hüququ kitablarında müsəvvibə adlanan bir qrup fəqihin görüşü belədir: Hökmlər müctəhidlərin nəslər üzərindəki təfəkkürləri nəticəsində əldə etdikləri fərziyələrdir, yəni zəndir. Bu görüş bəşəri fikirlərlə nəslər arasında açıq və çox mühüm bir fərqi göstərir.⁶⁹³ Bununla bərabər, müsəvvibə nə qədər ziddiyyətli olsa da, fərqli fiqhi görüşlərin hamısının həqiqətin səhih ifadəsi və hər birinin doğru olduğu düşüncəsi ilə⁶⁹⁴ “birdən çox doğru vardır” nəticəsini əldə etmişdir.⁶⁹⁵ Bu, İbn Rüşd vasitə-

Practice, ed., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004), p.47.

⁶⁸⁹ Şəhrur, Nəhvə Üsulil-Cədidə, s. 207.

⁶⁹⁰ Hac, ət-Təqrir, c. 3, s. 158.

⁶⁹¹ El-Fadl, Speaking in God's Name, p. 275.

⁶⁹² Garaudy, Al-Islam, p.103.

⁶⁹³ Hac, ət-Təqrir, c. 3, s. 412, Şövqani, İrşadul-Fühul, c. 1, s. 140.

⁶⁹⁴ Əhməd İbn Həcər, Fəthul-Bari Şərhi Səhihil-Buxari, c. 13, s. 320, Hac, ət-Təqrir, c. 1, s. 28, Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 3, s. 259, Əbdülməlik Cüveyni, Əl-Bürhan fi Ulumil-Qur'an, c. 2, s. 868.

⁶⁹⁵ Buxari, Kəşful-Əsrar, c. 4, s. 27.

silə orta əsrlər Qərb fəlsəfəsinə təsir edən bir fikirdir.⁶⁹⁶ Əbul-Həsən Əl-Əşəri, Əbu Bəkr ibn Ərəbi, Əbu Hamid Qəzzali, İbn Rüşd və Əbu Hüzeyl, Əbu Əli və Əbu Haşim kimi filosof-alimlər bu fikri mənimsəmişlər. Qəzzali bu görüşləri belə ifadə etmişdir: “Fəqihinin nöqtəyi-nəzərindən Allahın hökmü fəqihinin böyük ehtimalla həqiqət olduğuna hökm verdiyi şeydir”.⁶⁹⁷ Deməli, Qəzzali bir nəssə əsasən verilən⁶⁹⁸ hökmləri bundan istisna etmişdir.

Sistem yanaşması İslam hüququnu vahid bir sistem olaraq görür. Buna görə də sistemlərin koqnitiv təbiəti xüsusiyyətinin tətbiq edilməsi bizi müsəvvibə ilə eyni nəticəyə aparır: Fitvalar fəqihlərin ən böyük ehtimalla haqq olduğuna hökm verdikləri şeylərdir və fərqli fiqhi görüşlərin hamısı həqiqətin səhih ifadələridir, hər biri doğrudur.

Vəhy olunanı fiqhdən yaxud şüurdan (idrakdan) sistematik şəkildə ayırmaq üçün şəkil 6.1-də fiqh, şəriət, ürf və qanun arasında əlaqələr qurulur ki, bu əlaqələr şəkil 3.1-də də göstərilmişdir. Yeni əlaqə sxemi bəşəri sistemlərin koqnitiv xüsusiyyətini əks etdirir. Bu baxımdan fiqh vəhy edilmiş bilgidən ayrılıb vəhy edilmiş bilgi ilə əlaqəli bəşəri idrak sahəsinə keçir və bu sahə vəhy edilmiş bilgi dairəsinin kənarındadır. Beləliklə, şəriət ilə fiqh arasındakı açıq bir xətt təklif olunur. Yəni sübut, dəlalət, icma və qiyas olmasına baxmadan heç bir fiqhi görüş inanc məsələsi olacaq vəsfi daşımır.

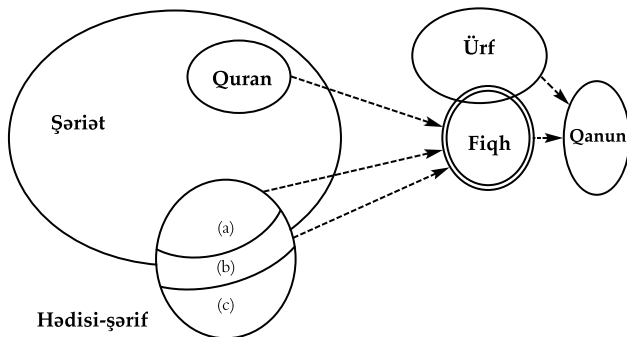
Üstəlik, Məhəmməd peyğəmbərin davranışlarının məqsədlərinə görə aparılan təsnifə əsasən, bəzi hədisi-şəriflər vəhy edilmiş bilgi dairəsinin xaricinə düşür və digər bir qismi isə sistem terminologiyası ilə desək, qaba

⁶⁹⁶ Nicholas Rescher, “Arabic Logic”, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), vol. 4, p.526, Vəlid ibn Rüşd, *Fəslul-Məqal fi Təqriri ma beynəş-Şəriəti vəl-Hikmə minəl-İttisal*.

⁶⁹⁷ Qəzzali, *Müstəsfa*, c. 1, s. 252.

⁶⁹⁸ Həmin yer.

dəstəyə daxil olur.⁶⁹⁹ Qərafi və İbn Aşur qeyd edir ki, bu qaba dəstə müəyyən məqsədlərlə deyilmiş hədislərdir və buna görə də vəhyə bəşəri qərar arasındadırlar.



Şəkil 6.1 göstərir ki, fiqh və hədislərin bir qismi ilahi olanın ifadələri olmaqdan çıxıb vəhyə dair bəşəri idrakın ifadələri halına gəlir. Beləliklə, hədisi-şəriflər şəkil 6.1-də göstərilən üç kateqoriyadan birinə aid olmalıdır. C kateqoriyası şəriətin xaricindədir.

a. Peyğəmbərin birbaşa təbliği. Qərafiyə görə, bu, təbliğ mahiyyətindəki davranışları ehtiva edir.

b. Mesajın birbaşa təbliğindən başqa müəyyən məqsədləri olan hədislər. Bu kimi hədislərin məqsəd kontekstində anlaşılması və hüquq sahəsində tətbiq olunması lazımdır.

c. Bəşəri, gündəlik qərar və hərəkətlərə daxil olan hədislər. İbn Aşur bu kateqoriyaya daxil olanları “təlim niyyəti olmayan” kimi qiymətləndirir.

Şəkil 6.1-də ürf və fiqh arasındakı kəsişmənin praktika-dakı mülahizədən daha dərin bir müstəvidə anlaşılması təklif olunur. Sonrakı bölümdə İbn Aşurun “Məqasiduş-Şəriə” kitabında təklif etdiyi İslam hüququnun ümumbəşəri-lik kontekstində ürf və fiqh arasında əlaqə araşdırılır. Beləliklə, fiqh məqsədin tələblərini yerinə yetirən ürfü (bu ürf dəlalətdən fərqli olsa da) əhatə edir.

⁶⁹⁹ Övdə, Dissertasiya işi, s. 70.

6.2 Bütövlüyə doğru

Fərdi dəlilin qəti olmaması

Bir çox fəqih üsul metodunda tətbiq olunan reduktiv və atomistik yanaşmanın məhdudiyyətlərinə diqqət yetirmişdir. Lakin onların atomizm tənqidi yalnız ikili ziddin qətiliyin qarşısındakı struktur qeyri-müəyyənliyinə əsaslanırdı. Fəxrəddin Razi bir nəssin dil əsaslı (cüzi) dəlilinin (dəlili-xitab) ehtimal daşıyacağını (zənni) müxtəlif səbəblərlə belə sıralamışdır:⁷⁰⁰

1. Cüzi bir nəssdən əldə etdiyimiz hökmün bilmədiyimiz müəyyən şərtlərlə məhdud olma ehtimalı.

2. Cüzi bir nəssin mənasının məcazi olma ehtimalı.

3. Dil sahəsində etibar etdiyimiz dilçilərin də xəta etmə ehtimalı.

4. Ahad rəvayətlərlə (qəti olmayan) bizə nəql olunan və ərəb dilçiliyinə əsas təşkil edən şairlərin dil biliklərinin yanlış olma ehtimalı.

5. Cüzi nəsslərdəki bir və ya daha çox sözün birdən çox mənasının olma ehtimalı.

6. Cüzi nəslərin bir və ya daha çox sözünün zaman içində əsl mənasını itirəcək şəkildə dəyişmə ehtimalı.

7. İfadənin bizim anladığımız, gizli (xəfi) bir mənasının olma ehtimalı.

8. Cüzi nəssdən əldə etdiyimiz hökmün nəsx edilmiş olma ehtimalı.

9. Cüzi bir nəssdən əldə etdiyimiz hökmün ağıla zidd olma ehtimalı. Raziyə görə, həm ağıl, həm də nəql təsdiqlənirsə, ikisindən biri yanlış olmalıdır. Üstəlik, nəqlin mötəbər olması üçün ağıldan istifadə edirik. Buna görə də ağıl nəqldən üstündür. Beləliklə, bu kimi hallarda nəqlin dil əsaslı dəlilini deyil, ağılı izləmək lazımdır.

⁷⁰⁰ Razi, Əl-Məhsul, c. 1, s. 547-573.

Yuxarıda xülasə etdiyimiz doqquz ehtimala aşağıdakı üç ehtimalı da əlavə etmək istəyirəm:

1. Cüzi bir nəssin başqa bir cüzi nəsslə “zidləşən” bir mənaya dəlalət etməsi ehtimalı. Bu hal nəsslərin çoxunda baş vermişdir və zidləşən nəsslər mövzusu müstəqil şəkildə araşdırılır.

2. Ahad hədis rəvayətlərinin nəql olunmasında xəta ehtimalı. Bu ehtimal hədis rəvayətlərinin böyük əksəriyyətini əhatə edir.

3. Cüzi bir nəssin müxtəlif formalarda şərh edilmə ehtimalı. Bu isə həmin nəssin məna və dəlalətlərini anlamamızda təsir edir.

Razinin “fəlsəfə bilgisi” cüzi lüğəvi dəlillərin qətiliyini iddia etməyin nə qədər dərin olduğunu görməsinə kömək etmişdir. Lakin Razinin cüzi dəlillərin qeyri-müəyyənliyində dair qayğısı onun cüzi dəlilə əsaslanan yanaşmanın əsl problemini, yəni səbəbiyyət əsasının cüzi və atomçu olduğunu görməsinə mane olmuşdur.

Ənənəçi və modernist nəzəriyyələrdə səbəbiyyət həddi

Daha əvvəl kəlamçıların ilahi feillərdəki səbəbiyyət prinsipini necə müzakirə etdikləri izah edilmişdi. Kəlamçılar feilləri yaratma ilə bağlı ilahi feillər (filul-xəlq) və hüquqa dair feillər (filut-təşri) şəklində təsnif etmişlər.⁷⁰¹ Əşəri, sələfi və ya zahiri fəqihlərin əksəriyyəti Allahın yaratma ilə bağlı feillərinin səbəblərin üstündə olduğunu inanmışlar. Ancaq bəziləri səbəbləri hökmlərin əlaqəli olduğu hüquqa dair ilahi feillərə isnad etmişlər. Mötəzilə, şiə və maturidi alimlər isə Allahın bütün feillərində səbəbiyyətə əhəmiyyət vermişlər. Buna görə də səbəbiyyətə bağlı düşüncə tərzini bu günə qədər bütün məzhəblərdə və

⁷⁰¹ Həsən Şafei, Amidi, s. 150.

cərəyanlarda İslam hüququnun metodologiyasına hakim olmuşdur.

Fəqihlər külli dəlilin əhəmiyyətinə də diqqət çəkmişlər. Lakin bu dəlilin üsul üzərində heç bir təsiri olmamış və üsul həm kəlam, həm də hüquq sahəsində səbəbiyyətə bağlı qalmışdır. Məsələn, Cüveyni hökmlərin dəlili üçün İslam hüququnun külli olmasına işarə etməyi məqbul bir metod kimi qəbul etmiş və bu metoda külli qiyas adını vermişdir.⁷⁰² Başqa bir misal isə Şatibinin fiqh üsulunun vəhy edilmiş hüququn ümumbəşəri və külli olma xüsusiyyətinə bağlı olduğunu qəbul etməsidir.⁷⁰³ Şatibi ümumbəşəri və külli əsaslara (əl-qəvaidul-külliyə) cüzi və qismi hökmlərdən üstün yer vermişdir. Çünki cüzi və qismi hökmlər külli əsasları dəstəkləmək üçündür və külli əsaslar hüququn qorunması zəruri olan məqsədləridir.⁷⁰⁴

İslam modernizmi İslam hüququnun qismi və cüzi yanaşmalarının yetərsizliyinə işarə edir.⁷⁰⁵ Məsələn, yeni dövrün alimləri məqasid anlayışındakı fərdiyyət probleminə çarə tapmağa çalışmışlar. Buna İbn Aşurun ictimai məqasidə fərdi məqasiddən üstün yer verməsi, Rəşid Rzanın məqasid nəzəriyyəsinə cəmiyyətin reform və hüquqlarını daxil etməsi, Taha Cabir Əlvanın yer üzündə mədəniyyətin inkişafının məqsədlərini nəzəri görüşlərinə əlavə etməsi və Yusif Əl-Qərdavinin yaxşı ailə və millət qurmağın Quran əsaslı ümumbəşəri məqsədlərinə nəzəri cəlb etməsi kimi nümunələr daxildir.⁷⁰⁶ Lakin XX əsr İslam modernizmi ənənəvi səbəbiyyət əsaslı teoloji çərçivədən çıxıbilməmişdir. Çünki modernizm təsir edən XIX əsr psixologiyası buna imkan verməmişdir.

⁷⁰² Cüveyni, Əl-Bürhan, c. 2, s. 590.

⁷⁰³ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 1, 29.

⁷⁰⁴ Həmin yer, s. 61.

⁷⁰⁵ Məsələn, Həsən Turabi, ət-Təfsirut-Tövhid, c. 1, s. 25.

⁷⁰⁶ İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 50, Əlvani, Məqasiduş-Şəriə, Qərdavi, Keyfə Nətəaməlu minəl-Qur`anil-Əzim.

Lakin İslam modernizmi küllilik prinsipinin mühüm bir tətbiqi olan mövzu əsaslı təfsiri gündəmə gətirmişdir. Həsən Turabinin “ət-Təfsirut-Tövhid” əsəri bu yanaşmanın ən bariz nümunəsidir.⁷⁰⁷ Turabiyə görə, birləşdirən (tövhid) və ya külli bir yanaşma müxtəlif səviyyələrdə fərqli metodları ehtiva edir. Bu yanaşma Quran dilini dilçilik kontekstində tədqiq etməyi və vəhyin gəldiyi dövrdə ilahi çağırışları qəbul edənlərin dili ilə Quran dilini birləşdirməyi təklif edir. Bəşəri bilik müstəvisində isə çoxsaylı tərkib hissələri və onların üstündəki qaydalarla həm görünən, həm də görünməyən aləmlərə yanaşmanı əhatə edir.⁷⁰⁸

Küllü kəlam elminə doğru

Müasir sistem fəlsəfəsi təbiətdə sintetik və külli meyil olduğunu iddia edir.⁷⁰⁹ Sistem fəlsəfəçilərinə görə, ikiterminli səbəb-nəticə əlaqəmizi genişləndirərək bu dünyanın quruluşuna daha yaxın olan mürəkkəb bir sıra halına gətirməliyik.⁷¹⁰ Sistem fəlsəfəsi Berklinin tanrısı, Spinozanın ilahi zəti və Leybnitsin əvvəlcədən yaranmış möhtəşəm ahəngə xitab etməsi kimi bu prinsiplə bağlı bütün teoloji görüşləri tənqid edir.⁷¹¹ Sistem əsaslı tənqid kəlam elmindəki səbəbiyyət metoduna, fəqihlər və filosofların təklif etdiyi səbəbiyyət əsaslı teoloji dəlillərə də tətbiq oluna bilər.⁷¹² Müasir dövrdə səbəbiyyət əsaslı dəlilə istinad

⁷⁰⁷ Turabi, *ət-Təfsirut-Tövhid*.

⁷⁰⁸ Həmin yer, s. 20.

⁷⁰⁹ Smuts, *Holism and Evolution*, p. V.

⁷¹⁰ Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, p.217.

⁷¹¹ Smuts, *Holism and Evolution*, pp. 270–72.

⁷¹² Gerard Cahimi, *Məfhumus-Səbəbiyyə beynəl-Mütəkəllimin vəl-Fəlasifə: beynəl-Qəzzali və İbn Rüşd*, Beyrut, 1992, s. 78-79.

edən bu tənqid İbn Hənbəl, İbn Sina, Razi, Əşari, Əbdül-cabbar, Qəzzali, Maturidi, Amidi, Şatibi, İbn Teymiyə, İbn Rüşd⁷¹³ və Məhəmməd Əbdüh⁷¹⁴ tərəfindən təklif olunan dəlilləri də əhatə edir.

Sistem filosofları külli düşüncə əsaslı səbəbiyyətin bəzi xətalərini qeyd etmişlər. Məsələn, Korzibiski “Corpus Errorum”unda bu xətalardan bir neçəsinə diqqət çəkmişdir. Bunlar arasında “bir çox səbəbə bağlı olan bir şeyi tək səbəbə bağlama xətası”, “bir səbəb rol oynadığı üçün digərinin rol oynamadığı nəticəsini çıxarma xətası”, “müsbət müşahidələrdən mənfi nəticə çıxarma xətası” və “orqanizmlərin xüsusiyyətlərinin iki ayrı sinfə, irsiyyət və ətraf mühitə ayrılıla biləcəyi xətası” vardır.⁷¹⁵

Lakin mənim fikrimcə, Allahın varlığı məsələsi və digər kəlami mövzularla əlaqəsi baxımından səbəbiyyət prinsipindən istifadə edən kəlamçılarının zehinləri xaric, kəlami terminlərlə səbəbiyyət metodu arasında heç bir əlaqə yoxdur.

Bütünlük prinsipinin yalnız İslam hüququnda deyil, kəlam elmində də rol oynaya biləcəyini təklif edirik. Ümumiyyətlə, yaradılış dəlili (dəlili-ixtira) səbəbsiz bir feilin imkansız olmasına deyil, məqsədsiz bir feilin imkansız olmasına əsaslanır. Riayət dəlili yer üzünün ekosistemlərinin və alt sistemlərinin tarazlığı və insana dost olması ilə fərqlənir, birbaşa riayətlə əlaqəli klassik dəlillərlə deyil. Məhəmməd Əbdüh qeyd edir ki, ilk hərəkət verən (mühərriki-əvvəl) formasındakı kosmoloji dəlilə deyil, kainatın sistematik və külli nizamına istinad edir.

⁷¹³ Amidi, c. 3, s. 249, İbn Rüşd, Təhafütut-Təhafüt, s. 785, İbn Qayyim, İlamul-Müvəqqiin, c. 3, s. 3, Teyyib, Nəzəriyyətul-Məqasid, Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 6.

⁷¹⁴ Əbdüh, Risalətul-Tövhid, s. 26.

⁷¹⁵ Korzybski, An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, Book I, p.5.

6.3. Açıqlıq və özünü yeniləməyə doğru

İkinci fəsildə bir sistemin canlı qalmaq üçün müəyyən səviyyədə açıqlıq və özünü yeniləməyə ehtiyacı olduğu izah edilmişdi. İndi isə İslam hüququnda arzu olunan açıqlıq və özünü yeniləməyə istiqamətlənmiş iki mexanizm təklif olunur. Birincisində İslam hüququ sistemində açıqlıq mexanizmi kimi fəqihlərin dünyagörüşünün və ya koqnitiv mədəniyyətin dəyişməsi ilə hökmlər və fitvaların da dəyişməsi fikri irəli sürülür. İkincisində isə İslam hüququ sistemində özünü yeniləmə mexanizmi kimi fəlsəfi açıqlığa üstünlük verilir.

Koqnitiv mədəniyyətlə hökmlərin dəyişməsi

Dünyagörüşü anlayışı alman dilində “Weltanschauung” termini ilə ifadə edilir.⁷¹⁶ Mənası dünyaya baxış deməkdir. Bir dünyagörüşü dünyanın əsas quruluşuna dair sahib olduğumuz fərziyyələr,⁷¹⁷ insan təcrübəsinin istinad çərçivəsi⁷¹⁸ və inanc sistemidir.⁷¹⁹ Beləliklə, dünyagörüşü insanın dünyaya dair idrakını formalaşdıran bir sıra təsiredici faktorların məhsuludur. Aşağıda müəyyən bir dünyagörüşünü formalaşdıran anlayışlardan nümunələr verilmişdir:

- Allah, dünya, insanlar, axirət, elm, mənəviyyat və tarix.⁷²⁰

⁷¹⁶ David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p.2.

⁷¹⁷ Sire, James W., *Naming the Elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), pp. 19–20.

⁷¹⁸ O. B. Jenkins, *What Is Worldview?* (1999 [cited Jan. 2006]), əldə etmək üçün baxın: <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.

⁷¹⁹ Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004), p. 3.

⁷²⁰ Sire Naming, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd

- Mif, etiqad, əxlaq, rituallar və cəmiyyət.⁷²¹
- İnanclar, məfhumlar, səliqə-sahman mədəniyyəti, sosial məfhumlar, nümunəvi şəxsiyyətlər və mənəvi prinsiplər.⁷²²
- Təbiət, əxlaq, siyasət, biologiya, psixologiya, elmi tədqiqat metodları və bir çox başqa faktor.⁷²³
- Allah, nəfs, təbiət, məkan və zaman.⁷²⁴

Yuxarıdakı anlayışlar göstərir ki, bir dünyagörüşü din, özünü təsvir, coğrafiya, ətraf mühit, siyasət, iqtisadiyyat, və dilə dair hər şeydən təsirlənir. Mədəniyyət sözünü geniş mənada götürsək, dünyagörüşü koqnitiv mədəniyyəti təmsil edir.⁷²⁵ Koqnitiv mədəniyyət insanların xarici aləmi müşahidələri və onunla təsirləşdikləri zehni çərçivə və gerçəklik hissidir.

Ənənəvi İslam hüququ nəzəriyyəsində ürf xarici aləmlə təsirləşmə ilə bağlıdır. Bir hənəfi üsul qaydasına görə, “ürfün nəzərdə tutulan qaydası nəssin açıq qaydası kimidir”.⁷²⁶ Müxtəlif fiqh məzhəbləri praktikada tətbiq olunacaq nəss olmayanda bu qaydanı qəbul etmişlər.⁷²⁷ Ürf düşüncəsinin ardındakı məqsəd fəqihlərin əsas götürdüyü ərəb adətlərindən fərqli adətlərə sahib olan insanların şəraitinə yer verməkdir.⁷²⁸ Lakin ürfün fiqh üzərindəki praktiki təsiri məhduddur. Üsul kitablarında İslam hüququnda nəyin ürfə daxil olduğu ilə bağlı standart nümunələr cehizin dəyəri, ticarətdə işlədilən pul vahidi, kişinin başını

ed. (Prentice Hall, 1999), pp.19–20.

⁷²¹ Həmin yer, p. IV.

⁷²² Jenkins, What Is Worldview?

⁷²³ DeWitt, Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science (Malden, MA: Blackwell, 2004), p. 5.

⁷²⁴ Abdulfəttah, “Məhəmməd Əbdühun dünyagörüşü”, s. 7.

⁷²⁵ Sire, Naming, p.28, Naugle, Worldview: The History of a Concept, p. 29.

⁷²⁶ Məcəllətul-Əhkamil-Ədliyyə, md. 43, 45, Abidin, Haşiyə, c. 4, s. 556.

⁷²⁷ Sultan, Əl-Hücciyə, s. 620.

⁷²⁸ Məsud ibn Musa Fəllusi, Mədrəsətul-Mütəkəllimin, s. 354.

örtməsi və ya açması və bəzi ərəbcə sözlərin geniş istifadə olunmasıdır.⁷²⁹ Bu standart nümunələr orta əsrlər ərəb dünyasının xaricində qalan insanların həyatındakı müxtəlifliyi heç bir şəkildə əks etdirmir. Məhz buna görə də bir çox islami hökm hicri ikinci və ya üçüncü əsr və dövrün siyasi sərhədləri, coğrafiyası, yeməkləri, iqtisadi mənbələri və ictimai quruluşu ilə, yəni dünyagörüşü ilə məhdud qalmışdır. Məsələn, Ramazan ayının sonunda kasıblara verilən fitrə hələ də hədislərdə qeyd edilən yeddinci əsrdə geniş yayılan xurma, üzüm və arpa ilə hesablanır.⁷³⁰ Bu gün belə bir çox elm adamına görə, bəzi islami hökmlər İslam ölkəsi və hər b ölkəsi arasındakı siyasi sərhədlər əsasında müəyyən edilir.⁷³¹ Fiqh məzhəblərindən çıxarılan bütün yazılı hüquq sistemləri göstərir ki, müsəlman bir qız öz adına evlilik müqaviləsi bağlaması üçün atasını və ya (qohumu bir kişini) vəkil təyin edə bilər. Qədsiz adam öldürmə üçün verilən diyə qəbilələrin olmadığı ictimai quruluşlarda belə, hələ də o şəxsin qəbiləsinin məsuliyyətindədir.⁷³² Bəzi uzaq bölgələrdə faili məchul olan bir cinayətin məsuliyyəti “qəsamə” əsasında təyin edilir.⁷³³ Hənəfilər və zeydilərdə regional məsuliyyət və digər klas-

⁷²⁹ “Vələd” və “ləhm” bölgə və ləhcəyə bağlı olaraq “uşaqlar” və ya “uşaq” və “tikə” və ya “tikə və quşlar” mənasına gələ bilər.

⁷³⁰ Hədisdə əqid haqqında da danışılır. Əqid müasir ərəb mətbəxində mövcud olmayan bir yemək növüdür. Zübeydiyə görə, (XVI əsr) əqid yeməkdə istifadə etmək üçün bişirilib qurudulan keçi və ya dəvə südüdür. Məhəmməd Zübeydi. *Tacul-Arus fi Cəvahiril-Qamus*. Hənəfi məktəbinə istinad edən bir çox “modernist” elm adamı bunun əvəzinə eyni miqdarda pulun verilməsinə icazə verir. Lakin bu sədəqə Səudiyyə Ərəbistanı kimi bir çox ölkədə hələ də tətbiq olunur.

⁷³¹ İbn Qayyim, *Əhkami Əhliz-Zimmə*, c. 2, s. 728.

⁷³² Sabiq, *Fiqhus-Sünnə*, c. 3, s. 29.

⁷³³ Peters, Rudolph. “Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law,” *Islamic Law and Society*9, no. 2(2002), p.133.

sik məzhəblərdə isə ən yaxın qohum məsuliyyəti əsas götürülür.

Ərəb dünyagörüşündəki qohumluğu göstərən ən bariz nümunə İbn Teymiyənin “İqtidaus-Siratil-Müstəqim” əsəridir. İbn Teymiyə belə iddia edir: “Əhli-sünnə ərəb irqinin ərəb olmayanlardan üstün olduğuna inanır. Sonra da buna etiraz edənləri milliyyətçi adlandırır. Çünki onlar digər millətləri ərəblərdən üstün tuturlar”.⁷³⁴ Buna bənzər düşüncələr bütün millət və etnik qruplarda müşahidə olunur. Lakin bir çox Quran ayəsi və hədisi-şərifdə bərabərlik prinsipi olsa da, bu yanlış təsəvvür İbn Teymiyəni irqçi fitvalar verməyə sövq etmişdir. İbn Teymiyə ərəb olmayanların ərəblərə rəhbərlik etməsini və hətta camaatla namazda imamlıq etməsini qəbul etməmiş, ərəb libasını bütün müsəlmanlara tövsiyə etmiş, ərəb olmayan həyat tərzlərini naxoş qarşılamiş, hökumət işlərində ərəblərə üstünlük vermiş⁷³⁵ və digər millətlərdən olan kişiləri ərəb qadınlarla evlənmə məsələsində yetərsiz görmüşdür.⁷³⁶ Bu görüşlər bir çox nəssdə də ifadə edilən insanların bərabərliyi məqsədinə ziddir.

Hüququn koqnitiv xüsusiyyətinə əsasən belə deyə bilərik: Ürf məqasiduş-şəriənin əsas prinsiplərinə zidd olmadığı müddətcə fəqihin öz dünyagörüşünə əsaslanır. Beləliklə, fəqihin dünyagörüşü burada əsas götürülən (ilk hicri əsrdə yaşamış) ərəb adətlərindən dəyişmələr əldə etmək üçün ürf metodunun genişləndirilməsi olaraq təklif olunur.

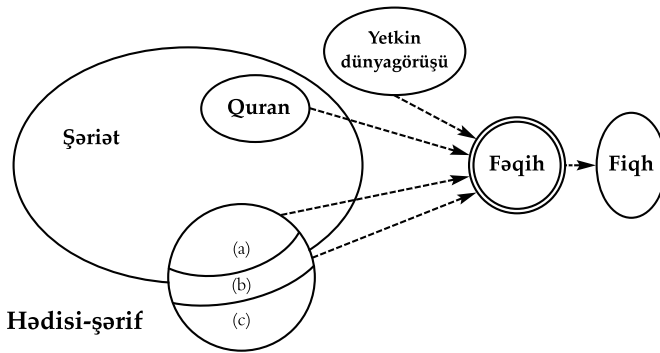
Şəkil 6.2-də fəqihin dünyagörüşünün İslam hüququ sistemindəki yeri göstərilir. Dünyagörüşünün İslam hüququ sisteminə daxil edilməsinin nəticəsi kimi bu şəkildə fəqi-

⁷³⁴ İbn Teymiyə, İqtidaus-Siratil-Müstəqim, s. 148-150.

⁷³⁵ Həmin yer, s. 158, 159, 160.

⁷³⁶ Bu, fiqh məzhəblərinin əksəriyyətinin görüşüdür. Müqayisəli bir tədqiqat üçün baxın: İbn Rüşd, Bidayətul-Müctəhid, c. 2, s. 12.

hin rolunun mərkəzi yer tutması da əks olunur. Quran və hüquqla bağlı hədislər də fəqihin dünyagörüşünün mənbələri arasındadır. Fəqihin dünyagörüşünün digər ünsürləri fiqhi meydana gətirmək üçün bir yerə toplanır. Lakin aşağıda göstəriləyi kimi, dünyagörüşünün yetkin olması, yəni elmi təmələ əsaslanması lazımdır. Yetkin bir dünyagörüşünə sahib olmayan bir fəqih doğru fiqhi hökmlər verməkdə çətinlik çəkir. Bu yetkinlik hadisələri anlama qabiliyyətinin davamıdır və İbn Qayyimə görə, ictihad əhlinin şərtidir.⁷³⁷ Bu təklifin hüquqa iki təsiri var.



Fəqihin dünyagörüşü fiqhin formalaşmasında əsas faktorlardan biridir (Şəkil 6.2).

Birincisi, fəqihin dünyagörüşündəki dəyişikliklər İslam hüququndakı hərfi yanaşmanı azaldar və bir hökmü hərfi mənada izləmək onu rituallaşdırar. Mənim fikrimcə, İslam hüququnda namaz, oruc və həcc kimi ibadətlərin istiqrarını təmin etmək şərtidir. Lakin ibadət sahəsinin qabardılması həmişə məqsədin fəda edilməsinə gətirib çıxarır. Bu iki məqsəd arasında tarazlıq olmalıdır.

Aşağıdakı misallar bu məqamı göstərir. Ramazandakı fitrənin məqsədi kasıblara kömək etməkdir. Məhəmməd peyğəmbərin belə dediyi rəvayət olunur: “O gün kasıblara

⁷³⁷ İbn Qayyim, ət-Turuqul-Hükmiyyə, c. 1, s. 5.

çoxlu verin ki, dilənmək məcburiyyətində qalmasınlar".⁷³⁸ Lakin bu sədəqə ibadət başlığı altına daxil edilmiş və bu səbəblə də həmişə hərfi mənada tətbiq olunmuşdur. Coğrafiya və cəmiyyət dəyişib xurma, üzüm və arpa kasıblar üçün yararsız olduqda bu sədəqəni hərfi mənada və ritual kimi tətbiq etmək onun ardındakı məqsədi məğlub edər.

Əhalisinin əksəriyyəti müsəlman olan ölkələrdə bir şəxsin qohum-əqrəbası qatilin qəbiləsində (ağıl) hesab olunduqları üçün qədsiz cinayət üçün diyə ödəməklə məsul tutulurlar.⁷³⁹ Lakin fərqli dünyagörüşündə olduqları üçün müxtəlif ictimai quruluşlarda bir şəxsin qəbiləsinə və etnik qrupuna az əhəmiyyət verilirə, ağılın hərfi tətbiqi ədalət məqsədinə zidd olar.

Evlilik müqaviləsi üçün ərəb dilində yazılan "icab və qəbul" və cümə xütbələri ərəbcə danışmayan cəmiyyətlərdə başa düşülmür.⁷⁴⁰ Bunların ərəbcə olması evlilik müqavilələrinin və xütbələrin ibadət olduğunu göstərən hökmlərdən qaynaqlanır. Bu hal evlilik müqavilələrinin romantikasına və xütbələrin ictimai faydasına kölgə salır. Bu təhlildə ibadətlərlə hüququn məqsədlərinin ziddiyyətindən danışılmaz. Çünki ibadət İslam hüququnun müstəqil məqsədidir. Bununla bərabər, ibadət məqsədinin digər ictimai məqsədlərlə tarazlanması lazımdır.

Təklif olunan yetkin dünyagörüşü şərtinin ikinci təsiri İslam hüququ sisteminin təbiət və humanitar elmlərdəki inkişafına "açıq olması"dır. Təbiət və humanitar elmlərin metodologiyasına əsaslanan lazımi tədqiqatlar aparılmadan hadisələr və ya reallıqlar barədə artıq hökm vermək olmaz. Ölüm əlaməti, ən uzun hamiləlik müddəti, həddi-bülüğ yaşı kimi hüquqi məsələlərin ənənəvi mənada

⁷³⁸ İbn Həcər, Fəthul-Bari, c. 375.

⁷³⁹ Bəzi İordaniyalı dostların şəxsi təcrübələrinə görə, İordaniya buna misal göstərilə bilər.

⁷⁴⁰ Böyük Britaniyada getdiyim məscidlərin çoxunda belədir.

“insanlardan soruşularaq” hökmə bağlandığına şahid olmuşuq. Riçard Devittin qeyd etdiyi kimi, elmi tədqiqat metodları insanın dünyagörüşünün bir parçası olduğuna görə⁷⁴¹ statikaya əsaslanan sübut olmadan “insanlardan soruşmağın” müasir dövrdə dəlil kimi təqdim olunmamasını müdafiə edirəm. Bu da bizi (təbiət və humanitar) elmlər sahəsinə aparır və İslam hüququ ilə digər elm sahələri arasındakı təsirləşmənin mexanizmini göstərir. Buna görə də bir fəqihin ən qısa və ən uzun hamiləlik müddəti və ya ölüm əlamətləri kimi məsələlərdə tibb sahəsindəki mütəxəssislərə müraciət etməsi lazımdır. Elmin zaman keçdikcə təkamül etdiyi və bunun da elmi qərarlarımızın və cavablarımızın dövrü olaraq yenilənməsinin lazım olduğu inkar olunmaz həqiqətdir. Lakin elmin inkişafı fəqihin dünyagörüşünün təbii təkamülünün bir parçasıdır və eyni şəkildə hüquqda təzahür etməlidir. Bu da İslam hüququ sistemindəki açıqlığı təmin edər.

Özünü yeniləmə və fəlsəfi açıqlıq

İslam hüququ yetkin bir fəqihin dünyagörüşünün başqa bir ünsürünə, fəlsəfəyə açıqlığı hesabına özünü yeniləyə bilər. İslam hüququnun əsasları (üsulu) qismən bu hüququn fəlsəfəsi olduğuna görə üsulun insan biliyinin inkişafı ilə təkamül edən fəlsəfi sorğu-suala müəyyən dərəcədə açıq olmalıdır. Lakin İslam alimlərinin əksəriyyəti İslam hüququnun inkişaf etdirilməsində fəlsəfədən faydalanma təşəbbüslərini rədd etmişlər. Bəzi yunan metafizika nəzəriyyələrindən populyar islami inanclara nümunələr gətirən⁷⁴² alimlərin təhsil müəssisələrində qeyri-islami

⁷⁴¹ DeWitt, Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science, p.5.

⁷⁴² Filosofların kainatın əzəli olması (qidəmi-aləm) iddiası kimi. Məşhur Qəzzali-İbn Rüşd təhafüt mübahisəsində İbn Rüşd Qəzzalinin inandığı kimi, kainatın

metafizikaya əsaslanması səbəbilə fəlsəfə öyrənməyi və öyrətməyi qadağan edən fitvalar vermişlər.⁷⁴³ Fəlsəfə ilə Quran yolunun izlənməsi arasında seçim etməyə məcbur edən bu fitvalardan istifadə edərək filosoflar dindən çıxmaqla ittiham edilmişlər və fəlsəfə kitablarının alınub-satılması və ya onlara etina ilə yanaşmaq qadağan edilmişdir. Bu fitvaları verənlər arasında İbn Aqil (ö.1119), Qüşeyri (ö.1127), İbn Səlah (ö.1246), Nəvəvi (ö. 1277), İbn Rəslan (ö.1441), Süyuti (ö. 1505) və Şirbini (ö.1570) kimi fiqh məzhəblərinin böyük fəqihləri vardır.⁷⁴⁴ İslam hüququ kitablarında bu mövzu haqqında ən çox qeyd edilən İbn Səlahın fitvasıdır. İbn Səlah bu fitvada fəlsəfəni axmaqlığın kökü hesab edir və filosoflara qarşı ən yaxşı reaksiyanın “qılnc” işlətmək olduğunu elan edir.⁷⁴⁵ Zorakılıqla dolu olan bu reaksiya bir çox islami mühitdə fəlsəfəyə qarşı marağın qarşısını almışdır.⁷⁴⁶ Artıq elm adamları fəlsəfə və ya məntiqi gizli şəkildə araşdırmaq məcburiyyətində qalacaq, yalnız ən yaxın tələbələrinə öyrədəcək və bu kimi fəaliyyətləri əsərlərində əsla ifadə etməyəcəklər.⁷⁴⁷ Yuxarıdakı fitvaları pozduğu üçün təzyiqə məruz qalan və kitabları yandırılan fəqih filosoflardan biri də İbn Rüşddür.⁷⁴⁸

Yunan fəlsəfəsi və bu fəlsəfənin qeyri-islami metodlarına nifrət edən alimlər də olmuşdur. Onlar fəlsəfəni formal olaraq tənqid etməyə və məntiq sahəsində öz

sonunun olmaması (əbədi) mənasında əzəli olduğunu deməyin yunanların və filosofların düşündüyü kimi, kainatın başlanğıcının olmadığı mənasında əzəli olduğunu deməkdən fərqli olmadığını iddia etmişdir.

⁷⁴³ Əhməd ibn Teymiyə, Dəru Təaruzil-Əql vən-Nəql, c. 3, s. 218.

⁷⁴⁴ Süyuti, əd-Dürrul-Mənsur, c. 3, s. 86, Əbu Amir ibn Səlah, Fətava ibn Səlah, 2005.

⁷⁴⁵ Həmin yer.

⁷⁴⁶ Həsən Bəşir Salih, Əlaqətul-Məntiq bil-Lüğə ində Fəlasifətül-Muslimin, s. 86.

⁷⁴⁷ Dib, İmamul-Harameyn, s. 39.

⁷⁴⁸ İsmət Nəssar, Əl-Xitabul-Fəlsəfi ində İbn Rüşd və Əsəruhu fi Kitabati Məhəmməd Əbdüh və Zəki Nəcib Mahmud. S. 16-21.

nöqtəyi-nəzərlərindən alternativ fikirlər irəli sürməyə çalışmışlar. İbn Həzm⁷⁴⁹ və İbn Teymiyə⁷⁵⁰ bu düşüncədə olan alimlərdəndir. İbn Həzm digər alimlər kimi məntiqi rədd etməmişdir. O, məntiqin hər cür biliyi qiymətləndirmək üçün ölçü olduğuna inanmışdır.⁷⁵¹ İbn Həzm formal məntiqin İslam hüququndakı vəzifələrin məntiqinə necə uyğun olduğunu izah etmişdir. Onun bu görüşü Qəzzalinin “Müstəsfa” adlı əsərində də öz əksini tapmışdır.⁷⁵² İbn Həzmin “Təqribul-Məntiq” (“Məntiqi asanlaşdırmaq”) əsərində imkan və ibahə, dəlalət və mükəlləfiyyət, imkansızlıqla haram arasındakı qarşılıqlı əlaqə şərh edilmişdir⁷⁵³ və deontik məntiqdən səkkiz əsr əvvəl qələmə alınmışdır.⁷⁵⁴ Hətta İbn Həzm öz fəlsəfəsinə uyğunlaşdırmaq istədiyi Aristotel məntiqini mübahisəli şəkildə yənidən qurmağa çalışmış və zahirilik olaraq adlanan İslam hüququ məktəbinin əsasını qoymuşdur.⁷⁵⁵ Məsələn, təbiət hadisələrində səbəbiyyəti qəbul edir, amma səmavi şəriətdə qəbul etmirdi, çünki qiyasın bütün formalarını rədd edərək onu qəbul edənləri qınayırdı.⁷⁵⁶

İbn Teymiyənin Aristoteli tənqid etməsi təfəsilatlı və qalıcı idi.⁷⁵⁷ O, Aristotelin cövhər və ərəz təsnifini əsassız görərək rədd etmiş və külli müqəddimələrdəki hər cür “tərifə görə” həqiqəti rədd etmişdir.⁷⁵⁸ İbn Teymiyəyə

⁷⁴⁹ Vədi Mustafa, İbn Həzm və Məvqifuhu minəl-Fəlsəfə vəl-Məntiq vəl-Əxlaq.

⁷⁵⁰ Əhməd ibn Teymiyə, Dəru Təaruzil-Əql vən-Nəql.

⁷⁵¹ Qəzzali, Əl-Müstəsfa, “İbn Həzm”, s. 203.

⁷⁵² Qəzzali, Əl-Müstəsfa.

⁷⁵³ İbn Həzm, Təqribul-Məntiq.

⁷⁵⁴ G.H. Von Wright, “Deontic Logic”? Mind, New Series 60, no. 237 (1951).

⁷⁵⁵ Ənvər Zabi, Zahiriyyə İbn Həzm Əndəlusü: Nəzəriyyətul-Mərifə və Mənahicul-Bəhs, s. 49.

⁷⁵⁶ Həmin yer, s. 100-103.

⁷⁵⁷ John F. Sowa, Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations (Pacific Grove: Brooks, 2000), p.359.

⁷⁵⁸ W. Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford: Clarendon

görə, büsr (kal xurma), rütəb (bir az yetişmiş) və təmr (yetişmiş xurma) arasındakı fərqlər Aristotelin iddia etdiyi kimi, fərqli cövhərləri ifadə etmir.⁷⁵⁹ Bunlar İbn Teymiyənin dediyi kimi, üç zehni küllidir (külliyyatun fiz-zihn).⁷⁶⁰ Nəticədə İbn Teymiyə şəri ictihadın külli müqəddimələr-dən çıxış edən məntiqi mühakimə ilə məhdudlaşdırılmasını tənqid etmişdir. Buna qarşı misal olaraq bənzərlik qiya-sını (qiyrasuş-şəbəh) vermişdir.⁷⁶¹ İbn Həzm kimi İbn Teymiyə də öz “fəlsəfi layihəsini” dəstəkləmək üçün əsas etibarilə nominal olan tənqidi analizdən istifadə etmişdir.⁷⁶² Bundan başqa, metafizik əsasını təsdiqləmədən məntiqi bir vasitə olaraq yunan fəlsəfəsini qəbul edən Qəzzali və digər alimləri də tənqid etmişdir.⁷⁶³

Qəzzali bir yandan yunan fəlsəfəsini tənqid etmiş və müsəlman filosofları dindən çıxmaqla ittiham etmişdir.⁷⁶⁴ Digər tərəfdən isə Aristotelin məntiqini (yunanca orqanon) qəbul etmiş və hətta onun “elmin bütün sahələrinə giriş üçün şərt” olduğuna, o olmadan “elmin heç bir sahəsində bir alimə etimad göstərilməyəcəyinə qərar vermişdir.”⁷⁶⁵ Qəzzali yunan məntiqini bir düşüncə tərzii kimi mənimləmiş və mühakimə məntiqini İslam hüququna birləşdirməyi bacarmışdır. O, “Qistas” əsərində Aristotelin modus ponens və modus tollens kimi bir çox nəticəsini Quranın məntiqi iddialarına müraciət edərək sübut etmişdir.⁷⁶⁶ Məsələn, “Əgər (yerdə və göydə) Allahdan başqa

Press, 1993).

⁷⁵⁹ Həmin yer.

⁷⁶⁰ Əbu Yarəb Mərzuqi, İslahul-Əql fil-Fəlsəfətil-Ərəbiyyə, s. 176.

⁷⁶¹ İbn Teymiyə, Dəru Təaruzil-Əql vən-Nəql, c. 1, s. 203.

⁷⁶² Əbu Yarəb Mərzuqi, İslahul-Əql fil-Fəlsəfətil-Ərəbiyyə, s. 1767, Əcəm, Əl-Məntiq indəl-Qəzali.

⁷⁶³ İbn Teymiyə, Dəru Təaruzil-Əql vən-Nəql, c. 3, s. 218.

⁷⁶⁴ Qəzzali, Təhafütul-Fəlasifə.

⁷⁶⁵ Qəzzali, Əl-Müstəsfa fi Üsulil-Fiqh, s. 3.

⁷⁶⁶ Rosalind Ward Gwynne, Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an

tanrılar olsa idi, onların ikisi də (müvazinətdən çıxıb) fəsada uğrayardı"⁷⁶⁷ ayəsini qeyd edən Qəzzali belə bir *modus tollens* mühakiməsi etmişdir: "Birdən çox tanrı"⁷⁶⁸ fəsada dəlalət edər. Fəsad olmadığına görə birdən çox tanrı yoxdur. Qəzzali daha sonra məşhur fəlsəfi terminologiya əvəzinə birbaşa Qurandan çıxarılan ərəbcə köklər və ya alışılmış İslam hüququ terminologiyasından istifadə etmişdir. Məsələn, hökm əvəzinə məhmül, illət əvəzinə həddi-vəsət, əsl əvəzinə müqəddimə, fər əvəzinə nəticə və mübah əvəzinə mümkün terminlərini işlətmişdir.⁷⁶⁹ Qəzzalinin inkişaf etdirdiyi ən məhsuldar fikir məntiqdəki deduksiyanı qiyas metoduna daxil etməsi idi.⁷⁷⁰ O, tənqihul-mənati (hökmün illətini axtarmaq) formalaşdırmaq üçün ilk hala bir sıra ayırıcı qiyas tətbiq etmişdir.⁷⁷¹ Qəzzaliyə görə, bir dəyər digəri ilə müqayisə edildikdə ya daha böyük, ya bərabər, ya da kiçik olmaq məcburiyyətindədir. Bunlardan birini sübut etsək, digər ikisi məcburi olaraq səhv olacaqdır.⁷⁷² Qəzzali daha sonra iki müqəddimənin müştərək termininin illət olduğunu qəbul edərək ilk halın hökmünü ikinciyyə keçirmək üçün fərəzi qiyas-

(London and New York: Routledge, 2004), p.156. Həmçinin Əcəm, Əl-Məntiq indəl-Qəzzali, s. 163-165. Buradakı iki nəticə formal olaraq belə izah oluna bilər. Şərtli müqəddimə (*Modus Ponens*): "Əgər P doğrudursa, o zaman Q doğrudur" ifadəsi doğrudursa, o zaman P doğrudursa, Q doğru olacaqdır. Xüsusi müqəddimə (*Modus Tollens*): "P-dən sonra Q doğrudur" ifadəsi doğrudursa, o halda Q doğru deyilsə, bu, P-nin də doğru olmadığı mənasına gəlir.

⁷⁶⁷ Ənbiya, 21/22.

⁷⁶⁸ Qəzzali, *Qistasul-Müstəqim*, s. 62.

⁷⁶⁹ Əcəm, *Əl-Məntiq indəl-Qəzzali*, s. 65.

⁷⁷⁰ Həmin yer.

⁷⁷¹ Ayırıcı (*disjunctive*) qiyas: ya bir tərəf, yaxud o biri tərəf doğrudur (və ya bəlkə ikisi də). Hər ikisi də yanlış deyil. Buna görə də bir tərəfin yanlış olduğunu bilirsinizsə, o zaman digər tərəf doğru olmalıdır. Formal olaraq $p \vee q$ isə $\neg p$. O halda q (doğrudur).

⁷⁷² Qəzzali, *Məhaqqun-Nəzər fil-Məntiq*, s. 43.

dan istifadə etmişdir.⁷⁷³ Məsələn, belə deyirdi: “Hər şərab sərxoş edər. Sərxoş edən hər şey haramdır. O halda şərab haramdır”.⁷⁷⁴ Burada sərxoşediciliyi müştərək termin və ya islami ifadə ilə illət olaraq qəbul etdiyini görürük.

İmam Qəzzali yunan fəlsəfəsini sərt şəkildə tənqid etsə də, Aristotel məntiqini islami qiyas prosesinə daxil etmişdir, lakin həm nominalistlərin, həm də zahirilərin amansız tənqidinə məruz qalmışdır.⁷⁷⁵ Amidi (ö.1236), Sübki (ö.1374) və xüsusilə, Qəzzalinin də mənsubu olduğu əşari və şafei məktəblərindən digər bəzi alimlər müsəlmanların qeyri-müsəlmanlardan ala biləcəyi mücərrəd alətlərlə ala bilməyəcəkləri digər fikir və terminlər arasında Qəzzalinin etdiyi təsnifi dəstəkləmişlər.⁷⁷⁶ Bu görüş müasir dördü Qərbdən bəşəri və humanitar elmlərə dair biliyə deyil, texnologiya haqqında biliyin təqlid edilməsinə icazə verən neoliteralist fitvalara bənzəyir.

Qəzzali rəğbət görmüşdür. Lakin fəlsəfə ilə bağlı ümumi qadağa İslam hüququndakı nəzəriyyə və mühakimə üsulunda durğunluğa səbəb olmuşdur. Üsul dil əsaslı dəlalətlərə və süni məntiqi istintaca istinad etmişdir. Fiqhi mühakimə sistemi vaciblər və haramlarla məşğul olan mexaniki bir müqəddimə sistemi olmuşdur.

Ənənəvi fiqhi mühakimə sisteminə müasir dövrdə ən yaxın nümunə deontik məntiqdir. Deontik məntiq termini ilk dəfə XX əsrin ortalarında Corc Henrik von Rayt tərəfindən işlədilmişdir.⁷⁷⁷ Raytın əsas aksiomları ənənəvi fiqhi mühakiməyə çox bənzəyir. “Etməli olduğumuz bir şeyi

⁷⁷³ Fərəzi qiyas: Əgər əlimizdə iki dəlalət ifadəsi var və birinin bir cəhəti digərinin ikinci cəhəti ilə eynidirsə, o zaman müştərək ünsürü ələyər və geriye qalan cəhətləri bir-birinə bağlayırıq. Məsələn, $p \Rightarrow q$ (p isə q) və $q \Rightarrow r$. Qəzzaliyə görə, q bu misalda illətdir.

⁷⁷⁴ Qəzzali, Məhaqqun-Nəzər fil-Məntiq, s. 31.

⁷⁷⁵ Məsələn, İbn Teymiyə və İbn Həzm. Baxın: Əcəm, Əl-Məntiq indəl-Qəzzali.

⁷⁷⁶ Ale Al-Subki, Legal Opinions, vol. 2, p.644.

⁷⁷⁷ Von Wright, “Deontic Logic”.

etmək bizi başqa bir məsuliyyətin altına salırsa, bu yeni iş də etməli olduğumuz bir şeydir”⁷⁷⁸ deyən Raytın fikirləri məsuliyyət qanunu (mə lə yətimmul-vacibu illə bihi fəhuval-vacibu) adlanan üsul qaydası ilə uzlaşır.⁷⁷⁹ Müasir hüquq fəlsəfəsi deontik məntiqi əsaslı bir mühakimə sistemi kimi qəbul etmir.⁷⁸⁰ Bunun səbəbi deontik məntiqin vəzifələri qatı şəkildə təsnif etməsi, zaman faktoruna etinasız yanaşması və müstəsna halları yeknəsək şəkildə kənarlaşdırmasıdır.⁷⁸¹

İslam hüququ nəzəriyyəsi İslam filosoflarının yunan fəlsəfəsinə və xüsusilə, bir elm kimi məntiqə verdikləri orijinal töhfədən faydalanmamışdır. Məsələn, İbn Sina (ö.1037) Aristotelin formal qiyas nəzəriyyəsini zamandan asılı olan müxtəlif vəziyyətləri fərqləndirərək diqqətli şəkildə yenidən qurmuş və məntiqə yeniliklər gətirmişdir.⁷⁸² Bu töhfə standart qiyas istintacına və potensial olaraq İslam hüququ məntiqinə faydalı ola bilərdi. İslam filosoflarının verdiyi, lakin fəqihlərin istifadə etmədiyi başqa bir orijinal töhfə Fərabinin (ö.950) induksiya mühakiməsinin qiyas nəzəriyyəsi idi.⁷⁸³ Fərabinin bu nəzəriyyəsi İslam hüququndakı mühakiməyə induksiya ölçüsünü gətirə bilərdi. İbn Həzm və İbn Teymiyənin Aristotel məntiqini tənqid etmələri isə Con Stuart Milin induksiya məntiqinin

⁷⁷⁸ Von Wright, “Deontic Logic”.

⁷⁷⁹ Bu qaydanın tətbiqi ilə bağlı nümunələr üçün baxın: Sübki, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac, c. 1, s. 118, Razi, Əl-Məhsul, c. 2, s. 322, Qəzzali, Əl-Müstəsfa, c. 1, s. 57, İbn Teymiyə, Əl-Müsəvvədə fi Üsulil-Fiqh, s. 58, Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 1, s. 125.

⁷⁸⁰ C. W. DeMarco, “Deontic Legal Logic”, in *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, ed. Christopher Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999).

⁷⁸¹ Həmin yer.

⁷⁸² Rescher, *Arabic Logic*, vol. 4, p.526.

⁷⁸³ Həmin yer, s. 527.

yarlanması üçün şərait yaratmış, lakin İslam hüququnda bundan da istifadə edilməmişdir.⁷⁸⁴

Bir çox fəqihin əksinə İbn Rüşd bəşəri biliyə ən açıq mövqeyi tutmuşdur. Quranın müsəlmanlara Allahın yaratdıqları üzərində düşünməyi və təfəkkür etməyi əmr etməsindən çıxış edən İbn Rüşd hər cür fəlsəfi mühakiməni onu nəql edənin dininə baxmadan qəbul etmişdir.⁷⁸⁵ İbn Rüşdün ağılla nəss arasındakı ziddiyyətə gətirdiyi həll yolu dilin imkan verdiyi ölçüdə nəssləri təvil etmək və onu ağılın gəldiyi nəticələrə uyğunlaşdırmaq idi.⁷⁸⁶ O, Qəzzali və digər fəqih-filosofları qınayırdı. Düşünürdü ki, Qəzzali və onun kimi alimlər məsələni anlamadan hökm verirlər. İbn Rüşdün ağıl və nəssləri bir-birinə uyğunlaşdırma metodunun keçən əsrdəki müasir islami reform hərəkatı üzərində aşkar təsiri olmuşdur.⁷⁸⁷ Ancaq əlyazma əsərləri göstərir ki,⁷⁸⁸ İbn Rüşd fəlsəfi görüşləri ilə İslam hüququ arasındakı əlaqəni müzakirə etməmişdir. Buna görə də bəzi tədqiqatçıların fikrinin əksinə,⁷⁸⁹ mən “Fəlsul-Məqal”ında və Aristotelin əsərlərinə dair məşhur şərhində fəlsəfi mühakiməni müdafiə edən şarih və müəllimi-sani İbn Rüşd⁷⁹⁰ ilə “Bidayətül-Müctəhid” adını verdiyi geniş İslam fiqh ensiklopediyasında daha çox ənənəvi maliki məzhəbini dəstəkləyən bir qazi və fəqih olan İbn Rüşd arasında bir boşluq olduğunu düşünürəm. Deməli, İslam hüququ sisteminin özünü yeniləməsi üçün İbn Rüşdün bütün fəlsəfi sorğu-suala açıq olmasını mənimsəmək və bu açıqlığı üsul nəzəriyyələrinə yaymaq şərtidir.

⁷⁸⁴ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (London, New York: Longman, Columbia University Press, 1983), p.353.

⁷⁸⁵ İbn Rüşd, *Fəlsul-Məqal*.

⁷⁸⁶ Həmin yer.

⁷⁸⁷ Nəssar, *Əl-Xitabul-Fəlsəfi*, Turabi, *Qədayatut-Təcdid*, s. 193.

⁷⁸⁸ Atif İraqi, *ən-Nüzətul-Əqliyyə fi Fəlsəfəti İbn Rüşd*, s. 369.

⁷⁸⁹ Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia*, p.439

⁷⁹⁰ Atif İraqi, *ən-Nüzətul-Əqliyyə fi Fəlsəfəti İbn Rüşd*, s. 70.

6.4 Çoxölçülülüyə doğru

İkinci fəsildə mücərrəd ifadələrlə ikili təsniflərin məhdudlanmaları, əsas sistem xüsusiyyətləri və daha realist düşünmə forması olaraq çoxölçülülüyn əhəmiyyəti izah edilmişdi. Çoxölçülülük dioloji zidlər arasındakı səviyələri əhatə edir. Daha sonra bu termin höcciyət mövzuna tətbiq edilmiş və höccətdən batilə qədər olan müxtəlif səviyələri göstərilmişdi. Bundan əlavə, hüququn mənbələrinə də tətbiq olunmuş və əqli olandan vəhyi olana qədər müxtəlif mənbələr sadalanmışdı. Bu bölümə isə İslam hüququ sistemi çoxölçülülük kontekstində daha geniş araşdırılacaq və çoxölçülülük əsas iki terminə, yəni qətilik və ziddiyyətə tətbiq olunacaq.

Qətilik rəngi

Üsul kitablarında şəriətlə bağlı anlayış və məfhumların tərifinə geniş yer verilmişdir. Aristotel məntiqi təriflərin verilmə şəklinə təsir etmişdir. Tərif ya əsas (hədd), ya da təsvir (rəsm) kontekstində olmuşdur. Əsas tərif etimoloji xarakter daşıyır, məfhumun mahiyyətini izah etmək üçündür.⁷⁹¹ Məşşailərin təsviri isə məfhumları digər məfhumlardan fərqləndirən vəsflərin tərifini vermişdir.⁷⁹² Lakin İbn Teymiyə təriflərin fərqləndirici rolunu tədqiq etmiş və Qəzzalının essensialist yanaşmasını təqib edən əşariləri, mötəzililəri və cəfəriləri tənqid etmişdir.⁷⁹³ İbn Teymiyə Qəzzalının "Müstəsfa" əsərindəki məntiqi müqəddiməni tənqid etmiş və mahiyyət haqqındakı tərifin məqsədinin məfhumlar arasındakı təsnif (təmyiz) olduğunu iddia et-

⁷⁹¹ Fəllusi, Mədrəsətul-Mütəkəllimin, s. 332.

⁷⁹² Əli, Əl-Məntiq vəl-Fiqh, s. 150.

⁷⁹³ İbn Teymiyə, Dəru Təaruzil-Əql vən-Nəql, c. 1, s. 14.

mişdir.⁷⁹⁴ Buna görə də fəqihlərin məfhumlar arasındakı təmyiz metodu hər bir məfhumun ziddi ilə olan əlaqəsinin müəyyənləşdirilməsi ilə nəticələnmişdir. Əşyalar ziddinə əsasən fərqləndirilmişdir.

“Qəti olmayan” qarşısında “qətilik” müxtəlif məzhəblər və metodologiyalarda güclü və hakim bir reaksiyadır.⁷⁹⁵ Qəzzali qiyası müəyyənləşdirən və qəti (yəqini) biliyi digər biliklərdən fərqləndirən qanunun tərifini vermişdir.⁷⁹⁶ Bəzi üsuli dəlillər İslam hüququnda sırf qətilik sahəsini genişlətmə məqsədilə qanuniləşdirilmişdir. Məsələn, Əli Cümə icmanın zəruri olduğunu iddia etmişdir. Çünki nəsslərin dəlalətinin anlaşılmasında üsuli vasitələrin məhdudlaşdırılması qətilik sahəsini yetərsiz hala gətirmiş və qətilik sahəsini genişləndirən şübhəli dəlalətləri mütləqlik dairəsinə daşıyan bir dəlil olaraq icmaya qanunilik qazandırmağı tələb edən bir problemə səbəb olmuşdur.⁷⁹⁷ Həmişə axtarılan və əksər hallarda iddia edilən qətilik bir sıra problemə yol açan bir mütləqlik yanaşmasına gətirib çıxarmışdır. Qətilik dil əsaslı dəlalət (qətiyyətud-dəlalət), tarixi səhihlik (qətiyyətus-sübut) və məntiqi dəlalət (əl-qətul-məntiqi) daxil olmaqla bir çox formada iddia edilmişdir. Bu formalar və onların mənfi dəlalətləri aşağıda ümumiləşdirilmişdir.

Əvvəlcə Quran və hədisin açıq əmrlərinin dəlalətləri etibarilə qəti olduğu iddia edilmişdir. Hədis külliyyatlarında gördüyümüz bu dörd rəvayətə nəzər salaq: Peyğəmbər iki adamın (bir tarlanın kirayə verilməsi mövzusunda) mübahisə etdiyini eşitdi və dedi: “Belə etsəniz, tarlaları kirayə verməyin”.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ Həmin yer, c. 1, s. 15-23.

⁷⁹⁵ Abdullah Rabi, əl-Qətiyyə vəz-Zənniyyə fi Üsulil-Fiqhil-İslami, s. 24-27.

⁷⁹⁶ Qəzzali, Məqasidul-Fəlasifə, s. 3.

⁷⁹⁷ Əli Cümə, İlmu Üsulil-Fiqh fə Əlaqətuha bil-Fəlsəfətil-İslamiyyə, s. 29.

⁷⁹⁸ Əbu Davud, Sünən, c. 3, s. 257.

Bir qadın: “Ey Allahın Rəsulu! Bu, qarnımda daşdığı, döşümdə əmizdirdiyim, dizimdə yatırdığım oğlumdur. Atası məni boşadı və indi də onu məndən almaq istəyir” – dedi. Rəsulullah ona belə dedi: “(Başqası ilə) evlənmədiyən təqdirdə oğlun üzərində sənə üstünlük haqqın var”.⁷⁹⁹

Müsəlman atı üçün zəkat verməz.⁸⁰⁰

... və bir canın diyəsi yüz dəvədir⁸⁰¹.

Yuxarıdakı dörd rəvayətin və onların işarə etdiyi qətiyyətin dəlalatınə görə:

- Tarlaların kirayə verilməsi haramdır.⁸⁰²
- Boşanan qadın yenidən evləndikdə uşağının vələyətini itirər.⁸⁰³
- Atlara zəkat düşmür.⁸⁰⁴
- Diyə yüz dəvədir.⁸⁰⁵

Açıq və qəti nəsslərdən hökm çıxarma metodu başqa bir rəvayətin vacib olaraq düşünülən şeyin statusunda dəyişməyə dəlalət edəcəyi gerçəyini praktikada nəzərə almaz. Lakin alimlər digər faktorun ilk rəvayətlə eyni qətiyyət dərəcəsində olduğunu⁸⁰⁶ və vacibin eyni hökmdə qalacağını iddia etmişlər. İlk əmri Allah və peyğəmbər verdiyi üçün məsələyə təsir edə biləcək başqa bir bəyanın nəbəvi təsdiq və açıq bir əmr olmasa da, eyni mənbədən gəlməsi lazımdır. Nəbəvi bir əmrin yozumunun bu əmrin qətiyyəti, yaxud da qəti olmadığını, lakin belə bir əmrin verilməsini tələb edən müəyyən bir kontekstin (iqtisadi, siyasi və ya ətraf mühit) olduğunu iddia etdiyini düşünək. Yuxarıdakı

⁷⁹⁹ Hakim Nisaburi, Əl-Müstədrək ələs-Səhiheyin, c. 2, s. 255.

⁸⁰⁰ Buxari, Səhih, c. 5, s. 2216.

⁸⁰¹ Hakim Nisaburi, Əl-Müstədrək ələs-Səhiheyin, c. 1, s. 553.

⁸⁰² Buxari, Səhih, c. 2, s. 532.

⁸⁰³ İbn Rüşd, Bida'yətul-Müctəhid, c. 2, s. 43.

⁸⁰⁴ Sivasi, Şərhu Fəthil-Qədir, c. 2, s. 192, İbn Əbdilbərr, Təmhid, c. 4, s. 2016.

⁸⁰⁵ İbn Həcər, Fəthul-Bari, c. 10, s. 375.

⁸⁰⁶ Əli Amidi, Əl-İhkam fi Üsulil-Əhkam, c. 4, s. 249.

dörd nümunə üçün bu yozumlar və təxsislərin nümunələri aşağıdadır:

- Peyğəmbər səhabələrin tarla kirayə verməsini bir mübahisə olduqda qadağan etmişdir. Buna görə də bu əmr ixtilaf ehtimalı olduqda məqbuldur.⁸⁰⁷

- Peyğəmbər həmin vəlayət işinin o cəmiyyət üçün ən yaxşı yol olduğunu bildirdi. Yoxsa ümumi bir əmr vermir. Məhəmməd peyğəmbər bu hadisədə təbliğ vəsfi ilə deyil, qazi kimi hərəkət edirdi.⁸⁰⁸

- Atlar bir sərvət dəyərində olarsa, onlara zəkat düşər.⁸⁰⁹

- Diyənin şərtləri və yüz dəvə Ərəbistan mədəniyyətinə aiddir.⁸¹⁰

Ənənəvi fiqh məzhəblərində yuxarıdakı iddialardan (birinci iddia xaric) heç biri qəbul edilməmişdir. Lakin ilk iddianın qəbul edilməsinə səbəb Məhəmməd peyğəmbərin başqa bir tarlanın kirayə verilməsini qəbul etdiyinə dəlalət edən eyni dərəcədə səhih rəvayətlərdir. Qəti dəlilləri olmayan digər üç yozum rədd edilir. Başqa bir üsul qaydasında belə deyilir: “Qətilik şübhə ilə qalxmaz”. Buna görə də Quran və hədis külliyatlarında hadisənin bütün şərtləri tam bildirilmədən əmrlər açıqlandığına görə dəlalətin qətilyi məfhumu bir çox fiqhi hökmdə dar, lokal kontekstindən kənarlaşdırılmış və qismi fiqhi görüşə yol açmışdır.

Tarixi səhihliyin qətilyi də mütəvatirdən xəbəri-vahidə qədər müxtəlif səviyyələrdə qəbul edilmişdir. Mütəvatir səviyyəsinə bir rəvayət yalan üzərində ittifaq etmələri mümkün olmayan çox sayda insan yolu ilə nəql edildikdə çatmaq mümkündür.⁸¹¹ Quran və bəzi hədislər bu qrupa

⁸⁰⁷ Əbubəkr Beyhəki, Sünən, c. 6, s.124.

⁸⁰⁸ Sənani, Sübülüs-Səlam, c. 3, s. 227.

⁸⁰⁹ Baltacı, Mənhəcu Ömər, s. 190.

⁸¹⁰ Həmin yer, s. 190.

⁸¹¹ Süyuti, Tədribur-Ravi, c. 2, s. 180.

daxildir.⁸¹² Bundan əlavə, bir çox alim ümmətin qəbul etdiyi ahad rəvayətlərin də qəti olduğuna inanmışdır. “Rəvayət terminologiyasına giriş” əsərinin müəllifi İbn Səlah həm İmam Buxari, həm də İmam Müslimin ittifaq etdikləri rəvayətlərin səhihliyinin qəti olduğunu bildirmişdir. İbn Səlah bu iki alimin hər hansı bir rəvayəti qəbul etməsinin ümmətin razılığını da əhatə etdiyini iddia etmiş və ümmətin yalan üzərində ittifaq etmələrinin mümkün olmadığını buna dəlil gətirmişdir. Ona görə bu rəvayətlər nəzəri xarakter daşıyır.⁸¹³ Bir çox alim də onunla həmfikiridir.

Məsələn, İbn Teymiyə dəyanət üsulunu isbat etmək məqsədilə ümmətin qəbul etdiyi ahad rəvayətlər dəlilinə müraciət etmişdir.⁸¹⁴ O, Allaha sifət isnad etmək, Qüreydşən olan sultanlara səbir etmək, dəstəmaz alarkən ayaqlara məsh çəkmək və sufi qəsidələrini bidət hesab etmək kimi mövzuları etiqadi məsələlərə daxil etmişdir.⁸¹⁵ Ahad rəvayətlər formal səhihlik ölçmə prosesinə daxil olduqda həmin iddialardakı təhlükə meydana çıxmışdır. Bu proseslər və fərqli nəsillərdən olan rəvayətlərin çoxunun mötəbərliyi hər bir ənənəvi məzhəbin öz daxilində belə mübahisələrə yol açmışdır. Buna görə də etiqad üsulunda fərqlər meydana çıxmış və bu da İslam tarixində dəfələrlə ciddi toqquşmalara və müharibələrə səbəb olmuşdur. Beləliklə, bu mövzuda xoşgörü mədəniyyətinin təbliğ edilməsi lazımdır. Qalanı Xalid Əbülfəzin dediyi kimi, empirik iddialardır, yəni sosiologiyadır.⁸¹⁶

⁸¹² Məsələn, İbn Cəzəri “Quran nəqlləri” kitabında Quran üçün 80 paralel ravi zənciri saymış və onların variasiyaları haqqında izahlar vermişdir. İbn Cəzəri, ən-Nəsr fil-Qiraətül-Əsr, s. 117-280.

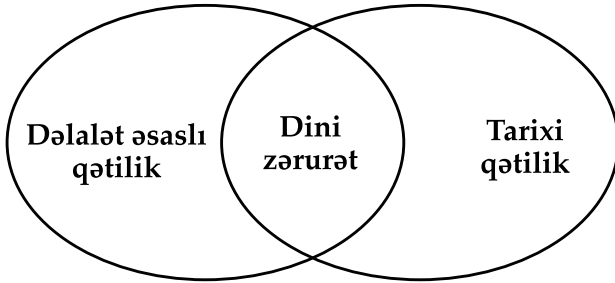
⁸¹³ İbn Səlah, Əl-Müqəddimə fi Ülumil-Hədis, s. 28.

⁸¹⁴ İbn Teymiyə, əl-Müsəvvədə fi Üsulil-Fiqh, s. 223.

⁸¹⁵ İbn Teymiyə, Kutub və Rəsail və Fətava, s. 78-83.

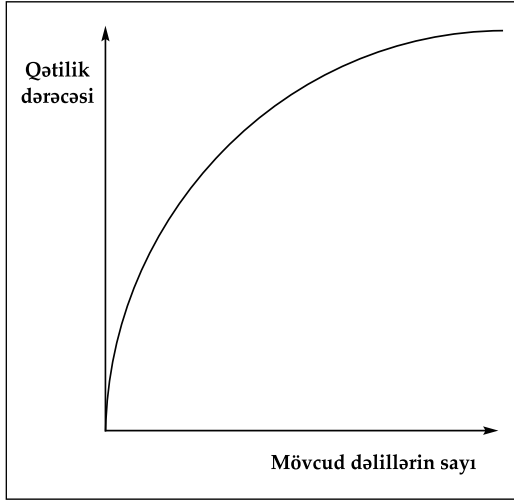
⁸¹⁶ El-Fadl, Speaking in God’s Name, p.238.

Fəqihlər yuxarıdakı iki qətilik sinfinin, yəni tarixi olaraq səhih olanlarla dəlalət etibarilə səhih olanların kəsişməsi üçün yeni bir sinif yaratmışlar. Ən yüksək qətilik dərəcəsi dinin zərurət qismi, etiqadla əlaqəli olan mütləq məsələlərdir. Alimlərin əksəriyyəti mürtədin bu qətilik dərəcəsi yüksək olan məsələləri rədd edən insan olaraq müəyyənləşdirilməsində həmfikirilər.⁸¹⁷ İndi alimlərin icması tarixi səhihlik müəyyənləşdirmə prosesini yaşamağa başlamışdır. İcmanın tərifiində bu qədər fərqlilik olsa da, bir çox mübahisəli məsələ “çox qəti” sinfinə daxil edilmişdir. Bu hökm fərqli məzhəblərin mənsubları arasında dindən çıxma ittihamlarından irəli gələn bir çox toqquşmaya səbəb olmuşdur. Bu toqquşmalar “əl-məlumun minəd-dini biz-zəruri” olaraq da adlandırılan hökmlərlərdən qaynaqlanmışdır.



Şəkil 6.3 göstərir ki, tarixi olaraq səhih və dil baxımından qəti dəlalət edilən bir dəlil dinin zərurət qismi olmağı tələb edir.

⁸¹⁷ Süyuti, əd-Dürrul-Mənsur, c. 3, s. 86.



Mövcud dəlillərin sayı ilə birlikdə qətilik də artır (Şəkil 6.4).

Zəruriyyət qətilyin iddiasıdır. İslam hüququ üsulunda qiyas sahəsində məntiqi zərurət istifadə olunur. Qiyas isə bənzər illətlərə əsaslanır. İslam hüququnda qiyası qəbul etməyən şiələr, zeydilər, zahirilər, bəzi mötəzililər⁸¹⁸ və bir çox sünni alimlər də illətlərin qəti olması barədə şübhələrini ifadə etmişlər. Məsələn, Qəzzali müəyyən bir hökmün illətindəki ehtimal üçün altı səbəbə işarə etmişdir:⁸¹⁹

1. Allah qatında illəti olmayan bir hökmə bir illət fərz edərək.⁸²⁰

2. Allah qatında hökmün illəti var, amma biz onu əldə edərkən səhvə yol verərək.

3. Hökmün Allah qatında birdən çox illəti var, lakin biz onu bir illətlə məhdudlaşdırırıq.

4. Hökmün Allah qatında tək illəti var, amma biz ona yanlışlıqla əsassız illətlər əlavə edərək.

⁸¹⁸ Onların illəti bu metoddakı zənnilikdir. Baxın: Sultan Əl-Hücciyə, 3-cü fəsil.

⁸¹⁹ Qəzzali, Əl-Müstəsfa, s. 304.

⁸²⁰ Qəzzalinin mənsub olduğu əşari məzhəbinə görə, bu məsələ belədir. Əşarilər Allahın fellərinin ardında səbəb və məqsədlərin olmasının zəruriliyinə inanırlar (Baxın: bölüm 1.3).

5. Bir hökmün illətini təyin etməyi bacarıyıq, lakin bu hökmü başqa bir hökmə bənzədərək, halbuki Allah qatında belə bir bənzərlik yoxdur.

6. Lazımi ictihadı etmədən bir hökmün ardında müəyyən bir illətin olduğu səhvini edərək.

Qəzzali başqa bir ehtimal olaraq müsəvvibəni əlavə etmişdir: Allah hər hökmə bir doğru illət təyin etməmişdir və doğru illət hər müctəhidin doğru illət olduğuna inandığı şeydir. Qəzzalinin illət analizində Allah qatında doğruluqla müctəhidə görə doğruluq arasında fərq qoyması ümumi olaraq mühakimənin və fiqhın koqnitiv xüsusiyyətini dəstəkləyir. Beləliklə, Qəzzali qiyas yolu ilə mühakiməni qəti dəlillər arasında deyil, qəti olmayan (zənni) dəlillər arasında sayır.

Qətilik (yaxud da ehtimal) mövcud olan dəlillərin sayı ilə birlikdə xətsiz bir şəkildə artır (Şəkil 6.4). Allahın varlığını isbat üçün Qurandakı məntiqin qətilyə olan yanaşmasının mütəmadi olduğunu düşünürəm. Yəni insanlar daha çox dəlil tapdıqca daha çox qətilik (yəqin) qazanırlar.

Çoxölçülülük yolu ilə ziddiyyətin aradan qaldırılması

İslam hüququ nəzəriyyəsində dəlillərin (ayələrin və ya hədislərin) zidləşməsi və ya ixtilafı ilə tutarsızlığı (tənaquz və ya təanud) arasında fərq vardır.⁸²¹ Tutarsızlıq eyni şeydə doğru və yanlışə dair açıq bir məntiqi nəticə şəklində tərif olunur.⁸²² Dəlillər arasındakı ziddiyyət və ya ixtilaf alimin zəhnində görünən ziddiyyət şəklində tərif olunur.⁸²³ Bu da zahirən ziddiyyətli olan (mütəariz) iki

⁸²¹ Qəzzali, Əl-Müstəsfa, s. 279, Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 4, s. 129, İbn Teymiyə, Kutub, Rəsail və Fətava, c. 19, s. 131.

⁸²² Qəzzali, Məqasidul-Fəlasifə, s. 62.

⁸²³ İbn Teymiyə, Kutub, Rəsail və Fətava, c. 19, s. 131.

dəlilin mütləq ziddiyyət təşkil etməyəcəyi mənasına gəlir. Onları ziddiyyətli görən fəqihin qavrayışıdır və bu da dəlilin zamanı, yeri, şərtləri və digər hallarla bağlı nöqsanı nəticəsində meydana gələ bilər.⁸²⁴

Əsl ziddiyyət isə bir hadisənin eyni və ya fərqli rəvilər tərəfindən ziddiyyətli şəkildə nəql edildiyi halda olar.⁸²⁵ Belə bir uyğunsuzluq rəvilərin biri və ya bir neçəsinin həfizəsi, niyyəti ilə əlaqəli rəvayət xətələrindən yarana bilər.⁸²⁶ Ziddiyyət halında belə bir məntiqi nəticəyə gəlmək olar: Rəvayətlərdən biri yanlışdır və (sübut edilə bilsə, bəlkə hər iki rəvayət də) rədd edilməlidir. Məsələn, Buxariyə görə, Əbu Hüreyrə belə demişdir: “Qadınlar, heyvanlar və evlərdə uğursuzluq var”.⁸²⁷ Lakin həzrət Aişə peyğəmbərin belə dediyini rəvayət etmişdir: “Cəhiliyyə dövründə insanlar qadınlar, heyvanlar və evlərdə uğursuzluq olduğunu deyərtilər”.⁸²⁸ Bu iki səhih rəvayət biri-biri ilə ziddiyyət içindədir və birinin rədd edilməsi lazımdır. Başqa səhih rəvayətlər onu dəstəkləsə də, əksəriyyət müfəssirin həzrət Aişənin rəvayətini rədd etməsi maraqlıdır.⁸²⁹ İbn Ərəbi yuxarıdakı hədis barəsində belə deyir: “Bu yanaşma mənasızdır. Bu, mötəbər rəvilər tərəfindən nəql edilən səhih və açıq bir rəvayətin rədd edilməsidir”.⁸³⁰

Klassik və müasir tədqiqatlara görə, yuxarıdakı tutarsızlıqlar nadir halda olur.⁸³¹ Bir çox ziddiyyət kontekstin nəzərdən qaçırılmasının nəticəsində meydana gələn rəvayətlər arasındakı ixtilafı ehtiva edir.⁸³² Ənənəvi məz-

⁸²⁴ Əbdüləziz Buxari, *Kəşful-Əsrar*, c. 3, s. 77.

⁸²⁵ Övdə, *Fiqhul-Məqasid*, s. 65-68.

⁸²⁶ Sübki, *Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac*, c. 3, s. 218.

⁸²⁷ Buxari, *Səhih*, s. 69.

⁸²⁸ Həmin yer.

⁸²⁹ Övdə, *Fiqhul-Məqasid*, s. 64.

⁸³⁰ Əbu Bəkr Malik ibn Ərəbi, *Arizətul-Əhvəzi*, c. 10, s. 264.

⁸³¹ Bədran Bədran, *Ədillətu Təşriil-Mütəarizə və Vucuhut-Tərcih Beynəhə*.

⁸³² Övdə, *Fiqhul-Məqasid*, s. 64.

həblərdə bu kimi ixtilafı həll etmək üçün altı yol müəyyən edilmişdir:

1. Uzlaşdırma (cəm): “Nəssi tətbiq etmək onu tərək etməkdən yaxşıdır” şəklindəki üsul qaydasına əsaslanır.⁸³³ Buna görə də iki ixtilafı rəvayətlə qarşılaşan bir fəqihin gözdən qaçan şərtləri və ya konteksti araşdırması və hər iki rəvayəti də buna görə şərh etməsi lazımdır.⁸³⁴

2. Nəsx: Bu metod xronoloji olaraq sonra gələn dəlilin özündən əvvəlkinə nəsx etməli olduğunu deyir. Bu, ayələr təruz edildikdən sonra vəhy edildiyi rəvayət edilən ayənin nəsx edən (nasix) dəlil, digərlərinin isə nəsx edilmiş (mənsux) hesab olunacağı mənasına gəlir. Hədislər ziddiyyət təşkil edəndə də tarixlər bilinir və ya təyin edilə bilirsə, daha sonrakı zamana aid rəvayətin digər bütün rəvayətləri nəsx etməsi lazımdır. Alimlərin çoxu zaman baxımından sonra gəlsə də, hədisin Quran ayəsini nəsx etməsini qəbul etmirlər. Bu, qətilik dərəcələrinin müqayisəsi ilə əlaqəlidir.

Nəsx məfhumu ənənəvi hədis külliyyatlarında həzrət Məhəmmədə isnad edilən sözləri dəstəkləyən dəlilə sahib deyil. Nəsx sözü “nə sə xə” kökündən gəlir. Müasir dövrdəki bir çox məşhur hədis külliyyatında bu kök və törəmələri haqqında araşdırmalar apardım. Bu külliyyatlar arasında Buxari, Müslim, Tirmizi, Nəsai, Əbu Davud, İbn Macə, Əhməd ibn Hənbəl, Malik ibn Ənəs, Darimi, Müstədrək, İbn Hibban, İbn Hüzeymə, Beyhaki, Darəqutni, İbn Əbi Şeybə və Əbdürrəzzaq da var. Həzrət Məhəmmədə isnad olunan heç bir səhih hədisdə “nə sə xə” kökündən gələn bir söz tapa bilmədim. Nəsxlə əlaqəli tapdığım qırx sözün hamısı ravilərin görüşləri və şərhələrinə əsaslanırdı, hədisin mətninə deyil. Klassik təfsirdə

⁸³³ Süyuti, Əl-Əşbah və-n-Nəzair, c. 1, s. 192.

⁸³⁴ Ayətullah Məhəmməd Bağır Sədr, əd-Durus f İlmil-Üsul, c. 2, s. 222.

nəsx prinsipinin dəlili var, lakin bununla əlaqəli ayələrin təfsirləri ixtilaflıdır.⁸³⁵

3. Üstünlük vermə (tərcih): Bu metod ən səhih olan rəvayətin qəbul edilməsi və digərlərinin tərək edilməsini təklif edir. Seçmə metoduna “rivayətur-racihə” deyilir, yəni tərəzidə ağır gələn rəvayət. Hədis alimlərinə görə, seçici (racihə) bir rəvayət digər rəvayətlə qarşılaşdırıldıqda bu xüsusiyyətlərdən bir və ya daha çoxuna sahib olmalıdır. Çox sayda başqa dəstəkləyici rəvayət, daha qısa ravi zənciri, daha elmlı ravilər, hafizəsi daha güclü ravilər, daha mötəbər ravilər, dolaylı dəyərləndirmə yerinə birbaşa dəyərləndirmələr, rəvayət və rəvayət edilən hadisə arasında keçən müddətin qısa olması, ravilərin hadisənin tarixini xatırlaya bilməsi və qeyd edə bilməsi, daha anlaşılıqlı olması, daha az bəlağətli olması və başqa faktorlar.⁸³⁶

4. Gözləmə (təvəqquf): Bu metod yuxarıdakı üç metoddan biri aşkar olana qədər alimin qərar verməməsini tövsiyə edir.

5. Ləğv etmək (təsaqut): Bu metod ikisi də qətilikdən uzaq olduğu üçün hər iki rəvayəti də nəzərə almamağı tövsiyə edir.

6. Seçmə (təxyir): Bu metod alimin qarşısındakı vəziyyət üçün uyğun olanı seçməsinə icazə verir.

Hənəfilər əvvəlcə nəxi, daha sonra üstünlük vermə metodunu tətbiq edirlər.⁸³⁷ Digər məzhəblərin hamısı nəzəri olaraq uzlaşdırma metoduna üstünlük verirlər. Bir çox məzhəb bütün nəslərin tətbiq edilməsində həmfikiridir. Təaruz halında isə əksər hallarda nəsx və ya tərcih metodundan istifadə olunur.⁸³⁸ Fəqihlər dəlillərin zehni

⁸³⁵ Razi, Təfsirul-Kəbir, c. 3, s. 204, Fəzl ibn Hüseyin Tubrusi, Məcməul-Bəyan fi Təfsiril-Qur`an, c. 1, s. 406, Nəda, ən-Nəsx fil-Qur`an, s. 25.

⁸³⁶ Bədran, Ədillə, 4-cü fəsil.

⁸³⁷ Hac, ət-Təqrir, c. 3, s. 4.

⁸³⁸ Övdə, Fiqhul-Məqasid, s. 105-110.

çərçivədə bütünlüyünü anlaya bilmədikləri üçün bir çox dəlil etibarsız hesab olunur. Bu dəlillərin etibarsız hesab olunması özbaşınalıqdır. Məsələn, ravilər hadisənin tarixini qeyd etməmişsə, həzrət Məhəmmədə isnad edilən sözlər məcazıdırsa və ya ravilərdən biri qadındırsa, rəvayət etibarsız hesab olunur və sonda kişinin əks rəvayəti qəbul edilir.⁸³⁹ Buna görə də nəsx və tərcih üsul metodologiyasında ikili düşünmə xüsusiyyəti göstərir. Bu nöqsanın aradan qaldırılması üçün uzlaşdırma metodunun çoxölçülülükdən faydalanması şərtidir.

Nəsx və tərcih adına çox sayda ayə və hədisin etibarsız görülməsinin praktikadakı nəticəsi İslam hüququnda elastikliyin itməsidir. Yəni fərqli hallara kifayət qədər xitab etmir. Bir-birinə zidd olan (mütəariz) iki rəvayət üzərində düşündüyümüz zaman bu ziddiyyətin hadisəni əhatə edən müharibə və sülh, kasıblıq və zənginlik, şəhər və kənd həyatı, yay və qış, xəstəlik və səhhət, gənc və qoca kimi şərtlərdəki müxtəliflikdən irəli gəldiyini görürük. Buna görə də Quran əmrləri və ya peyğəmbərin davranış və qərarlarının onlara şahid olanların rəvayət etdikləri şəkildə və şərtlərdə fərqli olması qəbul edilir. Məsələn, hadisənin kontekstinin anlaşılmasında elastikliyi azaldır. Sülh şəraitində baş verən hadisələrlə müharibə şəraitində baş verənlər arasındakı seçim və hər hansı birinə üstünlüyün verilməsi fəqihin hər iki şəraitə də xitab etmə qabiliyyətini zəiflədir. Nəticədə müəyyən şərait üçün verilən hökm universal və əbədi səciyyə daşımağa başlayır.

Bunun bir nümunəsi “qılınc ayəsi” adlandırılan Tövbe surəsinin 5-ci ayəsidir. Bu ayə belədir: “Və (bu qaydalara uğun keçirilən) haram aylar bitdikdə müşriklərə harada rast gəlsəniz, öldürün, dustaq edin”.⁸⁴⁰ Ayənin tarixi

⁸³⁹ Əbdülməcrid Susara, Minhacut-Təvfiq vət-Tərcih beynə Müxtəlifil-Hədis və Əsəruhə fil-Fiqhil-İslami, s. 395.

⁸⁴⁰ Tərcümə: M.Əsəd.

konteksti hicrətin doqquzuncu ilində müsəlmanlarla Məkkə müşrikləri arasındakı müharibə şəraitidir. Doqquzuncu surədəki ayənin tematik konteksti də həmin müharibə şəraitidir və surədə bu müharibədən danışılır. Lakin tematik və tarixi kontekstlərindən uzaqlaşdırılan ayənin hər bir zaman, məkan və şərtə müsəlmanlarla qeyri-müsəlmanlar arasındakı hökmü təyin etdiyi iddia edilmişdir. Beləliklə, hər biri dialoqa, inanc azadlığına, bağlılaşmağa, sülhə və hətta səbrə dəvət edən digər iki yüz Quran ayəsi ilə ziddiyyət təşkil etdiyi görülmüşdür. Nəsx metoduna əsasən ziddiyyəti həll etmək istəyən müfəssirlər Məhəmməd peyğəmbərin ömrünün sonlarına doğru vəhy edilən bu ayənin (Tövbə 9:5) daha əvvəl vəhy edilən hər bir "mütəriz" ayəni nəsx etdiyi nəticəsini çıxarmışlar.

Buna bağlı olaraq aşağıdakı ayələrin nəsx edildiyini düşünmüşlər: "Dində məcburiyyət yoxdur", "Onları bağışla, çünki Allah ehsan edənləri sevər", "Pisliyin qarşısını ən gözəl şəkildə al", "Sən indi səbir et", "Əhli-kitabla sadəcə ən gözəl şəkildə mübarizə apar" və "De ki: Sizin dininiz sizə, mənim dinim mənə".⁸⁴¹ Bundan əlavə, sülh müqavilələri və bir çox mədəniyyətin birgə yaşamasına imkan verən hədislər də nəsx edilmişdir.

Bu hədislərdən biri Mədinə müqaviləsidir. Müqavilə Məhəmməd peyğəmbər və Mədinə yəhudiləri arasında bağlanmışdır. Müqavilədə belə deyilir: Müsəlmanlar və yəhudilər bir ümmətdir, müsəlmanların öz dini və yəhudilərin də öz dini var.⁸⁴²

Klassik və yeni ənənəvi müfəssirlər "qılınc ayəsi"yə və bənzər ayələrə əsaslanaraq bu müqavilənin nəsx olduğunu iddia etmişlər.⁸⁴³ Yuxarıdakı nəslər və rəvayətlərin

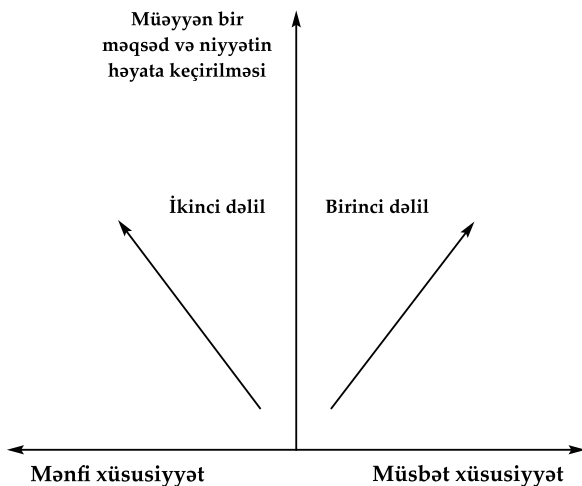
⁸⁴¹ Ayələr sırayla: Bəqərə, 2:256, Ənam, 6:13, Rum, 30:60, Fussilət, 41:46, Kafirun, 106:6.

⁸⁴² Burhan Züreyk, əs-Səhifə: Misaqur-Rəsul, s. 353.

⁸⁴³ Həmin yer, s. 216.

“müharibəyə qarşı sülh” kimi görülməsi bir ziddiyyətə işarə edə bilər və burada da son həqiqətin ya sülhə, ya da müharibəyə aid olması lazımdır. Nəticədə müharibə və sülh arasında məkan, zaman və vəziyyət üçün dəyişməz və ağlasığmaz bir seçim ortaya çıxar.

Başqa bir problem də budur: Tabiunun iddia etdiyi nəsx hadisələrinin sayı səhabələrin iddia etdiklərindən daha çoxdur.⁸⁴⁴ Hicri birinci əsrdən sonra inkişaf edən düşüncə məktəblərinə mənsub olan fəqihlərin tabiun tərəfindən iddia edilməyən yeni nəsx hadisələri iddia etməyə başladığını da görürük. Beləliklə, nəsx rəqib məzhəblərin qəbul etdiyi görüşləri və ya rəvayətləri etibarsızlaşdırmaq metoduna çevrilmişdir.



Təkölçülü və ziddiyyətli görünən xüsusiyyətlər məqsədlərlə əlaqəli fərqli bir ölçüyə töhfə verə bilər (Şəkil 6.5). Məsələn, Əbul-Həsən Kərxi (ö.951) belə yazır: “Üsul qaydalarındandır: Məzhəbimizdə fəqihlərin görüşündən fərqli olan hər Quran ayəsi ya kontekstindən uzaqlaşdırılır,

⁸⁴⁴ Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, hədis kitablarında apardığım tədqiqatlara əsaslanır.

ya da nəsx edilir".⁸⁴⁵ Buna görə də fiqh kitablarında bir məzhəb tərəfindən nəsx edilən hökmün başqa bir məzhəb tərəfindən nəsx edilmiş olaraq qəbul edildiyini görmək mümkün deyil. Nəsx metodunun bu özbaşına istifadəsi dəlillərə çoxölçülü yozum gətirilməsi problemini daha da şiddətləndirmişdir.

Məsələyə məqasid yanaşması ilə baxdıqda görürük ki, çoxölçülülük ziddiyyətli dəlillər problemini həll edə bilər. Məsələn, müsbət və mənfi ölçüləri olan bir xüsusiyyət düşünün (Şəkil 6.5). Bu xüsusiyyət baxımından iki dəlil ixtilafli ola bilər: müharibə və sülh, əmr və qadağa, ayaq üstə və oturaraq, kişi və qadın və s. Əgər baxışımızı tək bir ölçü ilə məhdudlaşdırsaq, dəlilləri uzlaşdırma yolunu tapa bilmərik. Amma təkölçülü fəzanı iki ölçüyə yüksəltəndə və məqsəd hər iki dəlilin də töhfə verdiyi ikinci ölçünü yaratdıqda ixtilafı həll etmək və birləşmiş bir kontekst içində dəlilləri anlamaq və şərh etmək mümkündür.

Aşağıda dəlillərin ziddiyyəti (ixtilaf-ə-dillə) haqqında yazılmış klassik kitablardan alınan və müasir dövrdəki bəzi ənənəvi və modernist görüşləri təmsil edən misallar var. Bununla bərabər, iddia edilən ziddiyyətin yuxarıda təklif olunan çoxölçülü və məqsədli metodla həll oluna biləcəyi də göstərilmişdir.

- Həzrət Məhəmmədə isnad edilən fərqli ibadət formaları haqqında çox sayda ziddiyyətli dəlil var. Bu rəvayətlər müsəlman cəmiyyətlərində tez-tez qızgın mübahisələr və ixtilafı səbəb olmuşdur. Lakin bu rəvayətləri alicənablıq məqsədi daxilində anlamaq peyğəmbərin bu ibadətləri müxtəlif formalarda etdiyini və bu kimi məsələlərdə elastikliyə işarə etdiyini göstərir.⁸⁴⁶ Bu ibadətlər arasında

⁸⁴⁵ Əlvani, Məqasiduş-Şəriə, s. 89.

⁸⁴⁶ Məsələn, Şafei, ər-Risalə, s. 272-275, Zərqani, Şərhuz-Zərqani ələ Müvəttəi İmam Malik, c. 1, s. 229.

namaz əsnasında fərqli şəkillərdə ayaq üstə durmaq⁸⁴⁷ və hərəkət etmək, namazı tamamlamaq,⁸⁴⁸ səhv səcdəsi etmək,⁸⁴⁹ bayram namazlarında təkbir gətirmək,⁸⁵⁰ ramazanda orucu açmaq,⁸⁵¹ həccin təfsilatları və s. vardır.

• Ürflə bağlı məsələlərə toxunan və ixtilaflı şəkildə təsnif edilən bir çox ziddiyyətli rəvayət var. Lakin İbn Aşurun təklif etdiyi kimi,⁸⁵² bu rəvayətlərin hüququn ümumbəşəri olması məqsədilə şərh edilməsi mümkündür. Bu yozumların arasındakı fərqlərin ziddiyyətdən daha çox ürflərdəki fərqliliklər olaraq anlaşılması lazımdır və müxtəlif rəvayətlər də bu fərqliliklərə anlayışla yanaşmağı təklif edir. Məsələn, həzrət Aişəyə isnad edilən rəvayətlər vardır. Biri valideyninin icazəsi olmadan bir qadının evlənməsini qadağan edir, digəri isə dul qadınların evlilikdə müstəqil seçim etməsinə icazə verir.⁸⁵³ Bundan əlavə, bu iki rəvayəti də nəql edən həzrət Aişənin bəzi hallarda razılıq şərtini tətbiq etmədiyi də rəvayət edilir.⁸⁵⁴ Hənəfilərə görə, bu, “valideyninin razılığı olmadan evlənen qadın arsızdır” ərəb ürfünə əsaslanır.⁸⁵⁵ Hər iki rəvayəti də ürflər kontekstində qiymətləndirdikdə ziddiyyət həll olur. Deməli, fərqli məkan və zamanlarda müxtəlif ürflərə görə evlilik mərasimlərində elastiklik təmin olunmuşdur.

• Bəzi fəqihlərə görə, bir çox rəvayət nəsx kimi qiymətləndirilmişdir. Hökmlərin bu şəkildə tətbiq olunmasının əsas məqsədi hüququn cəmiyyətdə dərin kök salmış

⁸⁴⁷ Sivasi, Şərhu Fəthil-Qədir, c. 1, s. 311, Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, c. 1, s. 12, Kasani, Bədaius-Sənai, c. 1, 207.

⁸⁴⁸ Şafei, ər-Risalə, s. 272-275.

⁸⁴⁹ Tirmizi, Camius-Səhih, c. 2, s. 275.

⁸⁵⁰ Nəvəvi, Əl-Məcmu, c. 4, s. 145.

⁸⁵¹ Qəzzali, Əl-Müstəsfa, c. 1, s. 172-174.

⁸⁵² İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriətül-İslamiyyə, s. 236.

⁸⁵³ İbn Nüceym, Bəhrur-Raiq, c. 3, s. 117, Mərginani, Əl-Hidayə, c. 1, s. 197.

⁸⁵⁴ Sivasi, Şərhu Fəthil-Qədir, c. 3, s. 258.

⁸⁵⁵ İbn Abidin, Haşiyətu Rəddil-Muxtar, c. 3, 55.

alışqanlıqları dəyişdirməsini asanlaşdırmaqdır.⁸⁵⁶ Spirtli içki və faizin qadağan olunması, namaz və oruc haqqındakı ziddiyyətli rəvayətlər bir cəmiyyətdə ali məqsədlərin tədrisən həyata keçirilməsi istiqamətindəki nəbəvi ənənə baxımından anlaşılmalıdır.

• Müxtəlif rəvayətlərdəki ifadələr bənzər hadisələr üçün fərqli hökmlər gətirdikdə bu rəvayətlərin ziddiyyətli olduğu düşünülür. Nəbəvi ifadələrin fərqli insanlara (səhabələrə) xitab etdiyini düşünmək ixtilafı həll edə bilər. Məsələn, bir neçə rəvayətdə Məhəmməd peyğəmbərin boşanmış bir qadına yenidən evlənsə, uşaqlarının vəsayətini itirəcəyini dediyi bildirilir.⁸⁵⁷ Lakin başqa bir ziddiyyətli rəvayət boşanmış qadınların evləndikdən sonra da uşaqlarının vəsayətinə sahib olacağını ifadə edir. Ziddiyyətli rəvayətlər arasında Ümmü Sələmənin işi də var. Ümmü Sələmə Məhəmməd peyğəmbərlə evləndikdən sonra da uşaqlarının vəsayətinə sahib olmuşdur.⁸⁵⁸ Beləliklə, ilk rəvayət qrupuna əsaslanan bir çox fiqh məzhəbi ana evləndiyi təqdirdə vəsayətin ataya keçəcəyi hökmünü vermişdir. Bu məzhəblər ikinci qrup rəvayətləri seçməmələrinin əsası kimi ilk qrupdakı rəvayətlərin Buxari və Əhməd ibn Hənbəl tərəfindən rəvayət edildiyi üçün daha səhih olmasını göstərmişlər.⁸⁵⁹ İbn Həzm rəvayətlərdən birinin əzbər qabiliyyətindən şübhələndiyi üçün ikinci qrup rəvayətləri qəbul etmiş və birinci qrupu rədd etmişdir.⁸⁶⁰ Lakin hər iki görüşü də qeyd edən Sənani belə bir izah vermişdir: "Uşaqlar onlara ən faydalı olan valideyndə qalmalıdır. Onlara ana daha yaxşı baxacaq və onlarla yaxşı məşğul olacaqsə, uşaqlar üzərində onun üstünlük haqqı olmalı-

⁸⁵⁶ Məhəmməd Qəzzali, *ən-Nəzərat fil-Qur`an*, s. 194.

⁸⁵⁷ Nisaburi, *Əl-Müstədrək*, c. 2, s. 255.

⁸⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidayətul-Müctəhid*, c. 2, s. 43.

⁸⁵⁹ Sənani, *Sübulus-Səlam*, c. 3, s. 227.

⁸⁶⁰ Həmin yer.

dır... Uşaqlar ən yetkin valideynin vəsəyətində qalmalıdır və şəriətin bunun əksinə hökm verməsi imkansızdır".⁸⁶¹

Çoxölçülülük birdən çox məqsədin nəzərə alınmasını tələb edir. Bu zaman məqsədləri ən yüksək səviyyədə həyata keçirən ziddiyyətləri həll etmə metoduna üstünlük verilməlidir.

Çoxölçülülük və postmodernizm

Çoxölçülülük postmodernizmin mühüm bir xüsusiyyətidir. Çünki postmodernizm çoxsəslili və çoxqatlı bir dünyagörüşüdür. İslam hüququna postmodern yanaşmaların bəzi şəri məfhumların, məzhəblərin, güclü şəxslərin və qrupların layiq olmadıqları mərkəzçiliyi ilə bağlı mühüm suallar meydana gətirdiyi doğrudur. Bu yanaşmalar şəri nəzəriyyə və hökmlərin mədəni və tarixi cəhətlərini İslam hüququ tarixinin fikir ənənələri daxilində göstərməyə çalışmışdır. Lakin postmodernistlər İslam hüququ nəzəriyyəsinə dil, məntiq, tarix və mədəniyyət kontekstində baxmağa meyillidirlər. Məsələn, islami feminist yanaşma təməl cavablar tələb edən çox mühüm suallar gündəmə gətirmişdir. Lakin kişi-qadın münasibətləri İslam hüququnu formalaşdıran tək ölçü və ya tək güc deyildir. Hüququ formalaşdıran bir çox başqa ölçü və güc, məsələn, siyasət və iqtisadiyyat nəzərdən qaçırılmışdır.

Postkolonial tənqidlər isə Qərbdəki İslam tədqiqatlarını klassik essensialist oriyentalizmlə məhdudlaşdırmağa meyillidir. Bu tənqidlər Qərb elm mühitində yaranmış bir çox faydalı və ciddi islami araşdırma layihələrini nəzərdən qaçırır.

Bu kitabda İslam hüququ nəzəriyyəsinə tənqidi və çoxölçülü bir yanaşma vardır. Buna görə də İslam məzhəblərinin və ya hüquq nəzəriyyələrinin mənbələr, linq-

⁸⁶¹ Həmin yer.

vistik törəmələr və əqli mühakimələrin də daxil olduğu müxtəlif ölçülərini izah etməyə çalışdım. Tənqidi, çoxölçülü, sistem əsaslı, və məqsədli yanaşmanın İslam hüququ nəzəriyyəsinin təhlili və inkişafı üçün yetərli bir çərçivə təmin etdiyinə inanıram.

6.5 Məqsədliliyə doğru

İkinci fəsildə bu tədqiqatın məqsədliliyi izah edilmişdi. Bundan əlavə, koqnitivlik, bütövlük, açıqlıq, iyerarxiya, daxili əlaqə və çoxölçülülük kimi digər əsas sistem xüsusiyyətləri arasındakı müştərək əlaqə də göstərilmişdi. Birinci fəsildə isə İslam hüququnun inkişafı və reformu üçün müasir bir layihə kimi İslam hüququnun məqsədləri təqdim edilmişdi. Yenə həmin fəsildə məqasid nəzəriyyəsinin əqlilik, faydalılıq, ədalət və əxlaq ölçülərini necə qarşıladığı da göstərilmişdi. Ənənəvi və müasir tədqiqatlara əsaslanaraq məqsədlilik xüsusiyyətinin və məqasid yanaşmasının İslam hüququnun inkişafına necə töhfə verəcəyi göstəriləcək.

Məqsədin dəlaləti

Zənnimcə, yunan fəlsəfəsindəki səbəbiyyət prinsipinin təsiri ilə nəsslərdəki sözlərin və ifadələrin ənənəvi dəlalətləri məqsəd dəlalətini əhatə etmirdi. Digər bütün ifadələr qarşısında üstünlük verilən açıq bir ifadə (hənəfi ibarə və ya şafei sərih) nəssin birbaşa oxunması idi. Bu oxuma möhkəm, nəss və ya zahir adı ilə ləfzi mənanı tətbiq edir. İfadənin məqsədi “izaha ehtiyac duyan” (müfəssər), “dolayı dəlalət” (işarət), “çıxarılan ifadə” (iqtida) və ya “üstüörtülü işarə” (ima) kimi açıq olmayan kateqoriyalara daxildir. Bu söz qruplarının, daha əvvəl izah edildiyi

kimi, qətilikdən uzaq olmaları səbəbilə şəri hakimiyyətləri (höcciyət) yoxdur.

Üstəlik, hənəfilər xaric, bütün məzhəblərin tətbiq etdiyi zidd dəlalətlər ünvan (ləqəb), xüsusiyyət (vəsf), şərt, hüdud (qayə) və say (ədəd) kateqoriyaları ilə məhdud idi. Çünki ifadələrdən biri nəssdə işləndiyi zaman məqsəd mülahizəsinə baxmadan zidd ifadə kənarlaşdırılır. Beləliklə, nəssdə qeyd edilən fərqli bir ləqəb, vəsf, şərt, hüdud və ya ədəd eyni nəssin məqsədini bənzər və ya daha yaxşı bir tərzdə yerinə gətirsə belə, qəbul olunmur. Məqsəd məntiqi zidd dəlillə zidləşmək üçün qətilikdən uzaqdır. Bu, digər bütün əqli dəlillər qarşısında üstünlük verilən dil əsaslı dəlillərin ümumi ləfzi xarakterinə əlavə olunmuşdur. İbn Aşurun yazdığı kimi, müğləqi bərraqlaşdırmağa və məhdudlaşanı təxsisə çalışan fəqihlər özlərinə problem yaratdılar. Hadisələrin cüziyyatını tək-tək əhatə edən nəsslər həm ümumiləşdirməyə, həm də cüziləşdirməyə eyni dərəcədə açıqdır.⁸⁶²

Hüquqi mətnlər müasir hüquq fəlsəfəsi məktəblərində ümumi bir əskiklikdir.⁸⁶³ Alman məktəbi (Cerinq⁸⁶⁴) və fransız məktəbi (Qeni⁸⁶⁵) hüquqda daha çox məqsədliliyə çağırış etmişdir. Hər iki məktəb də məsləhətlər və ədalətin məqsədinə istinad edərək hüququn yenidən qurulmasına əhəmiyyət vermişdir.⁸⁶⁶ Cerinq mexaniki səbəbiyyət hüququ yerinə məqsəd hüququnun inkişaf etdirilməsini təklif etmişdir. O, fikrini belə əsaslandırmışdır: Səbəbdə nəticənin yarandığı əşya passivdir. Əşya səbəbiyyət qanununun gerçəkləşdiyi kainatda bir nöqtə kimi görünür.

⁸⁶² İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriət-İslamiyyə, s. 234.

⁸⁶³ Von Jhering, Law as a Means to an End (Der Zwick Im Recht), p.xxii.

⁸⁶⁴ Həmin yer, ivii.

⁸⁶⁵ Geny, Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif, vol. 2, p.142

⁸⁶⁶ Von Jhering, Law as a Means to an End, p.lix, Geny, Methode D'interpretation, vol. 2, p.142.

Məqsəddə isə hərəkət etdirilən əşyanın özü aktivdir, hərəkət edir. Səbəb keçmişə aiddir, məqsəd isə gələcəyə. Proseslərinin məqsədi nöqtəsində sual verildikdə xarici təbiət sualı soruşanı geriyyə baxmağa sövq edir, iradə isə onu gələcəyə doğru yönəldir... Lakin məqsəd hərəkətlə nə qədər iç-içə olursa olsun və məqsədin təbiəti nə olursa olsun, məqsədsiz bir hərəkət düşünülə bilməz. Etmək və bir məqsədlə etmək eyni mənaya gəlir. Məqsədsiz bir hərəkət səbəbsiz bir nəticə qədər imkansızdır.⁸⁶⁷

Bundan əlavə, Qeni qanunvericinin niyyətinə daha çox mənə və əhəmiyyət verən, mətndən törəyən və şərhçinin qərarına hökm edən bir metod təklif etmişdir.⁸⁶⁸ Lakin bu çağırışlar müasir dövrdəki pozitiv hüququn ümumi metodologiyasında böyük dəyişiklik meydana gətirməmişdir.⁸⁶⁹ Beləliklə, məqsədliliyin gücləndirilməsi hüquq fəlsəfəsi üçün olduqca zəruridir.

İslam hüququnda məqsədlərin dəlaləti müasir dövrdə yaranan bir ifadədir.⁸⁷⁰ Lakin bu günə qədər bu dəlalət, ümumiyyətlə, şəri hakimiyyət (höcciyət) yaradacaq qədər qəti görülməmişdir. Beşinci fəsildə bir çox modernistin İslam hüququndakı müasir literalizmi tənqid etdiyi, hətta özlərini literalizm və sekulyar bucaqlar arasında orta bir yer olaraq gördükləri göstərilmişdi. Literalizm (zahirilik) reformist və modernist təmayüllərin ümumi xüsusiyyətidir.

İslami modernizm məqsəd və məsalihin qətilikdən uzaq olması məsələsində açıq bir fikir bildirməmişdir. Şatibinin görüşü “dinin əsasları şəriətin əsas qaydaları və inancın

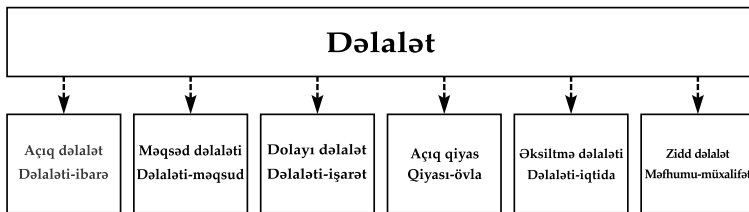
⁸⁶⁷ Von Jhering, *Law as a Means to an End*, p.lix, Geny, *Methode D'interpretation*, vol. 2, p.142.

⁸⁶⁸ Kursivlə verilənlər ona aiddir. Von Jhering, *Law as a Means to an End*, pp. 7–9.

⁸⁶⁹ Von Jhering, *Law as a Means to an End*, “Introduction”, p.xxii.

⁸⁷⁰ Abdullah ibn Bəyə, *Əməliyəd-Dəlalə və Məcəliyə-İxtilaf*, s. 361, Turabi, *Qəzayatut-Təcdid*, s. 157.

ümumbəşəri prinsipləri (üsulud-din və qəvaিদuş-şəri və külliyyətul-millə) olaraq tərifi verdiyi məqsədi dəstəkləməyə yönəlmişdir.⁸⁷¹ Məşhur modernist məqsəidçi İbn Aşur məqsəidi “qəti və ya qətiyə yaxın zənni” olaraq izah etmişdir.⁸⁷² Lakin bu günə qədər nəzəri baxımdan məqsəidin nəsslərdən hökm çıxarılmasında əsas rol oynaması qadağan edilmişdir.



Şəkil 6.6. Məqsəd dəlalətinin məqbul dəlalətlərə əlavə olunması. Üstünlüyün hədəf qoyulan dəlalətin əhəmiyyətinə əsaslanması lazımdır.

İslami modernizm həm nəssləri, həm də məqsəidi dekonstruksiyaya tabe tutmuşdur. Beşinci fəsildə islami postmodernistlərin məsləhət və ya məqsəidə əsaslanan modernist bir yozumu “əyib-bükən, təhrif edən”,⁸⁷³ “dini görünüşə bürünmüş sekulyar bir hərəkət”⁸⁷⁴ və “zalım hökmdarların qanuniləşdirilməsi”⁸⁷⁵ adlandırdıqlarını görmüşdük. Postmodernistlər bu kimi yozumlarla modernistləri fundamentalizmi təşviq etməklə günahlandırırılar.⁸⁷⁶

İslam hüququndakı dil əsaslı dəlillər aşağıdakı təkliflərin izlənməsi ilə məqsəidi daha çox gerçəkləşdirə bilər:

⁸⁷¹ Şatibi, Əl-Müvafəqat, c. 2, s. 25.

⁸⁷² İbn Aşur, Məqsəiduş-Şəriətül-İslamiyyə, s. 225.

⁸⁷³ Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis, p.140.

⁸⁷⁴ Arkoun, Rethinking Islam Today, p.221.

⁸⁷⁵ Mərzuqi, İslahul-Əql fil-Fəlsəfətil-Ərəbiyyə, s. 12.

⁸⁷⁶ Moosa, Poetics.

- Nəsslərin dil əsaslı dəlalət növünə məqsəd dəlaləti (dəlalətul-məqsud) əlavə edilməlidir (Şəkil 6.6). Lakin digər dəlalətlər qarşısında məqsəd dəlalətinə əvvəlcədən verilmiş bir üstünlüyün olması şərt deyil. Vəziyyət və məqsədin əhəmiyyətinə tabe olmalıdır.

- Təxsis, təvil və nəsx ehtimalı möhkəm, nəss, zahir və müfəssər kimi açıq ifadə növlərini fərqləndirən üç ölçüdür. Məqasid təxsis və təvil üçün bir əsas ola bilər. Bir ifadə başqa müxalif ifadələrin məqsədi və ya məqsədləri yolu ilə təxsis və təvil edilə bilər. Nəsx isə İslam hüququnun alicənablıq məqsədi istiqamətində ifadə olunan qaydaların addım-addım tətbiq olunmalı formasıdır.

- İfadənin zidd dəlalətinin etibarlılığını qanunun məqsədinin eyni anda iki zidd hökmə dəlalət edib-etməyəcəyinin məntiqi deyil, o ifadənin məqsədinin təyin edilməsi göstərməlidir.⁸⁷⁷ Beləliklə, başqa nəslər zidd ifadələrə dəlalət edirsə, bu halda bütün zidd dəlalətlər ali məqsəd daxilində nəzərə alınmalıdır.

- Nəssdə qanunun ali məqsədini daşıyan bir ifadə (bu ifadə adətən mücməl və mütləqdir) ümumi bir qayda olaraq fərdi nəslər tərəfindən təxsis və ya təqyid edilməməlidir. Yaxud da ümumi və mütləq nəslər uğrunda fərdi nəslərin nəzərdən qaçırılmaması lazımdır. Bütün ifadələr onların məqsədlərinin ümumi çərçivəsində nəzərə alınmalıdır.

- Fərqli hadisələrdə eyni hökmə xitab edən müqəyyəd və mütləq sözlər arasındakı əlaqə ümumi bir dil və ya məntiq qaydasına görə deyil, məqsədin yerinə yetirilməsi istiqamətində təyin olunmalıdır.

⁸⁷⁷ Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 139.

Mənbələrin məqsəd əsaslı yozumu

Mövzu təfsiri məktəbləri Quranın məqsəd əsaslı təfsirinə yaxınlaşmışdır. Quranın mətnini mövzular, prinsiplər və ali dəyərlər baxımından oxuma metodu müqəddəs kitabı bütöv şəkildə görməyə əsaslanır.⁸⁷⁸ Bu külli yanaşma ilə ənənəvi olaraq “hökm ayələri” adlandırılan az saydakı ayə bir neçə yüz ayə olmaqdan çıxıb Quranın bütün mətninə yayılacaq. Etiqad, peyğəmbər qissələri, axirət və kainat haqqındakı ayələr külli bir rəsmi ünsürləri halına gələrək şəri hökmlərin formalaşmasında rol oynayacaq. Bu yanaşma Quran qissələrinin və axirətlə bağlı mövzuların ardındakı prinsiplər və ali dəyərlərin ənənəvi hökm çıxarma (təxricul-mənat) metodu ilə çıxarılan literal səbəblərlə yanaşı, hökmlərin məqsədi olmasını təmin edəcək. Bu da alternativlərin ələnməsi (tənqihul-mənat) və qanunun məqsədinin gerçəkləşməsinə (təhqiqul-mənat) kömək edəcək.

Hədislərə məqsəd əsaslı yanaşma Məhəmməd peyğəmbərin həyatı və sözləri barəsində külli qavrayışa istinad edir. Bu metod sünnənin külli rəsmi çıxarmağa çalışır. Açıq islami dəyərlərlə uyğunlaşmayan rəvayətlərin səhiliyi araşdırılır. Ənənəvi məzmunun etibarsızlaşdırılması prosesində bu kimi sistemlik uyğunsuzluq məzmun uyğunsuzluğu ölçüsündən fərqlidir. Məzmun uyğunsuzluğu bir rəvayətin (eyni və ya fərqli rəvayətə aid) başqa bir rəvayətlə ziddiyyətli olduğu mənasına gəlir. Fəqiqlər iki rəvayətin (dil əsaslı) dəlalətini (və ya illətlərinin dəlalətini) uzlaşdırma bilmirlərsə, bu halda daha az qəti olan rəvayətin uyğunsuz olduğu düşünülür. Lakin sistemli uyğunsuzluq nəsslərin anlaşılması ilə əldə edilən İslamın ümumi prin-

⁸⁷⁸ Turabi, *ət-Təfsirul-Tövhi*, s. 20, Cabir, *Əl-Məqasidul-Külliyə*, s.35.

sipləri ilə uyğunsuzluqdur. Buna görə də sistemli uyğunluq bir çox müasir reformistin təklif etdiyi metoda verilən bir ad ola bilər və bu uyğunluq Quranın prinsiplərinə nə qədər uyğun gəldiklərinə görə hədislərin səhihliyini təyin edir.⁸⁷⁹ Sistemli uyğunluq hədislərin səhihliyinin təyin edilməsi şərtlərinə əlavə edilməlidir (Şəkil 4.6-da göstərilmişdir).

Nəhayət, məqsəd yanaşması hədis rəvayətlərindəki mühüm bir boşluğu, kontekstin nəzərdən qaçırılması boşluğunu doldura bilər. Bütün məzhəblərdə hədis rəvayətlərinin əksəriyyəti bir-iki cümlədən və ya bir-iki sualın cavabından ibarətdir və rəvayətin tarixi, siyasi, ictimai, iqtisadi və ya ətraf mühit kontekstinə toxunulmur. Bəzi hadisələrdə səhabə və ya ravi rəvayətini belə bitirir: "... (mövcud şərtlər) səbəbilə Rəsulullahın ... deyib-demədiyindən əmin deyiləm". Lakin kontekstin rəvayətin anlaşılması və tətbiq olunması üzərindəki təsiri ravinin və ya fəqihin təxmininə həvalə olunur.

Nəbəvi məqsəd və niyyətlər

Peyğəmbərin niyyətləri mənasında məqsəd rəvayətlərin kontekstinin təyin edilməsində faydalı ola bilər. Dördüncü fəsildə Qərafinin ilahi mesajın təbliğçisi, hakim və rəhbər kimi peyğəmbərin feilləri necə təsnif etdiyini və bu niyyətlərdən hər birinin hüquqda fərqli bir dəlaləti-

⁸⁷⁹ Məsələn, Əlvani, Əl-Mədxəl ilə Fiqhil-Külliyat, s. 36, Qəzzali, əs-Sünnətun-Nəbəviyyə, s. 19, 125, 161, Qəzzali, ən-Nəzərat fil-Qur`an, s. 36, Nimr, əl-İctihad, s. 147, Turabi, Qəzayatut-Təcdid, s. 157, Yassin Dutton, The Origins of Islamic Law: The Qur`an, the Muwatta' and Madinan Amal (Surrey: Curzon, 1999) p.1, John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning," UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no. 99 (fall/winter) (2003), A. Omotosho, "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984), Şafei, İmalul-Əql, s. 130, Şəmsəddin, Əl-İctihad vət-Təcdid fil-Fiqhil-İslami, s. 21.

nin olduğunu iddia etməsi verilmişdi. İbn Aşur məqasid vasitəsi ilə dəlalətin əhatəsinin genişləndirilməsi mənasına gələn başqa nəbəvi niyyət növlərini də əlavə etmiş və təklif etdiyi nəbəvi niyyətləri bir çox hədis rəvayəti ilə izah etmişdir.⁸⁸⁰Aşağıda onun verdiyi bəzi misallar qeyd edilmişdir:⁸⁸¹

- Təşri niyyəti: Həzrət Məhəmmədin Vida həccindəki xütbədə belə dediyi rəvayət edilir: “İbadətlərinizi məndən öyrənin, çünki bu ildən sonra bir daha həccə gəlib-gəlməyəcəyimi bilmirəm”. Həmin xütbəni bitirərkən belə də demişdir: “Burada olanlar sözlərimi burada olmayanlara çatdırın”.

- Fitva vermə niyyəti: Məhəmməd peyğəmbərin Vida həccində verdiyi hökmləri misal göstərə bilərik. Bir adam peyğəmbərin yanına gəlib dedi: “Qurbanı şeytanı daşlamazdan əvvəl kəsdim”. Peyğəmbər: “Daşla, narahat olma” – dedi. Sonra başqa bir adam gəlib: “Qurbanı kəsməzdən əvvəl taraş oldum” – dedi. Peyğəmbər də ona: “Qurbanı kəs və narahat olma” – dedi. Ravi peyğəmbər “Elə et, narahat olma” demədən əvvəl və ya sonra görüləcək işin ondan soruşulmadığını demişdir.

- Hakimlik niyyəti: Misallar bunlardır:

- 1) Peyğəmbərin həzrəməvtilü bir adamla kindəli bir adam arasında torpaq mübahisəsini həll etməsi.

- 2) Peyğəmbərin bir bədəvinin: “Ey Allahın Rəsulu, aramızda hökm ver” deməsinin ardından mübahisəni həll etməsi.

- 3) Həbibə ilə Sabit arasındakı ixtilafı həll etməsi.

Sabitin həyat yoldaşı Həbibə binti Səhl Məhəmməd peyğəmbərin yanına gələrək ərini sevmədiyini və ondan

⁸⁸⁰ İbn Aşur, Məqasidü-Şəriət-il-İslamiyyə, 6-cı fəsil.

⁸⁸¹ Burada Məhəmməd Tahir Məsavinin İbn Aşurun məqasid haqqında kitabının tərcüməsinə istinad edirəm: Mohammad al-Tahir ibn Ashur, Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari`ah.

boşanmaq istədiyini dedi. Məhəmməd peyğəmbər: “Divarla hasarlanan bağçanı ona qaytaracaqsan?”, - deyə soruşdu. Həbibə: “Mənə verdiyinin hamısı məndədir” – dedi. Sonra peyğəmbər Sabitə: “Onu ondan al” – dedi. Sabit də divarla hasarlanan bağçanı aldı və onu boşadı.

- Liderlik niyyəti: Bu niyyətin misalları: Xeybər döyüşündə eşşək əti yeməyin qadağan olunması, quraq ərazilərin becərilməsinə icazə verilməsi və Məhəmməd peyğəmbərin Hüneyn müharibəsindəki bu sözləridir: “Kim bir düşməni öldürər və öldürdüyünə dair dəlili olarsa, onun libas, silah və digər əşyaları onundur”.

- Rəhbərlik niyyəti (təşri niyyətindən daha ümumi): İbn Süveyd belə rəvayət edir: “Əbu Zərlə qarşılaşdım və geydiyi qiymətli paltarın eynisindən köləsi də geymişdi. Səbəbini soruşdum və mənə belə cavab verdi: “Bu gördüyün kölə ilə mənim aramda sənin bilmədiyən bir hadisə baş verdi. Mən bir gün bu köləni anasının qara olmasına görə təhqir etdim. Peyğəmbərimiz bunu eşidəndə: “Səndə hələdə cahiliyyə dövrünün izləri var. Bu insanlar sizin qardaşınızdır. Yediklərinizdən onlara da yedirin, geydiklərinizdən onlara da geydirin” deyərək məni danladı”.

- Barişdırma niyyəti: Bir dəfə Məhəmməd peyğəmbər Bərirədən onu boşayan ərinə qayıtmasını istədi. Bərirə: “Ey Allahın Rəsulu, mənə belə etməyi əmr edirsən?” – deyə soruşdu. Peyğəmbər: “Xeyr, sadəcə onun üçün vasitəçilik edirəm” – dedi. Bərirə: “Ona möhtac deyiləm” – dedi. Buxari belə rəvayət edir: Cabir atası öləndə Məhəmməd peyğəmbərdən atasının alacaqlıları ilə danışib borclarının bir qismini təxirə salmasını istədi. Peyğəmbər daha sonra alacaqlıların bu tələbi rədd etməsini qəbul etdi. Başqa bir nümunədə Kəb ibn Malik Abdullah ibn Əbu Hədrəddən borcunu qaytarmasını tələb etmişdir. Peyğəmbər isə Kəbdən borcun yarısını bağışlamasını istəmiş və Kəb də razılaşmışdır.

- Nəsihət vermə niyyəti: Ömər ibn Xəttab sədəqə olaraq bir adama at vermiş və o da ata yaxşı baxmamışdı. Ömər o adamın atı ucuz qiymətə satacağını düşünərək atı ondan satın almaq istədi. Bu məsələni danışdıqda peyğəmbər ona belə dedi: "Atı sənə bir dirhəmə də versə, əsla alma, çünki sədəqəsini geri alan adam qusduğunu yalayan itə bənzəyər". Peyğəmbər dövründə yetişməmiş meyvə satılardı. Bu məsələdə insanların ixtilafa düşdüyünü deyən Zeyd Məhəmməd peyğəmbərin belə dediyini rəvayət etmişdir: "Yetişməmiş meyvələri satmayın". Zeyd bunun sadəcə bir nəsihət olduğunu da bildirmişdir.

- Tövsiyə vermə niyyəti: Bəşir oğullarından birinə xüsusi bir hədiyyə verir. Peyğəmbər ondan "Bütün oğullarına eynisini verdinmi?" - deyə soruşur. Bəşir: "Xeyr" cavabını verir. Peyğəmbər deyir: "Məni haqsızlığa şahid etmə".

- Yüksək idealları öyrətmə niyyəti: Peyğəmbər Əbu Zərdən: "Uhudu görürsənmi?" - deyə soruşdu. "Görürəm" deyən Əbu Zərə peyğəmbər belə cavab verdi: "Uhud dağı qədər qızılın olmasını və üç dinarı xaric, hamısını infaq etmək istərdim". Bəra ibn Azib belə demişdir: "Peyğəmbərimiz bizə yeddi şeyi əmr edib, yeddi şeyi də qadağan etdi. Əmr etdikləri: Cənazədə iştirak edib arxasında qəbirə qədər getmək, xəstələrə baş çəkmək, dəvəti qəbul etmək, haqsızlığa məruz qalana kömək etmək, and içdikdə yerinə yetirmək, salam verənin salamını almaq, asqırdığı zaman "Əlhəmdülillah" deyənə "Yərhəməkəllah" deyərək dua etmək. Qadağan etdikləri: Gümüş qab, qızıl üzük, ipək, atlaz, ipək tafta, qalın ipək və ipək yataq". Əli ibn Əbu Talib belə rəvayət edir: "Peyğəmbər mənə qızıl üzük taxmaq, ipək qarışımı olan paltar geymək, rüku və səcdədə Quran oxumaq, sarı rəngə boyanmış paltar geyməyi qadağan etdi. Bunları sizə də qadağan etdiyini demirəm".

Həzrət Məhəmməd Rafi ibn Xədicə demişdir: “Tarlanı kirayə vermə, torpağını özün əkib-becər”.

- Səhabələrini təlim-tərbiyə etmə niyyəti: Bir hədisdə belə deyilmişdir: “Vallah iman etmiş olmaz! Vallah iman etmiş olmaz!” “Kimdir o, ey Allahın Rəsulu?” soruşduqda isə belə demişdir: “Qonşusu onun şərinədən əmin olmayan adam”.

- Təlim-tərbiyə xaricindəki niyyətlər: Bunların arasında Məhəmməd peyğəmbərin yemək yemə, geyinmə, yatma, yerimə, minik minmə, namazda səcdə edərkən əllərini yerə qoyma forması var. Başqa bir misalda peyğəmbərin Vida həccə əsnasında Bəni Kinanədə dərəyə baxan bir təpədə durduğu qeyd edilir. Bu barədə həzrət Aişənin izahı belədir: “Burada çadır qurmaq həccin rüknlərindən deyil. Mədinəyə buradan yola düşmək daha asan olduğu üçün peyğəmbər burada düşərgə saldı”.

Yuxarıdakı misallardan da görüldüyü kimi, İbn Aşurun hədislərin dəlalatını genişləndirməsi ənənəvi metodlardakı məqsədlilik səviyyəsini yüksəldir və hədislərin izah edilməsi və tətbiq olunmasında daha çox elastikliyə imkan verir.

Məqsədlər yolu ilə qiyas

İslam məzhəblərinin və fəqihlərin çoxu hökmün illətinə və ardındakı hikmətə əsaslanaraq qiyas etməyə icazə vermişlər. Onlara görə, bunun səbəbi şəri hökmün məqsədinin inzibatını (qətiliyini), yəni zaman və məkanın dəyişməsi qarşısında davamlılığını” qorumaqdır. Fəqihlər üsul müstəvisində formal strukturu qorumaq məqsədilə bir hökmün şərtlərə görə dəyişməməsini qəbul etmişlər. Hikmətin hökmlərin məqsədi olmasına icazə verənlər belə, bunun qəti olması şərtini qoymuşlar.⁸⁸²

⁸⁸² Amidi, Əl-İhkam, c. 5, s. 391.

İllətin qətiliyinin diqqətli təhlili, məşhur hənbəli fəqih İbn Qüdamənin bildirdiyi kimi, illətin dəyişkənliyini və onu dəqiq təyin etməyin mümkün olmadığını göstərir.⁸⁸³ İbn Qüdamə xəstəlik illətinin qətiliyinə əsaslanmış və xəstə bir insanın orucunu pozmasına icazə verilməsi nümunəsini vermişdir: “Lakin xəstəlik qəti deyil, çünki xəstəliklər dəyişkəndir. Bəzi xəstəliklər oruc tutana zərər verir: diş ağrısı, kiçik yaralar, qabarcıqlar, kiçik qanaxmalar və s. kimi. Bəzi xəstəliklərin isə orucla əlaqəsi yoxdur”. Beləliklə, xəstəlik müstəqil bir ölçü ola bilməz və zərərdən qorunmaq hikmətinin ölçü olaraq qəbul edilməsi lazımdır.⁸⁸⁴ İbn Qüdamənin iddiası bütün illətlərə aiddir. Yuxarıdakı misalda işarə olunan hikmət isə fəqihlərin illətin münasibəti, yəni uyğunluğu və ya məsləhətin gerçəkləşməsi (təhqiqul-məsləhət) dedikləri şeydir. Birinci fəsildə izah edildiyi kimi, fəqihlər hicri beşinci əsrdən sonra məsləhətləri məqsədlər baxımından izah etməyə başlamış və uyğunluğu məqsədliliklə təyin etmişlər. Lakin bir daha məqsədlərin qeyri-müəyyən olması onları müstəqil illət olmaqdan uzaqlaşdırmışdır. Yunan məntiqinin, xüsusilə də, (İbn Sina vasitəsi ilə) Aristotelin təsiri ilə fəqihlərin çoxu məntiqi qətilik (yəqini-məntiqi) vasitəsi kimi deduksiyanı induksiyaadan üstün tutmuşlar. Aristotel induksiyanın ya tam (əlaqəli olan hər bir hadisəni əhatə edən), ya da əskik (əlaqəli olan hər bir hadisəni əhatə etməyən) ola biləcəyini iddia etmişdir.⁸⁸⁵ Beləliklə, tam induksiyanın faydasızlığı və əskik induksiyanın qeyri-müəyyənliyi qarşısında induksiyanın məntiqi qətilik üçün münasib vasitə olmadığı iddiasını irəli sürmüşdür. Bu, Razidən Qəzzaliyə, Süyutidən Amidiyə müxtəlif məzhəblərdəki fəqihlərin irə-

⁸⁸³ İbn Qüdamə, *Əl-Müğni*, c. 3, s. 42.

⁸⁸⁴ Həmin yer.

⁸⁸⁵ Aristotle, *The Works of Aristotle*.

li sürdüyü eyni iddiadır.⁸⁸⁶ Ona görə də tək dəlilə əsaslanan formal, qismi (cüzi) qiyasa külli induksiya tədqiqatlarına əsaslanan məqsəd əsaslı terminlər qarşısında üstünlük verilmişdir.

Məqsədlərə mütənasib məsləhətlər

Bir çox fəqih məsləhətlərə müstəqil mövqe verməyin nəsslərlə ziddiyyət təşkil edəcəyini düşünmüşdür.⁸⁸⁷ Eyni məsələ niyyətlərlə qanunlar arasındakı münasibətlə əlaqədar olaraq hüquq fəlsəfəsində də öz əksini tapmışdır. Amerika Birləşmiş Ştatları Ali Məhkəməsi və bir çox ingilis hüquqçusu hər cür niyyət iddiasına şərt qoymuşdur. Onların fikrinə görə, qanunvericinin müəyyən bir niyyət haqqında əldə oluna bilən yeganə dəlil mənbəyi qanun mətninin özüdür.⁸⁸⁸

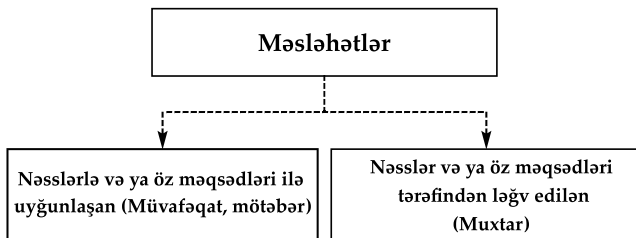
Mənim fikrimcə, bu şərt İslam hüququnda məsləhətlərin müstəqil müstəqilliyi ilə bağlı mübahisəni həll edə bilər. Məqsədlər nəsslərdən induksiya yolu ilə çıxarıldığı üçün məqsədlərlə təyin edildiyi təqdirdə məsləhətlərin şəri statusu müəyyənləşir.⁸⁸⁹ Mötəbər və mürsəl məsləhətlər hüquq sistemindəki məqsədliliyi daşıdıqları müddətcə nəsslərdə açıq və ya dolaylı olaraq qeyd edilən məsləhətlər sinfinə daxil olurlar. Şəkil 6.7 məsləhətlərin bu yeni təsnifini təqdim edir.

⁸⁸⁶ Qəzzali, Əl-Müstəsfa, Razi, Təfsirul-Qur'an, c. 3, s. 133, Süyuti, Tədribur-Ravi, c. 1, s. 277, Hac, ət-Təqrir, c. 1, s. 86.

⁸⁸⁷ Hassan, Nəzəriyyətul-Məsləyə fil-Fiqhil-İslami.

⁸⁸⁸ Gray, ed, The Philosophy of Law Encyclopedia, p.428

⁸⁸⁹ Cüveyni, Qiyasi, s. 253, Qəzzali, Müstəsfa, c. 1, s. 172, Razi, Əl-Məhsul fi İlmil-Üsul, c. 5, s. 222, Amidi, Əl-İhkam, c. 4, s. 286, Tufi, ət-Təyin, s. 329.



Şəkil 6.7. Nəsslərlə və ya öz məqsədləri ilə uyğunluğu baxımından məsləhətlərin təsnifi.

Məqsəd əsaslı istehsan

İstehsanı qəbul edən fiqh məzhəbləri qiyasdakı boşluğu doldurmağa çalışdıqlarını qeyd etmişlər.⁸⁹⁰ Mənim fikrimcə, boşluq qiyasda deyil, hökmün ardındakı məqsədi çox vaxt gözdən qaçıran illətin literal tərifindədir. Ona görə də istehsan dəlalətlərin formal olmasını görməzdən gəlmək və birbaşa məqsədi tətbiq etmək mənasına gəlmişdir. Aşağıda Məhəmməd Şeybaninin “Əl-Məbsut” əsərindən nümunələr verilmişdir:

- Əbu Hənifə əmələndən əl çəkib, dəyişib tövbə edən bir soyğunçunun bağışlanmasında istehsandan istifadə etmişdir. İmam Əbu Hənifə illəti mövcud olsa da, bu hadisədə cəza tətbiq etməmişdir. Çünki cəzanın məqsədi insanları cinayətdən çəkəndir. Bu isə belə hadisələrə aid deyil.⁸⁹¹

- Hənəfilərə görə, müəyyən hadisələrin (qeyri-müəyyən bir tarixə qədər) baş verməsinə qədər təxirə salınan ticarət fəaliyyətləri hökmsüzdür. Lakin Şeybani həmin məbləğin dərhal ödənməsi şərtini irəli sürmüş və ticarəti

⁸⁹⁰ İbn Qüdamə, Əl-Müğni, c. 5, s. 148.

⁸⁹¹ Sərəxsi, Üsulul-Sərəxsi, c. 9, s. 205.

qanuniləşdirmək məqsədilə istehsandan istifadə etmişdir.⁸⁹²

- Əbu Hənifə müqavilələrdəki “yerli adətlərə görə ixtilafa səbəb olmayan” bir binanın genişliyi və ya yüksəkliyindəki qeyri-müəyyənliyə icazə vermişdir. Müqavilələrdəki qeyri-müəyyənliyə icazə verməyənin rəvayətlərin literal mənası Əbu Hənifənin fikrinə ziddir. Lakin Əbu Hənifə istehsanı rəvayətlərin məqsədini, yəni ixtilafın həll edilməsini nəzərə alaraq tətbiq etmişdir.⁸⁹³

- İmam Əbu Hənifə qəti olmayan vaxtlara görə kirayə müqaviləsinə icazə vermişdir. Əlaqədar hədislə edilən qiyaslara görə, bir müqavilədəki məchul ünsürlər onu ləğv edir. Lakin istehsan asanlaşdırma məqsədilə vaxt təyin etmədə qeyri-müəyyənliyə imkan verir.⁸⁹⁴

- Əbu Hənifə evlilik müqavilələrində ərəb dilində nişan mənasına gələn sözlərdən istifadə olunmasına icazə verərkən istehsandan istifadə etmişdir.⁸⁹⁵

- Hənəfilərə görə, bir minik heyvanının alıcısı satın aldıqdan sonra ona minərsə, heyvanı qəbul etmiş hesab olunur. Lakin heyvanı yem yeyəcəyi və ya su içəcəyi yerə aparmaq niyyəti ilə minərsə, bu, hərəkətin niyyətini nəzərə alan istehsana görə, qəbul etmə hesab olunmaz.⁸⁹⁶

- Hənəfilərə görə, bir pişik bir qabdan su içərsə, onun ağız suyu qabı murdarlar və bu hökm haram olan pişik əti ilə ağız suyu arasındakı qiyasa əsaslanır. Lakin evcil pişiyə bu hökmü tətbiq etməyin çətinliyi səbəbilə Əbu Hənifə bu qabın təmiz, amma məkruh olduğuna hökm vermişdir. Bu məsələdə veriləcək hökmün ölçü və məqsədi asanlaşdırmaqdır.⁸⁹⁷

⁸⁹² Həmin yer, c. 5, s. 117.

⁸⁹³ Həmin yer.

⁸⁹⁴ Həmin yer, c. 16, s. 25.

⁸⁹⁵ Həmin yer, c. 5, s. 62.

⁸⁹⁶ Həmin yer, c. 5, s. 181.

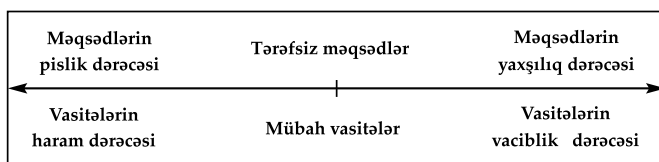
⁸⁹⁷ Həmin yer, c. 1, s. 50.

• Əbu Hənifə dəvələrin zəkatının, hədisdə bildirildiyi kimi, qoyun cinsindən və ya hədisin hərfi mənasının əksinə dəvə cinsindən verilməsinə icazə verərkən istehsana müraciət etmişdir, çünki sürü sahibi üçün bu, daha asan olar. Bu məsələdə isə hökmün ölçü və məqsədi faydadır.⁸⁹⁸

İstehsan ictimahda məqsədlilik ünsürünü əlavə etmə formasıdır. Lakin istehsanı qəbul etməyən hüquq məktəbləri məqsədliliyi başqa metodlarla gerçəkləşdirməyə çalışmışlar.

Ən pis məqsədlər Haram vasitələr	Arada qalan məqsədlər Mübah vasitələr	Ən xeyirli məqsədlər Vacib vasitələr
-------------------------------------	--	---

Şəkil 6.8. Qərafiyə görə, məqsədlərin dərəcələri və vasitələrin alternativ dərəcələri.



Şəkil 6.9. Yaxşı məqsədlər (vacib vasitələr) və pis məqsədlər (haram vasitələr) rəngi.

Yaxşı məqsədləri gerçəkləşdirən vasitələrin yolunu açmaq

Bəzi maliki alimlər vasitələrin qarşısının alınmasına (səddi-zərai) əlavə olaraq onların yolunun açılmasını (fəthi-zərai) təklif etmişlər.⁸⁹⁹ Qərafi hökmləri vasitə və məqsədlər olaraq təsnif etmişdir. O, haram məqsəd-

⁸⁹⁸ Həmin yer, c. 3, s. 53.

⁸⁹⁹ Qərafi, əz-Zəxirə, c. 1, s. 153, Qərafi, Əl-Furuq (Məa Həvamişih), c. 2, s. 60, İbn Fərhun, Təbsirətul-Hükkam fi Üsulil-Əqdiyə və Mənahicul-Əhkam, c. 2, s. 270.

lərə aparən vasitələrin qarşısının alınmasını və mübah məqsədlərə aparən vasitələrin yolunun açılmasını təklif etmişdir.⁹⁰⁰ Qərafi vasitələrin dərəcələrini məqsədlərin dərəcələri ilə əlaqələndirmiş və məqsədlər üçün üç dərəcə təklif etmişdir: ən pis (əqbəh), ən yaxşı (əfzəl) və ortada olan (mütəvəssit). Maliki məzhəbindən İbn Fərhun (ö.1367) Qərafinin vasitələrin yolunun açılması yanaşmasını müxtəlif hökmlərə tətbiq etmişdir.⁹⁰¹

Əxlaq fəlsəfəsinin bir terminindən istifadə etsək, malikilər özlərini “nəticəçi” düşüncənin mənfi cəhətləri ilə məhdudlaşdırmırlar. Düşüncə metodlarını müsbət istiqamətdə inkişaf etdirirlər və bu istiqamətdə müəyyən nəsslərdə qeyd edilməsə də, yaxşı məqsədlərə çatması üçün vasitələrin yolunun açılması vardır. Vasitələrin qarşısının alınması Qərafi tərəfindən məqsədə əsaslanaraq genişləndirilmişdir. Bu prosesə daha çox elastiklik qazandırmaq məqsədi ilə şəkil 6.9-da Qərafinin ifadələrindən istifadə edilərək məqsədlərin yaxşı və pis olması üçün daimi bir ölçü təklif olunur. Tərəfsiz məqsədlər də mübah vasitələri əhatə edir.

Ürflər və ümumbəşərilik məqsədi

Tahir ibn Aşur ürf üsulu ilə bağlı yeni bir fikir irəli sürmüşdür. “Məqasiduş-Şəriə” əsərində ürf üçün “İslam hüququnun ümumbəşəriyyəti” başlığı altında bir fəsil yazmışdır.⁹⁰² İbn Aşur kitabın bu fəslində ürfün nəqllərin tətbiq olunması üzərindəki təsirini araşdırmışdır. Aşağıda İbn Aşurun araşdırmasının xülasəsinə yer verilmişdir.

⁹⁰⁰ Qərafi, əz-Zəxirə, c. 1, s. 153, Qərafi, Əl-Furuq (Məa Həvamişih), c. 2, s. 60.

⁹⁰¹ İbn Fərhun, Təbsirətul-Hükkam, c. 2, s. 270.

⁹⁰² İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 234.

İbn Aşur İslam hüququnun bütün bəşəriyyətə tətbiq oluna bilən olduğunu iddia etmişdir.⁹⁰³ Daha sonra İbn Aşur ərəblərin arasından peyğəmbər seçilməsinin hikmətlərini araşdırmışdır. Bu hikmətlərdən biri budur ki, ərəblər mədəniyyətdən təcrid olunmuş şəkildə yaşamışdır. Onların cəmiyyətinə peyğəmbər göndərilməsi digər qövmlərlə qarışmağa və əlaqə yaratmağa imkan vermişdir. Lakin İslam hüququnun ümumbəşəri olmasının səbəbi başqadır. İbn Aşura görə, “Allah İslam hüququnu qövmlərə və ürfərə görə dəyişməyən, ağılın idrak edə biləcəyi hikmətlər və səbəblər üzərində qurmuşdur”. O, Məhəmməd peyğəmbərin (Quran ayələrinin xaricində) dediklərinin yazılmasını qadağan etməsi hadisəsinə cüzi hadisələrin külli qaydalar halına gətirilməməsi şəklində şərh vermişdir. İbn Aşur fikirlərini müxtəlif rəvayətlərə tətbiq etməyə başlayaraq məşhur ənənəvi hökmlərdən ərəb ürfərini ayırmağa çalışmışdır: “İslam hüququ insanların necə bir libas, ev və minik heyvanı istifadə edəcəyi ilə maraqlanmaz. Bu baxımdan müəyyən bir xalqın öz ürf və adətlərinə (bu xalq həmin adətin mənşəyi olsa da) başqa bir xalqı qanun kimi vadar etmək haqqı yoxdur”.⁹⁰⁴

Bu şərh metodu parik taxma, dişləri seyrəltmə və ya döymə çəkdirmə kimi məsələlərdə elm adamlarının çaşmalarının qarşısını almışdır. Hədəsdə qeyd edilən bu işlər ərəblərə görə, qadınlar üçün iffətsizlik əlaməti idi. Buna görə də bunların qadağan olunması müəyyən pis saiqlərin qarşısını almaq məqsədi daşıyırdı. Bənzər şəkildə belə oxuyuruq: “Qadınlar üst geyimlərini üstlərinə örtünlər”

⁹⁰³ İbn Aşur bunları qeyd etmişdir: “Biz səni (təkcə öz qövmünə deyil) bütün insanlara (müminlərə Cənnətlə) müjdə verən, (kafirləri isə Cəhənnəm əzabı ilə) qorxudan bir peyğəmbər olaraq göndərdik” (Səbə, 34:28), “De: “Ey insanlar! Mən Allahın sizin hamınıza göndərilmiş peyğəmbəriyəm” (Əraf, 7:158) və bir hədis: “Bütün peyğəmbərlər sadəcə öz qövmünə göndərildi, mən isə bütün bəşəriyyətə göndərildim” (Müslim).

⁹⁰⁴ İbn Aşur, Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə, s. 236.

(Əhzab, 33:59). Bu, ərəb adətlərini nəzərə alan bir hökm idi və bu kimi libaslar geyməyən qadınlar üçün zəruri deyil.

Davamlılıq qərinəsi

Davamlılıq qərinəsi (istishab) məntiqi bir dəlildir (dəlili-əqli). Bu prinsipin tətbiq olunması İslam hüququnun ali məqsədlərinin tətbiq olunması kimi görülə bilər. Məsələn, günahkar olduğu sübut olunana qədər məsumluq qərinəsi ədalət məqsədini qoruyur,⁹⁰⁵ haram olduğu sübut olunana qədər mübah olma qərinəsi alicənablıq və seçmə azadlığı məqsədlərini hifz edir,⁹⁰⁶ məhdud maddi imkanlar⁹⁰⁷ və ibadət niyyəti⁹⁰⁸ kimi müəyyən xüsusiyyətlərin davamlılıq qərinəsi isə asanlıq məqsədini mühafizə edir.

Turabi isə insanların səmimi şəkildə bilib yaşadığı ədalət, ailə və hətta ibadət kimi bütün dəyərlərin əsas qəbul edildiyi yerlərdə ənənəvi davamlılıq qərinəsinin geniş davamlılıq qərinəsi halına gətirilməsini təklif etmişdir. Bu davamlılıq qərinəsi qaydasının yeganə istisnası səmavi hüququn dəyişdirdikləridir.⁹⁰⁹ Beləliklə, klassik və müasir formada davamlılıq qərinəsi prinsipi İslam hüququnun məqsədlərinin gerçəkləşdirilməsi formasıdır.

Məzhəblərin müştərək zəmini kimi məqasid

XXI əsrdə sünni-şiə təsnifi kəskin sxolastik səciyyə daşıyır. Müxtəlif sünni və şiə məzhəbləri arasındakı fiqhi

⁹⁰⁵ Qərafi, Furuq, c. 4, s. 49, Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s. 278.

⁹⁰⁶ Qərafi, əz-Zəxirə, c. 1, s. 151, İbn Əbdüssalam, Qəvaidul-Əhkam fi Məsalihil-Ənam, c. 1, s. 23.

⁹⁰⁷ İbn Teymiyə, Kutub və Rəsail və Fətava, c. 2, s. 214.

⁹⁰⁸ Həmin yer, c. 1, s. 56.

⁹⁰⁹ Turabi, Qəzayatut-Təcdid, s. 167.

və nəqli fərqlər daha çox siyasi sahə ilə əlaqəlidir. Lakin müasir dövrdə bir çox ölkədə məhkəmə, məscid və ictimai fəaliyyətlər vasitəsilə sünni və şiələr arasında dərin ixtilaflar yaradılır və bu ixtilafların müxtəlif ölkələrdə toqquşmalara çevrilməsinə səbəb olur. İxtilaflar birgə yaşama mədəniyyətinin zəifləməsinə yol açır.

Qabaqcıl sünni və şiə alimlərin məqasid haqqında qələmə aldıkları əsərlər üzərində bir tədqiqat apardım. Bu tədqiqat mənə bu iki qrup elm adamlarının məqasidə yanaşmaları arasında maraqlı bir eynilik göstərdi.⁹¹⁰ Hər iki qrup eyni mövzuları (ictihad, qiyas, hüquq, qiyam, əxlaq və s.) araşdırır, eyni fəqihlər və kitablara (Cüveyninin "Bürhan"ı, Babəveyhin "İləuş-Şəriə"si, Qəzzalinin "Müstəsfa"sı, Şatibinin "Müvafəqat"ı və İbn Aşurun "Məqasid"i) istinad edir və eyni nəzəri təsnifatdan (məsalih, zəruriyyət, həciiyyət, təhsiniyyət, məqasidi-ammə, məqasidi-xassə və s.) istifadə edir. Sünni və şiə fiqh məzhəbləri arasındakı fərqlərin böyük hissəsi ahad rəvayətlər və detallı hökmlərlə bağlıdır. Fiqhə məqasid yanaşması ümumi prinsiplər və müştərək zəminə istinad edən külli bir yanaşmadır. Müsəlmanların birliyi və barışması ali məqsədlərinin tətbiq olunması fiqhi təfsilatların tətbiq olunmasından daha üstündür. Buna görə də Ayətullah Mehdi Şəmsəddin barışma, birlik, ədalət kimi ali və əsaslı məqsədlərə⁹¹¹ əsaslanaraq şiə-sünni aqressiyasını qadağan etmişdir. Məqasid yanaşması məsələləri ali fəlsəfi müstəviyə çəkərək müsəlmanların siyasi tarixindən irəli gələn fərqləri aşır və çox ehtiyac olan sülh və sülh içində birgə yaşamağa çağırır.

⁹¹⁰ Şəmsəddin, Məqasiduş-Şəriə, Fəzlullah, Məqasiduş-Şəriə, Əlvani, Məqasiduş-Şəriə və Əbdülhadi Fəzli, Məqasiduş-Şəriə.

⁹¹¹ Şəmsəddin, Məqasiduş-Şəriə, s. 26.

İctihadın üsul ölçüsü kimi məqasid

Məqsədlərin gerçəkləşdirilməsi qiyas və ya məsləhət kimi bir neçə üsul metodu ilə məhdudlaşmır. Mən İslam hüququnun məqsədlərinin gerçəkləşdirilməsini dil və məntiq metodlarının ən əsas hədəfi kimi görürəm. Hətta sistem yanaşması baxımından məqasidin gerçəkləşdirilməsi İslam hüququ sisteminin açıqlığı, yenilənməsi, realist olması və elastikliyi təmin edir.

Buna görə də bir ictihadın əsaslı olmasına onun məqsədlilik dərəcəsinə, yəni məqasidi gerçəkləşdirmə dərəcəsinə baxaraq qərar verilməlidir. Müəyyən bir hökmün əsaslı olması isə onun məqasidi gerçəkləşdirmə dərəcəsinə əsaslanaraq müəyyənləşdirilməlidir. Alternativ hökmlər və ya ictihad nəticələri arasında seçim icma, qiyas, səhabə görüşü və ya mədinəlilərin əməli kimi ənənəvi olaraq ictihad üsullarının sırası ilə edilir. Fiqh məzhəbləri üsulun sıralanmasında ixtilafa düşmüşlər. Lakin fəqihin məzhəbinə baxmadan ictihadın alternativ nəticələri arasında seçim edilməlidir. Məqsədini gerçəkləşdirən nəticə məqbul hesab edilməlidir. Əgər bir məqsədin dəlaləti başqa bir məqsədin dəlaləti ilə ziddiyyət təşkil edərsə, daha yüksək olan məqsədə üstünlük verilməlidir. Nəticə olaraq, ictihad prosesi İslam hüququnda məqsədliliyi gerçəkləşdirmə prosesinə çevrilməlidir.

7. NƏTİCƏLƏR

Bu kitabda İslam hüququ fəlsəfəsi və üsulu tədqiq edilmişdir. Aşağıda əldə olunan nəticələrin xülasəsi verilmişdir. Xülasə nəzəri nəticələr və fiqhi görüşləri əhatə edir. Nəticələr isə aid olduqları mövzulara görə təsnif edilmişdir.

Klassik məqasid anlayışları və təsnifatları

Bu kitabda ənənəvi və müasir məqasid tərifləri və təsnifatları xüsusi olaraq tədqiq edilmişdir. Fəqihlər məqasid terminini hədəf, prinsip, niyyət, qayə və məqsədləri nəzərdə tutaraq işlətmişlər. Məqasid faydalar üçün də alternativ ifadədir. Məqasidin əvvəlki təsnifində zərurət dərəcələri, məqasidi gerçəkləşdirməyi hədəf götürən hökmlər, məqsədlərə daxil olan insanlar və hədəflərin ümumbəşərilik dərəcələri kimi müxtəlif ölçülər işlədilmişdir. Mən bu ölçüləri Abraham Maslovun insan məqsədlərinə aid iyerarxiya tezisində bənzədirəm.

Müasir hüquq nəzəriyyəçiləri ənənəvi zərurət təsnifatını fərdiyyətçi əhatələri, ümumbəşəri normaları və dəyərləri əhatə etməmələri səbəbilə tənqid etmişlər. Buna görə də müasir alimlər yuxarıdakı məhdudiyətlərdən qaçmaq üçün məqasidi yenidən təsnif etmişlər. Bu yeni məqasid hər bir elm adamının İslam hüququnda reform və müasirləşmə barəsində öz yanaşmasını təmsil edir. Buna görə də məqasidin formasını ən yaxşı şəkildə çoxölçülü struktur izah edə bilər.

Müasir yazıçı və fəqihlərin təklif etdiyi azadlıq məqasidi ənənəvi məzhəblərdə qeyd edilən və yalnız köləlikdən

azad olmaq mənasına gələn hürriyyət (itq) məqsədindən fərqlidir. Bu mövzuda Tahir ibn Aşurla eyni fikirdəyəm. Azadlığın əsas mənası sözlərlə ifadə edilən müxtəlif islami terminlərin ən mühüm ünsürüdür.

Bu kitabda məqasiduş-şəriənin Məhəmməd peyğəmbərdən sonrakı dövrdən başlayıb müasir dövrlərə qədər olan tarixi də təqdim edilmişdir. Burada səhabələrdən, xüsusilə, həzrət Ömər in ictihadından başlayaraq klassik formada bu nəzəriyyəni inkişaf etdirən Şatibiyyə qədər mövcud olan tədqiqatın bir xülasəsi mövcuddur.

Həzrət Ömər in ictihadı üsul alimlərinin daha sonralar dəlaləti-ləfz dedikləri şeyi səhabələrin həmişə tətbiq etmədiklərinin, əksinə, dəlaləti-məqsədi tez-tez tətbiq etdiklərinin dəliliidir. Lakin məqasid fikri hicri 3-cü əsrin sonuna qədər müstəqil bir kitab və ya xüsusi maraq mövzusu olmamışdır. İlk dəfə Tirmizi Hakimin namaz haqqında əsərində məqasid sözü işlədilmişdir. Müamilatın məqasidi mövzusunda bildiyimiz ilk əsər isə Əbu Zeyd Bəlxinin "Əl-İbanə an İləlid-Diyanə" kitabıdır. Misir Darul-Kutubunda məqasid mövzusunda tapdığım ən qədim əlyazma Qəffalın "Məhasinuş-Şəriə" əsəridir. Bu kitab məqasid nəzəriyyəsinə daha çox diqqət yetirməyə çağırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, məqasiduş-şəriə tədqiqatlarının XX əsrin sonlarına qədər sünni hüquq məktəbləri ilə məhdud olması haqda fikir yanlışdır. İbn Babəveyh Səduq Qumminin "İləluş-Şəriə" adlı əsəri məqasid haqqında yazılmış ilk şiə kitabıdır.

Zərurət terminologiyasının tarixi baxımdan ilk nəzəri təsnifatı Amiri Feyləsuf "İlam bi Mənaqibil-İslam" adlı əsərində aparmışdır. Daha sonra Cüveyni bu günə qədər istifadə olunan müxtəlif zərurət terminlərini işlətməmişdir. Onun "Qiyasul-Üməm" əsəri məqasid nəzəriyyəsinə böyük töhfədir və bütün İslam hüququnun yenidən qurulmasına dair ilk təşəbbüslərdən biridir. Cüveyninin tələbə-

si Qəzzali mənsub olduğu şafei məzhəbinin təsiri ilə onun təklif etdiyi məqsəd və məsalihdən heç birinə müstəqil dəlil kimi yanaşmamışdır. Lakin Qəzzali məqsəddən illət kimi istifadə etmişdir. Məqsəd nəzəriyyəsinin ən böyük inkişafı Şatibinin “Əl-Müvafəqat” əsərində müşahidə edilmişdir. Şatibi məqsədi üç şəkildə inkişaf etdirmişdir: məsalihi-mürsələdən fiqh üsuluna, hökmün ardındakı hikmətlərdən hökmün əsaslarına və qəti olmamaqdan qətiliyə.

Müasir məqsəd anlayışları və əhəmiyyəti

Bu kitabda məqsəd nəzəriyyələrinin təkamül prosesi də araşdırılmışdır. Nəslin qorunmasının ailəyə qayğıya, mülki bir islami sosial sistem təkliflərinə, ağılın qorunmasının elmi düşüncənin yayılmasına, elm axtarmaq üçün səyahətə, sürü psixologiyasından xilasa, şüur axınından qaçmağa doğru necə təkamül etdiyi və namusun qorunmasının insan şərəfinin və insan hüquqlarının qorunmasına necə çevrildiyi göstərilmişdir.

Kitabda İnsan hüquqları məsələsinə məqsəd əsaslı bir yanaşmanın Beynəlxalq İslam İnsan Hüquqları Bəyannaməsinə və insan hüquqlarına yeni və müsbət dəyərlər əsəyləyəcəğine dair fikir və mülahizələr söylənilmişdir. Tədqiqat işində məsləhətin müasir ifadəsi kimi konkret ölçülə bilən bəşəri inkişaf təklif edilmişdir.

Başqa elm sahələri ilə əlaqə

Bu tədqiqatda birdən çox elm sahəsinə əhatə edən araşdırma təcrübəsi məni bu nəticəyə gətirib çıxarmışdır: Elm sahələrinin müxtəlifliyi tədqiqat işində fərqli sahələrdən terminlərin işlədilməsinə mane olmamalıdır. Bu, yaradıcılığı məhdudlaşdırma və yeni fikirləri nəzarət altında sax-

lamaq məqsədilə hər hansı bir elm sahəsindəki mənbələri əlində tutma forması da olmamalıdır. İslam hüququ nəzəriyyəsi elmin inkişaf etdirilməsi baxımından başqa elm sahələri ilə əlaqəli fikirlərə açıq olmalıdır. Əks təqdirdə İslam hüququ nəzəriyyəsi qatı şəkildə ənənəvi kitabların sərhədləri daxilində qalar.

Sistem analizi

Tarixi baxımdan fəlsəfi analizin ümumi yanaşması külli deyil, qismi olmuşdur. Bu yanaşma bütündən qopmuş ünsürlər arasındakı statik əlaqələrə istiqamətlənmişdir. Sistem analizi sistemlərin tərifinə əsaslanır, yəni analizi aparan analiz edilən şeyin bir sistem olduğunu fərz edir və onun xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməyə çalışır. Lakin mövcud sistem əsaslı metodlar hələ də sistemlərin bir-birinə təsir edən şöbələr şəkildəki bəsit tərifinə əsaslanır və buna görə də analiz üçün faydalı ola biləcək bir çox sistem xüsusiyyətini nəzərdən qaçırır. Üstəlik, bir çox iyerarxiya əsaslı nəzəriyyə fiziki dünyaya istiqamətlənir və buna görə də hüquq sahəsindəki tədqiqatlara tətbiq olunmur. Hətta bir çox sistem əsaslı təsnifat hələ də təkölçülülük və ikiölçülüdür. Sistem nəzəriyyəçiləri isə çoxölçülülük sistem xüsusiyyətlərini təklif edirlər.

Bu kitabda yuxarıdakı sərhədləri aşmaq üçün müxtəlif sistem xüsusiyyətləri təklif edilmiş və onlar İslam hüquq sisteminin analizində istifadə olunmuşdur. Bu sistem xüsusiyyətləri sistemlərin koqnitiv xüsusiyyəti, bütünlük, açıqlıq, bir-biri ilə əlaqəli iyerarxiya, çoxölçülülük və bu kitabdakı ən əsas sistem xüsusiyyəti kimi tədqiq edilən məqsədlilikdir.

Səbəbiyyət baxımından kəlam məktəblərinin təsnifi

Kəlam məzhəblərinin səbəbiyyət prinsipinin Allah haqqında istifadə olunması da araşdırılmışdır. Mötəzili və şiələr ilahi feillərin səbəbləri və məqsədlərinin olması zərurətini qəbul etmişlər. Əşəri və sələfilərə görə, ilahi feillər səbəblər və məqsədlərdən üstündür və şəriət olmadan feillər bərabər səviyyədə həsən və qəbihdir. Maturidilər isə yuxarıdakı iki görüşün arasında bir fikir tapmağa çalışmışlar. Təhsin və təqbih prinsipləri səbəbi ilə deyil, Allahın rəhməti ilə ilahi əmrlərin səbəblərinin və məqsədlərinin olduğunu qəbul etmişlər.

Səbəbiyyətin tənqidi kəlam elminin dekonstruksiyasını tələb etmir. Bu kitabda Allah məfhumu ilə səbəbiyyət fikri arasında əlaqə olmadığı, bu əlaqənin Allahın varlığını isbat etmək üçün səbəbiyyət prinsipindən istifadə edən kəlamçıların zəhnində mövcud olduğu iddia edilir. Buna görə də sistem yanaşması kəlam elmində də müasir təcrid təklifləri üçün faydalıdır.

İslam hüququ nədir?

Tədqiqat işində ingilis dilində yazılan kitablarda İslam hüququ ilə eyni mənada işlənən müxtəlif terminlər, yəni fiqh, şəriət, qanun və ürf arasında açıq bir fərq qoyulmasının vacibliyi də qeyd edilir. Fiqh termini İslam hüququnun koqnitiv hissəsini təmsil edəcək şəkildə anlaşılır. Şəriət isə bu hüququn (möminlər baxımından) səmavi qismini təmsil edir. Fiqhlə şəriət arasındakı sərhədin bulanıqlaşdırılması bəşəri ictimadın ilahilik və müqəddəslik daşdığı

iddialarına yol açar və İslam hüququnda qarşılıqlı dindən çıxma ittihamlarına bağlı olaraq zorakılığı artırır. Qanun və ürf isə müəyyən hüquqi sistemləri və adətləri təmsil edər.

Ənənəvi fiqh məzhəblərinin təkamülü

Əhli-rəy və əhli-əsər təmayüllərinin meydana gəlməsinə yol açan səbəblər də tədqiqata cəlb edilmişdir: siyasi və məzhəbçi toqquşmalar, səhabələrin hicrəti, dövrün imamlarının xarakterləri və s. Əhli-rəy təmayülü İraqla məhdudlaşmır. Çünki Mədinədə Hicaz məktəbi, xüsusilə, İmam Malik və tələbələrinin fiqhində məsləhət metodu ilə rəy tətbiq olunmuşdur. Əhli-rəylə əhli-əsər arasındakı fərq mühafizəkarlar-liberallar şəklində deyildir, çünki hər iki məktəb də nəslərin səhihliyinin müəyyənləşdirilməsi və tətbiqində alternativ üsullardan istifadə etmişdir.

Mən fərqli məzhəblərdə fərqli adları olan dəlillər arasındakı bənzərliyi və bənzər adlara sahib dəlillər arasındakı fərqləri nəzərdən qaçırdığı üçün məzhəblərin ənənəvi xüsusiyyət əsaslı təsnifatını tənqid edirəm. Çünki ənənəvi təsnifatlar tarixi və coğrafi səbəblər kimi ikili olmayan digər xüsusiyyətləri izah edə bilmir. Bundan başqa, tələbəlik zəncirinin təqib edilməsi, fiqh məzhəblərinin nəsildən nəslə təcrid olunması və fəqihlərin bir məzhəb daxilində təhsil alması, imamın və tələbələrin fikirlərinin nəss kimi görülməsi, kitabların hədsiz dərəcədə nəzəri və mürəkkəb hala gəlməsi süqut dövrünün başladığını sübut edir.

Əsas mənbələr

İslam hüququnun mövcud bütün məzhəblərində Quranın məzmunu üzərində ümumi bir uzlaşma var. Hənəfi məzhəbinin hüquqi məqsədlər üçün qəbul etdiyi Abdul-

lah ibn Məsud nüsxəsi digər fiqh məzhəblərində ciddi fikir ayrılığı yaratmamışdır. Xüsusilə, sünni və şiə məzhəbləri arasındakı mühüm dəyər fərqləri İslam hüququnun mənbələri və hökmləri deyil, kəlam sahəsində və səhabələrin öz aralarındakı döyüşlərlə əlaqəli siyasi görüşlərdə davam etdirilmişdir.

Fiqh məzhəbləri Məhəmməd peyğəmbərin ilahi mesajı təbliğ etməsinə nəyin daxil olduğu mövzusunda ixtilafa düşmüşlər. Bu kitabda xurma ağaclarının tozlandırılması və qıla kimi rəvayətlərin peyğəmbərin müamilətinə (dün-yəvi işlərinə) nəyin daxil edilməli olduğu mövzusunun həll olunmamış açıq bir problem olaraq davam etməsi də şərh edilir.

Dil əsaslı dəlillər

Nəsslərin və nəqllərin təxsis, təvili və nəsxini nəyin əhatə etdiyi mövzusunda fərqlər nəzərə alındıqda möhkəm, nəss, zahir kimi açıqlıq dərəcələrinin təsnifinin böyük ölçüdə keyfi olduğu görülmüşdür. Hadisəyə bağlı hökmlərdə fərqliliyə imkan verməyən eksklusivist və ya vasitəsinə bərabər olduğu üçün məfhumu-müxalifət metodu da tənqid olunmuşdur. Çünki məfhumu- müxalifət ziddiyyət (təaruz) hallarının, əlaqədar ləğv və nəsx qərarlarının sayını artırır. Bu təhlil dil əsaslı dəlalətlərə verilən üstünlük səbəbilə fəqihlərin daha çox müəyyənlik və qənaətbəxşlik üsuluna müraciət etdiklərini göstərir.

Əqli dəlillər

Digər üsul dəlillərinə aid ixtilaflar məqasidlə bənzərlikləri və mütənasib olmaları baxımından təhlil edilmişdir. Aşağıda bu sahədə əldə olunan nəticələr verilmişdir:

1. İcmanın tərifi üzərində icma edilməmişdir.
2. İctihadda illət, hikmət və məqsəd arasında fərq var.
3. Məsləhət üsulunu qəbul etməyən hər bir fiqh məzhəbi (zahirilər xaric) onun yerinə alternativ dəlil qoymuşdur.
4. Vasitələrin qarşısının alınması bədbin fəqihlər və ya siyasi saiqqlərlə hərəkət edən güclər tərəfindən sui-istifadə edilə biləcək bir yanaşmadır.
5. Davamlılıq qərinəsi (istishab) müstəqil bir mənbə olmaqdan daha çox, bir ictihad prinsipidir.

İslam hüququnda müasir nəzəriyyələr

Müasir islami təmayüllər və ideologiyaların araşdırılmasının ardından bu nəticəyə gəldim: Bu təsnifatlar fundamentalizm, modernizm və sekulyarizm tipologiyası ətrafında formalaşmışdır. RAND-ın təmayüllərlə bağlı təsnifatı xüsusi analiz tələb edən geniş bir tədqiqatdır. Lakin ABŞ-ın xarici siyasətinə əsaslanan bu təsnifat İslam hüququnun üsulu mövzusunda əsas fərqləri görməmiş və sekulyar dünyagörüşünə sahib filosofları ənənəçiliyin İslam hüququ mənbələri arasına daxil etmiş, tarixiliyi modernist bir təmayül olaraq yanlış təsnif etmiş və İslam modernizminin müxtəlif cərəyanları arasında təsnifat aparmamışdır.

Ümumiyyətlə, mərkəzçi reformistlərin rəğbət görənlər literalizm-reform-qərbçilik təsnifatı ideal hesab etdikləri formalarının tutarlı olduğunu qəbul edir, metodları deyil, elm adamlarını təsnif edir, qərbliləşmə və müasirləşməni eyni mənada işlədir, İslam hüququna dair bəzi əqli görüşləri də yanlışlıqla sekulyar adlandırır.

İslam hüququnun nəzəriyyələri üçün təsnif təklifi

Bu kitab hakimiyyət dərəcələrində əsaslı və əsassız dəlillər şəklində ikili təsnifatdan dəlillərin və mənbələrin çoxsəviyyəli əsaslılıq rəqinə keçməyi təklif edir. İslam hüququ nəzəriyyələrindəki mövcud mənbələr ayə, hədis, İslam hüququnun ənənəvi məzhəbləri, məsləhətlər, əqli dəlillər və müasir beynəlxalq hüquqlar bəyannaməsi kimi göstərilir. Mövcud təmayüllər ənənəçilik, modernizm və postmodernizm olaraq ifadə edilir. Yuxarıdakı təmayüllər müəyyən mövzularda bir-biri ilə üst-üstə düşən müxtəlif nəzəri cərəyanların nəticəsidir.

Ənənəçilik sxolastik ənənəçilik, sxolastik yeni ənənəçilik, neoliteralizm və ideoloji təmayüllü cərəyanları əhatə edir. Sxolastik ənənəçilik İslam hüququnun ənənəvi məzhəblərindən birini hüququn son mənbəyi kimi qəbul edir və ictimada seçilmiş məzhəbdə daha əvvəl başqa bir hökm olmadığı zaman icazə verir. Sxolastik yeni ənənəçilik səhih hökmlərdə mənbə kimi birdən çox məzhəbə açıqdır və bir məzhəblə məhdudlaşmır. Bu açıqlığın bütün fiqh məzhəblərinə açıqlıqdan sünni və ya şiə məzhəblərdən birinə açıq olmağa qədər müxtəlif dərəcələri var. Neoliteralizm həm sünni, həm də şiə cərəyanıdır və yalnız bir fiqh məzhəbində qəbul edilmiş hədis külliyyatlarına tam bağlı olması baxımından klassik literalizmdən fərqlənir. Lakin neoliteralizm məqsədlərin şəri mənbə olması fikrinin əleyhinədir, yəni klassik literalizmlə həmfikirdir. İdeoloji təmayüllü nəzəriyyələr isə müasir rəşonalizmi qərbərkəzli olması səbəbilə tənqid edir. İslam modernizmi isə müdafiəçi təvili, reformist təvili, dialoq təmayüllü təvi-

li, məsləhət istiqamətli nəzəriyyələri və üsul revizyonunu əhatə edir.

Məhəmməd Əbduh, tələbəsi Rəşid Rza və Tahir ibn Aşur müasir elm və ağıla uyğun yeni bir təfsir anlayışını inkişaf etdirmişdir. Reformist təvil adlandırılan bu məktəb kontekst əsaslı yozumu yeni bir təfsir üsulu kimi tətbiq etmişdir. Müdafiəçi təvil məktəbi isə siyasi təmayüllü vəziyyəti müdafiə etmişdir. Lakin bu kitabda Quran və ya hədisə gətirilən məcburi yanlış yozumlarla dünyəvi məsələlərə müqəddəslik donunun geyindirilməməsi tövsiyə edilmişdir. Hətta icma, səhihlik və nəsx kimi terminlər araşdırılmış və yeni məsləhət izahları ilə fiqh üsuluna yenilik gətirilmişdir.

İslami postmodernizm poststrukturalizm, tarixilik, tənqidi hüquq məktəbləri, postkolonializm, neorasionalizm, antirasionalizm və sekulyarizm cərəyanlarını əhatə edir. Bütün bu postmodern yanaşmaların müştərək metodu Derrida tərzində bir dekonstruksiyadır. Postsrukturalist cərəyan dəlaləti dəlalət ediləndən ayırmaq məqsədilə Quran mətninə semiotika nəzəriyyəsini tətbiq edir. "Historisist" postmodern cərəyan Quran və hədisi mədəniyyət məhsulları kimi görür və müasir hüquq bəyannamələrini əxlaqın və qanunvericiliyin mənbəyi kimi təklif edir. Neorasionalistlər İslam hüququna tarixi kontekstdə yaşayırlar.

Tənqidi hüquq tədqiqatlarının islami versiyası İslam hüququna təsir edən güclü ərəb qəbilələri və kişi elitizmi kimi mövqeləri dekonstruksiya etmək istəyir. Fəqihlərin idarəçilərin mənfəətlərinə xidmət etdikləri, yoxsa hüququn tələblərini yerinə yetirdiklərinə dair elmi bir mübahisə var. İslami postkolonializm İslam hüququna klassik oriyentalist yanaşmaları tənqid edir və obyektiv yanaşmanı əsas götürür.

İslam hüququ nəzəriyyələrinə sistem yanaşması

Tədqiqat işində İslam hüququ nəzəriyyələrinə təklif olunan sistem xüsusiyyətləri (sistemlərin koqnitiv təbiəti, bütünlük, açıqlıq, bir-biri ilə əlaqəli iyerarxiya, çoxölçülülük və məqsədlilik) də araşdırılmışdır. Kitabda ictimadın Allahın əmrlərini konkretləşdirməsi fikri qəbul edilmir. Bu fikir İslam hüququnun koqnitiv xüsusiyyətinin qəbul edilməsinə əsaslanan müsəvvibənin görüşünə bənzəyir.

Qərafi və İbn Aşurun nəbəvi feillərin ənənəvi rəsul-bəşər təsnifatını genişlətmək üçün nəbəvi məqsədlərin nəzərə alınması yanaşması da tədqiq edilmişdir. Əlavə kateqoriya müəyyən məqsədlərin olduğu hədisləri əhatə edir.

İslam hüququnun külli görüşlərinin təşviq edilməsinin gerçəkləşdirilməsində səbəbiyyət prinsipinə əsaslanan fiqhi düşüncənin izləri təqib edilmişdir. Razinin fərdi dəlillərdə qətilik iddia etməyə dair əndişələri faydalıdır. Lakin Razi atomist yanaşmaların əsas problemini tədqiq etməmişdir.

Kitabda İslam hüququ sistemində açıqlıq və özünü yeniləmə xüsusiyyətlərinin gerçəkləşdirilməsi üçün İslam hüququ sistemində açıqlıq mexanizmi olaraq fəqihin dünyagörüşü və ya koqnitiv mədəniyyətin dəyişməsi ilə hökmlərin dəyişməsi və İslam hüququ sistemində özünü yeniləmə mexanizmi olaraq fəlsəfi açıqlıq təklif edilir. Ənənəvi ürf dəlilinin praktikadakı dəlaləti çox məhdudur və İslamın hökmləri ərəb ürfələrinə əsaslanmağa davam edir. Buna görə də hüququn ümumbəşərilik məqsədinin gerçəkləşdirilməsi üçün bir fəqihin dünyagörüşü ürf anlayışının genişləndirilməsinə xidmət edir. Fəqihin yetkin dünyagörüşü və buna bağlı olaraq İslam hüququ

sisteminin təbiət və humanitar elmlərdəki təkamülə açılması nəzərdə tutularaq fəqihlərin fiqhi-vaqi (de-faktonun anlaşılması) dedikləri ictihad üçün lazım olan qabiliyyət inkişaf etdirilmişdir.

Bu kitab göstərir ki, fəlsəfi açıqlıq haqqında İslam hüququ nəzəriyyəsi orta əsrlər İslam filosoflarının tarixə və məntiqə verdikləri orijinal töhfələrdən, məsələn, İbn Sinanın zamana bağlı qiyaş tezisindən, Fərabinin induksiya mühakiməsindən, İbn Rüşdün bütün fəlsəfi sorğu-suala açıqlığından və İbn Həzmlə İbn Teymiyənin Aristotel məntiqini tənqid etmələrindən faydalanmamışdır. İslam hüququ fəlsəfi sorğu-suallara açıqlıq vasitəsi ilə özünü yeniləyə bilər.

Nəticədə İslam hüququ sistemində sistem düşüncəsinin əsas ünsürü olan məqsədlilik xüsusiyyətini dəstəkləmək məqsədilə müxtəlif üsul təklifləri irəli sürülmüşdür:

- Məqsədin dəlalətinə şəri hakimiyyət (höcciyət) verilir.
- Digər dəlalətlərə nisbətən məqsədin dəlalətinin üstünlüyü qarşıya çıxan vəziyyətə və məqsədin əhəmiyyətinə tabe olmalıdır.
- Bir sözün zidd dəlalətinin doğruluğuna o sözün məqsədi qərar verməlidir.
- Ümumi və vəsf edilməmiş ali bir hüquq məqsədi olan nəssin ifadəsi fərdi nəsslərlə təxsis və təvsif edilməməlidir.
- Ənənəvi metodlarla çıxarılan ləfzi səbəblərlə yanaşı, əlaqədar hökmlər üçün mənəvi dəyərlər də hökmün illəti statusunda olmalıdır.
- Sistemli uyğunluq klassik məzmun uyğunluğunun genişləndirilməsi üçün təklif edilir.
- Hədislərin əskik kontekst boşluğunu məqasid yanaşması doldura bilər.
- İbn Aşurun təklif etdiyi hakimlik, liderlik, rəhbərlik, bərişdırma, nəsihət, tövsiyə və tərbiyə xaricində olan nə-

bəvi niyyətlər (Məhəmməd peyğəmbərin niyyətləri mənasında əsas götürülərək) məqsəd rəvayətlərinin kontekstinə yerləşdirilməsində istifadə oluna bilər.

- İllətin qətiliyinin diqqətli təhlili onun adətən dəyişkən olduğunu və tam mənada tərifinin verilə bilməyəcəyini göstərir.

- Məsləhətlərin müstəqil mənbə kimi qəbul edilməsi haqqında ixtilaf məqsədliliklə əlaqələndirildikləri, yəni məqsədlə tamamlandıqları təqdirdə sona çatır. İstehsan ictihadı məqsədlilik əlavə edilməsinin bir ölçüsüdür. Lakin istehsanı qəbul etməyən məzhəblər başqa metodlarla məqsədliliyi tətbiq etməyə çalışmışlar.

- Vasitələrin nəzərə alınması nəticə əsaslı yanaşmanın mənfi cəhəti ilə məhdudlaşdırılmalıdır.

- Qərafinin vasitələrin qarşısının alınmasının genişləndirilməsi təklifi məqsədlərin yaxşı və pis olmasına dair bir ölçü ilə vasitələrin yolunun açılmasını da əhatə etməlidir.

- İbn Aşurun ərəb ürfərinin rəvayətlər üzərindəki təsirinə dair təhlili İslam hüququndakı ümumbəşərlik məqsədini gücləndirir.

- İslam hüququnun ədalət, asanlaşdırma və seçim azadlığı kimi ali məqsədlərinin tətbiqi kimi davamlılıq qərinəsi təqdim olunur.

Buna görə də məqsəd yanaşması fiqhi mövzuları daha ali və fəlsəfi edir, fiqh məzhəbləri arasında siyasətlə əlaqəli (tarixi) fərqləri aradan götürür, uzlaşma və sülh içində birgə yaşama mədəniyyətini təşviq edir. Bundan əlavə, məqsədlərin gerçəkləşdirilməsi dil və ağıl əsaslı ictihad metodlarının əsas hədəfi olmalıdır. Beləliklə, bir ictihadın doğruluğuna məqsədliliyə çatma, yəni məqsədi gerçəkləşdirmə dərəcəsinə görə qərar verilməlidir.

8. ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Abd al-Raziq, Ali, "Message Not Government, Religion Not State," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Abdul-Fattah, Saif, "On Imam Mohamed Abdu's Worldview" Paper presented at the Centennial of Shaykh Mohamed Abdu (İskəndəriyyə 2005).

Abdul-Haqq, Irshad, "Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements," *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (spring, summer) (2002).

Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qur'an", in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, red. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998).

Ackoff, R, "Towards a System of Systems Concepts", *Management Science* 17, no. 11 (1971).

Ackoff, R, *Creating the Corporate Future* (New York: John Wiley, 1981).

Ahmed, Akbar, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7 ed. (London and New York: Routledge, 2004).

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

Al-Alwani, Taha Jabir, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005).

Al-Azami, Muhammad, *On Schacht's Origins of Mohammedan Jurisprudence*. (Riyadh: King Saud University and John Wiley, 1985).

Ali, A. K., "Al-Shafii's Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work *Jima` al-`Ilm*" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1996).

Ali, S. S., "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law" (Ph.D. diss, University of Hull, 1998).

Al-Naim, Abdullahi, "Islam and Human Rights," *Tik-kun*18, no. 1(2003).

Al-Najjar, Zaghoul, *Wonderful Scientific Signs in the Qur'an* (London: Al-Firdaws, 2005).

Al-Nami, Amr K., "Studies in Ibadhism," (www.Islam-fact.com, 2006).

Al-Turabi, Hasan, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd red. (London: Muslim Information Centre, 2000).

Alusi, Şəhabəddin, *Ruhul-Məani fit-Təfsiril-Qur`a-nil-Əzim* (Beirut: Darul-İhyait-Turasil-Ərəbi, tarixsiz).

Al-Yahya, N. A. A., "İbn Qudamah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1992).

Amidi, Əli Əbul-Həsən, *Əl-İhkam fi Üsulil-Əhkam*. (Beirut: Darul-Kitabil-Ərəbi, 1404 h).

Amiri, Əbul-Həsən, *Əl-Feyləsuf, əl-İlam bi-Mənaqibil-İslam*, red. Əhməd Qurab (Qahirə: Darul-Kitabil-Ərəbi, 1967).

Arifin, M. B., "The Principles of `Umum and Takhsis in Islamic Jurisprudence" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1988).

Aristotle, *Ethics*. Translated by W.D. Ross. Edited by J.L. Ackrill. (London: Faber & Faber, 1973).

Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. 1, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopedia Britannica INC, 1990).

Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, Edited by Charles Kurzman. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Arkoun, Mohamed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, red. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986).

Asmal, A. M., "Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and al-Wansharisi" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1998).

Auda, Jasser and M. Kamel, "A Modular Neural Network for Vague Classification." Lecture notes in Computer Science Vol. 2005: Lecture notes in Artificial Intelligence (2000).

Auda, Jasser, "A Framework for Applying Systems Theory in Islamic Juridical Reasoning." *Journal of the International Institute of Advanced Systems Research (IIAS), Special Edn.: Systems Theory in Theology*, (Baden-Baden, Germany, July, 2004).

Auda, Jasser, "Abrogation of Rulings Methodology: A Critique." *Intellectual Discourse Journal*, Islamic University of Malesia, Vol. 12, No. 2, Malesia, 2004.

Auda, Jasser, "Basing Islamic Rulings on their Purposes" *At-Tajdid Journal*, (International Islamic University of Malaysia, Issue 19/1, Malaysia).

Auda, Jasser, "Cooperative Modular Neural Network Classifiers," Ph. D. Thesis (University of Waterloo, 1996).

Auda, Jasser, "From the 'Preservation of Necessities' to the 'Development of the Nation': The Effect of Worldview on the Cognition of Purposes of the Islamic Law." *Conference: Purposes of Islamic Law and Means of Achieving*

them in Muslim Societies. International Islamic University of Malaysia, Malaysia.

Auda, Jasser, "Islam" in Encyclopedia of the Developing World (New York: Routledge).

Auda, Jasser, "On Imam Mohamed Abdu's Worldview" Paper presented at the Centennial of Shaykh Mohamed Abdu (İskəndəriyyə 2005)

Auda, Jasser, "Purposes and Causes of Islamic Rulings" In Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications, Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, London, U.K.

Auda, Jasser, "Purposes versus Causes for the Islamic Rulings" Islamic Heritage Foundation Symposium on the Purposes of Islamic Law, London, U.K., March, 2005.

Auda, Jasser, "Renewal of Islamic Thought is Necessary for Facing Islamic Global Challenges" Al-Medina Daily (Medina, Saudi Arabia: Year 72, No. 15657).

Audi, Robert, The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd red., vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Baderin, M. A., "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law." (Ph.D. diss, University of Nottingham, 2001).

Bağdadi, Əbu Bəkr, Əl-Fəqih vəl-Mütəfəqqih, red. Adil ibn Yusif Əl-Qərazi (Səudiyyə Ərəbistanı: Daru ibn Cövzi, 1421 h).

Baltacı, Mənhəcu Ömər ibn Əl-Xəttab fit-Təşri (Qahirə: Darus-Salam, 2002).

Beany, Michael, "Analysis", Stanford Encyclopedia of Philosophy (2003[cited Jan. 5th, 2007]); available from <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>.

Bear, S., Brain of the Firm (London: Penguin Press, 1972)

Beqoviç, Əli İzzət, Əl-İlanil-İslami, (Qahirə: Darul-Şuruq, tarixsiz).

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* <http://utilitarianism.com>, 1781 ce [cited Jan. 10th, 2007].

Bernard, Cheryl, *Civil Democratic Islam, Partners, Resources and Strategies*. (Santa Monica: RAND, 2004).

Bertalanffy, L. Von, "General Systems Theory." *Main Currents in Modern Thought*. Vol. 71, 1955.

Beyhaki, Əbu Bəkr, əs-Sünən (Mədinə: əd-Dar, 1989).

Beyzavi, Təfsirul-Beyzavi (Beyrut: Darul-Fikr, tarixsiz).

Bədran, Bədran, Ədillətu Təşriil-Mütəarizə və Vucuhut-Tərcih beynəha (İskəndəriyyə: 1974).

Bədsah, Amir, Təysirut-Təhrir (Beyrut: Darul-Fikr, tarixsiz).

Bəna Camal, Təcdidul-Fiqhil-İslami, Hivarat li Qərnil-Cədid (Dəməşq: Darul-Fikr, 2000).

Bəsri, Məhəmməd Teyyib, Əl-Mötəməd fi Üsulil-Fiqh, red. Xəlil Əl-Mis, (Beyrut: Darul-Kutubul-İlmiyyə, 1983).

Bəya, Abdullah bin, `Əlaqətu Məqasidiş-Şəriə bi Üsulil-Fiqh, (Qahirə: 2006)

Bəya, Abdullah bin, Əmaliyəd-Dələlə və Məcəliyəl-İxtilafat, (Ciddə: Darul-Minhac, 2007).

Bəzdəvi, Əli ibn Məhəmməd, Üsulul-Bəzdəvi (Karaçi: Cavid Press, tarixsiz).

Bhutto, Benazir, "Politics and the Muslim Woman," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Bin Saleh, Hasan, "The Application of al-Qawa'id al-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam al-'Adliyyah: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (Ph.D. diss, University of Lampeter, 2003).

Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East*, red. John Wiley (New York: 1964).

Bişri, Tariq, Mahiyyətul-Müasirə (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1996).

Blackburn, Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Bora Laskin Law Library, University of Toronto. International Protection of Human Rights (2004 [cited Jan. 15th, 2005]); <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

Boulding, K., "General Systems as a Point of View," in Views on General Systems Theory, red. A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).

Boulding, K., Ecodynamics (London: Sage Publications, 1978).

Bowler, D., General Systems Thinking (New York: North Holland, 1981).

Buxari, Əbdüləziz, Kəşful-Əsrar (Beyrut: Darul-Kutubul-İlmiyyə, 1997).

Buxari, Ələddin, Kəşful-Əsrar an Üsulil-Fəxril-İslam Pəzdəvi, red. Abdullah Mahmud M. Ömər (Beyrut: Darul-Kutubul-İlmiyyə, 1997)

Buxari, Məhəmməd, əs-Səhih, red. Mustafa əl-Bəğə, (Beyrut: Daru İbn Kəsir, 1986)

Buxari, Məhəmməd, ət-Tarixul-Kəbir, red. Məhəmməd Haşim ən-Nədəvi (Darul-Fikr, tarixsiz).

Bunt, Gary, Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age, 2000 [last visited Mar. 15th, 2007], <http://www.virtuallyislamic.com/>

Buti, M. Səid Ramazan, Zəvabitil-Məslhəti fiş-Şəriətil-İslamiyyə, 6-cı nəşr. (Dəməşq: ər-Risalə Fondu, 2001) .

Cabir, Həsən Məhəmməd, Əl-Məqasid fil-Mədrəsətiş-Şiyyə (Qahirə: əl-Fürqan 2006)

Cabir, Həsən Məhəmməd, Əl-Məqasidul-Külliyə vəl-İctihadul-Müasir (Beyrut: Darul-Hivar, 2001).

Carson, Robert and Ewart Flood, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, vol. 2 (New York and London: Plenum Press, 1993).

Cəssas, Əbu Bəkr, *Əhkamul-Qur'an*, red. Məhəmməd Sadiq Qəmhəvi (Beyrut: Daru İhyait-Turas, 1984)

Cəzəri, Əl-Mübarək, *ən-Nihayə fi Qəribil-Hədis və Əl-Əsər* (Beyrut: əl-Məktəbətul-İlmiyyə, 1979).

Checkland, Peter, *Systems Thinking, Systems Practice* (New York: Wiley, 1999).

Choudhry, Masudul Alam, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory," *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990): 4–21.

Churchman, W., *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).

Clarke, L., "The Şi'i Construction of Taqlid," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001): 40–64.

Cook, N., *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems*. (New York: Pergamon Press, 1980).

Corning, Peter A., "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?" *Journal of Social and Evolutionary Systems*, vol. 1, no. 21 (1998).

Craig, Edward, red. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London: Routledge, 1998).

Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, *Cambridge Studies in Islamic Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Cuqeym, Numan, *Turuqul-Kəşf an Məqasidiş-Şəriə* (International Islamic University, Malaysia, 2002).

Cümə, Əli, *Əl-Müstələhul-Üsuli və Müşkilatul-Məfahim* (Qahirə: 1996).

Cümə, Əli, *İlmü Üsulil-Fiqh və Əlaqatuhu bil-Fəlsəfə-til-İslamiyyə* (Qahirə: 1996).

Cüveyni, Əbdülməlik, *Əl-Burhan fi Ülumil-Qur'an*, (Vəfa, 1997).

Cüveyni, Əbdülməlik, *Əl-Burhan fi Üsulil-Fiqh*, red. Əbdüləzim əd-Dib, (Vəfa, 1418 h/1998).

De Chardin, T., *The Phenomenon of Man*, tarixsiz.

DeMarco, C. W., "Deontic Legal Logic," in *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, red. Christopher Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999).

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976).

Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, red. J. Cottingham et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1684).

DeWitt, Richard, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004).

Dəməşqi, Hamid, *Əl-Kaşif fi Mərifəti mən ləhu Rivayə fil-Kutubis-Sittə*, red. Məhəmməd Əvvamə, (Ciddə: Darul-Qiblə lis-Səqafətil-İslamiyyə, 1992).

Dib, Əbdüləzim, "İmamul-Harameyn", *Qiyasul-Üməm filtiyasiz-Züləm*, (Doha: əş-Şuun əd-Diniyyə, 1400 h).

Dutton, Yassin, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan `Amal* (Surrey: Curzon, 1999).

Dworkin, Gerald, "Introduction" in *Morality, Harm, and the Law*, edited by Gerald Dworkin. (Oxford: Westview Press, 1994).

El-Affendi, Abdelwahab, red. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001).

El-Awa, Mohamed S, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (Ph.D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1972).

El-Awa, Salwa M. S., Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure, 1st red. (London and New York: Routledge, 2006).

El-Fadl, Khalid Abou, Speaking in God's Name (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

Ellis, John, Against Deconstruction (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989).

El-Saadawi, Nawal, God Dies by the Nile, 6th red. (London: Zed Books Ltd, 2002).

El-Tobgui, Carl Sharif, "The Epistemology of Qiyas and Ta`lil between the Mu`tazilite Abu al-Husayn al-Basri and ibn Hazm əl-Zahiri", UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no. 2 (spring/summer) (2003).

Esposito, John, Islam and Politics (Syracuse: Syracuse University Press, 1984).

Esposito, John, The Oxford History of Islam (Oxford: University Press, 1999).

European Council for Fatwa and Research, ECFR, Scientific Review of the European Council for Fatwa and Research. Edited by Abdul-Majid al-Najjar. Vol. 1–11. Dublin, since June 2002.

Eyni, Bədrəddin, Əl-Umdətul-Qari Şərhu Səhihil-Buxari, (Beirut: Darul-İhyait-Turasil-Ərəbi, tarixsiz).

Əbduh, Məhəmməd, Əl-Əmalul-Kamilə, red. Məhəmməd Əmarə (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1993).

Əbduh, Məhəmməd, Risalətut-Tövhid, red. Məhəmməd Rəşid Rza, 15-ci nəşr., (Qahirə: Darul-Mənar, 1953).

Əbdülcabbar, Əbul-Həsən Qazi, Əl-Müğni fi Əbva-bit-Tövhid vəl-Ədl, red. Taha Hüseyin və İbrahim Məzkur (Qahirə: Misir Mədəniyyət Nazirliyi, 1965).

Əbdülcabbar, Əbul-Həsən Qazi, Fəzlul-İtizal və Təbəqatul-Mötəzilə, red., Fuad Seyyid, (Tunis: əd-Darul-Tunisiyyə lin-Nəşr, 1974).

Əbu Davud, Süleyman, əs-Sünən, (Dəməşq: Darul-Fikr).

Əbu Yusif, Yaqub, Əl-Xərac, (Qahirə: əl-Mətbəətul-Amiriyyə, 1303 h).

Əbu Zeyd, Nəsr Hamid, əl-İmamuş-Şafii və Təsisul-İduuluciyyə-Vəsətiyyə, (Qahirə, 2003).

Əbu Zəhra, əl-İmamuz-Zeyd (Qahirə: Darul-Fikril-Ərəbi, 1965).

Əbu Zəhra, Məhəmməd, Üsul əl-Fiqh (Qahirə: Darul-Fikril-Ərəbi, 1958).

Əbu Zəhra, Tarixul-Məzahibil-İslamiyyə (Qahirə: Darul-Fikril-Ərəbi, tarixsiz).

Əbul-Fərəc, Əbdürrəhman, Sifatus-Səfvə, red. Mahmud Fəxuri və M. R. Qalacı, 2-ci nəşr. (Beyrut: Darul-Mərifə, 1979).

Əlbani, Məhəmməd Nəsrəddin, Vücubul-Əxz bi Hədisil-Ahad fil-Əqidə və Rədd əl-Şübəhil-Müxalifin, (Küveyt: Darul-İlm vəd-Darus-Sələfiyyə, tarixsiz).

Əl-Əcəm, Rafiq, Əl-Məntiq indəl-Qəzali (Beyrut: Darul-Məşriq, 1989).

Əli, Mahmud Məhəmməd, əl-Əlaqə beynəl-Məntiq vəl-Fiqh indəl-Müfəkkiril-İslam (Qahirə: 2000).

Əlvani, Taha Cabir, "Əl-Mədxəl ilə Fiqhil-Əqəlliyyat" Avropa Fitva və Araşdırma Komitəsi, Dablin, 2004.

Əlvani, Taha Cabir, "Maqasiduş-Şəriə", Maqasiduş-Şəriə, red. Əbdülcabbar Rifai (Dəməşq: Darul-Fikr, 2001).

Əlvani, Taha Cabir, Maqasiduş-Şəriə, 1-ci nəşr. (Beyrut: BİFİ və Darul-Hadi, 2001).

Əmmarə, Məhəmməd, əs-Sünnətut-Təşriyyə (Qahirə: 2001).

Əmmarə, Məhəmməd, Təcdidul-Fikril-İslami (Qahirə: Kitab Darul-Hilal, 1981).

Ənsari, İbn Nizaməddin, Fəvatihur-Rəhamut bişərhi Müsəlləmus-Sübut, red. Abdullah Mahmud M. Ömər, (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 2002).

Ənvər, Hafiz, "Vilayətul-Mərifə fil-Fiqhil-İslami" (Dissertasiya 1999).

Əşqar, Ömər Süleyman, Tarixil-Fiqhil-İslami, (Küveyt: Məktəbətul-Fələh, 1982).

Ətiyyə, Cəmaləddin, Nəhvə Təfilil-Məqasidiş-Şəriə (Amman: 2001).

Ətiyyə, Cəmaləddin, Təcdidul-Fiqhil-İslami (Beyrut: Darul-Fikr, 2000).

Əva, Məhəmməd, Əl-Əlaqə beynəs-Sünnə vəş-Şiə (Qahirə: Safir 2006).

Əva, Məhəmməd, Əl-Fiqhul-İslami fi Təriqit-Təcdid (Qahirə: əl-Məktəbətul-İslami, 1998).

Əva, Məhəmməd, Əl-Vücuħ vən-Nəzair fil-Qur'anil-Kərim, (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1998).

Əva, Məhəmməd, fin-Nizamis-Siyasi lid-Dövlətil-İslamiyyə (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1998).

Əva, Məhəmməd, Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə: (Qahirə: 2006).

Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, 2nd red. (London, New York: Longman, Columbia University Press, 1983).

Fəllusi, Məsud İbn Musa, Mədrəsətul-Mütəkəllimin (Riyad: Məktəbətur-Rüşd, 2004).

Fərhan, Adnan, Hərəkətul-İctihad indəş-Şiətil-İmamiyyə, (Beyrut: Darul-Hadi, 2004).

Fəttani, İsmail, İxtilafut-Dareyn, (Qahirə: Darul-Salam, 1998).

Fəzli, Əbdulhadi, "Məqasiduş-Şəriə", Məqasiduş-Şəriə, red. Əbdülcabbar Rifəə (Dəməşq: Darul-Fikr, 2001),

Fəzlullah, Məhəmməd Hüseyn, "Məqasiduş-Şəriə" (Dəməşq: Darul-Fikr, 2001).

Firuzabadi, İbrahim, Şərh Əl-Lümə, red. Əbdülməcīd Türki (Beyrut: Darul-Qərbil-İslami, 1988)

Fivaz, R., *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne: Presses Polytechniques Romandes, 1989).

Garaudy, Roger, *Əl-İslam vəl-Qarnil-Vahid vəl-İşrun:* (Qahirə: 1999).

Gawain, Shakti, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989).

General Systems Theory, edited by George J. Klir, 407–26. (New York: Wiley-Interscience, 1972).

Geny, Francios, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, trans. Louisiana State Law Institute, 2nd ed, vol. 1 (1954).

Ghannouchi, Rachid, "Participation in Non-Islamic Government," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Gharajedaghi, Jamshid, "Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities," in *systemsthinkingpress.com* (2004).

Gharajedaghi, Jamshid, *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999).

Gibb, H. A. R., *Islam: A Historical Survey*, 2nd red. (Oxford: Oxford University Press, tarixsiz).

Gleave, Robert, "Introduction," in *Islamic Law: Theory and Practice*, red. R. Gleave and E. Kermeli (London: I.B. Tauris, 1997).

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981).

Gray, Christopher Berry, red. *The Philosophy of Law: An Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishing, 1999).

Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an* (London and New York: Routledge, 2004)

Hac, İbn Amir, *ət-Təqrir vət-Təxbir fi İlmi Üsulil-Fiqh* (Beyrut: Darul-Fikr, 1996).

Haddad, Yvonne, "The Islamic Alternative," *The Link* 15, no. 4 (1982).

Hallaq, Wael, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Fall/Winter) (2003).

Hallaq, Wael, "Was the Gate of Ijtihad Closed," *Int. Journal Middle Eastern Studies* 16, no. 1 (1984).

Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Hallaq, Wael, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Hasan, Hussein, "Book Review: *Islamic Law and Culture 1600–1840* by Haim Gerber," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001).

Hassan, Hüseyin Hamid, *Nəzəriyyətul-Məsləhəti fil-Fiqhil-İslami* (Qahirə: Məktəbətul-Mütənəbbi, 1981).

Hənəfi, Həsən, "Məqasiduş-Şəriə və Əhfadul-Ümmə," *Əl-Muslimul-Müasir*, no. 103 (2002).

Hənəfi, Həsən, *ət-Turas vət-Təcdid* (Beyrut: Darut-Tənvir, 1980).

Həsəbullah, Əli, *Üsulut-Təşriil-İslami* (Qahirə: Darul-Maarif, tarixsiz).

Həskəfi, əd-Dürrul-Muxtar (Beyrut: Darul-Fikr, 1386).

Hintikka, Jaakko and Remes, *The Method of Analysis*, red. D. Reidel (Dordrecht: 1974).

Hitchins, D., *Advanced Systems, Thinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).

Hitchins, D., *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992).

Hoffman, Murad, *Əl-İslam Am Əlfeyn* (Qahirə: Məktəbətü-Şuruq, 1995).

Hüseyni, Əbu Bəkr, *Kifayətul-Əxyar fi Hali Qayətil-İxtisar*, red. A. A. Baltacı və M. Vehbi Süleyman, (Dəməşq: Darul-Xeyr, 1994).

Xəfif, Əli, *əs-Sünnətut-Təşriyyə*, red. Məhəmməd Əmmarə (Qahirə: Nəhdə Misir, 2001)

Xəyyat, Üsamə, "Müxtələful-Hədis" (Darul-Fazilə, 2001).

Xudəri, Məhəmməd, *Üsul Əl-Fiqh* (Beyrut: əl-Məktəbətul-Əsriyyə, 2002).

Xuşuvi A. M., *Qayətul-İddə fi Ulumil-İstilah* (Qahirə: əl-Əzhər Universiteti, 1992).

İbn Abidin, Məhəmməd Amin, *Haşiyə Rəddil-Muxtar* (Beyrut: Darul-Fikr, 2000).

İbn Abidin, Məhəmməd Amin, *Nəşrul-Ürf fi ma Buniyə min əl-Əhkam ələl-Ürf* (Qahirə: tarixsiz).

İbn Adəm, Yahya, *Əl-Xərac* (Lahore, Pakistan: əl-Məktəbətul-İlmiyyə, 1974).

İbn Ashur, Tahir, *Əleysəs-Subhu bi Qərib?* (Tunis: 1988).

İbn Ashur, Tahir, *ət-Təhrir vət-Tənvir* (Tunis: Daru Səhnun, 1997).

İbn Ashur, Tahir, *Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə*, red. Tahir el-Məsavi (Kuala Lumpur: əl-Fəcr, 1999).

İbn Ashur, Tahir, *Üsulun-Nizamil-İctimai fil-İslam*, red. Tahir əl-Məsavi (Amman: Darun-Nəfais, 2001).

İbn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

İbn Əbdilbərr, Əbu Ömər, *ət-Təmhid*, (Mərakeş, 1387 h).

İbn Əbdüssalam, Əl-İzz, Qəvaidil-Əhkam fi Məsali-hil-Ənam (Beyrut: Darun-Nəşr tarixsiz).

İbn Əbdüssalam, Əl-İzz, Məqasidus-Savm (Beyrut: Darul-Fikr, 1995).

İbn Əbdüssalam, Əl-İzz, Məqasidus-Səlat (Beyrut: Darul-Fikr, 1995).

İbn Əl-Cəzəri, Məhəmməd ibn Məhəmməd, ən-Nəşr fil-Qiraətil-Əşr (Qahirə: Məktəbətul-Qahirə, tarixsiz).

İbn Əl-Ərəbi, Əbu Bəkr Əl-Maliki, Arizətul-Əhvəzi (Qahirə: tarixsiz).

İbn Əl-Ərəbi, Əbu Bəkr Əl-Maliki, Əl-Məhsul fi Üsulil-Fiqh, (Amman: Darul-Bəyariq, 1999).

İbn Fərhun, Burhanəddin, Təbsirətul-Hükkam fi Üsulil-Əqəlliyyat və Mənahicul-Əhkam (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1995).

İbn Həcər, Əhməd, Fəthul-Bari Şərhu Səhihil-Buxari, tarixsiz.

İbn Həcər, Əhməd, Lisanul-Mizan, (Beyrut: 1986).

İbn Həcər, Əhməd, Təqribut-Təzhib (Dəməşq: Darur-Raşid, 1986).

İbn Həzm, Əli, Əl-İhkam fi Üsulil-Əhkam, (Qahirə: Darul-Hədis, 1983).

İbn Həzm, Əli, Əl-Mühəlla, (Beyrut: tarixsiz).

İbn Həzm, Əli, Təqribul-Məntiq, (Beyrut: tarixsiz).

İbn Xəldun, Əbdürrəhman, Müqəddiməti ibn Xəldun, (Darul-Qələm, 1984).

İbn Xəllikan, Əhməd, Vəfayatul-Əyan (Beyrut: Darus-Səqafə, tarixsiz).

İbn Kəsir, İsmail, Əl-Bidayə və'n-Nihayə, (tarixsiz).

İbn Qayyim, Şəmsəddin, Əhkamu Əhliz-Zimmə, (Riyad: 1997).

İbn Qayyim, Şəmsəddin, ət-Turuqul-Hükmiyyə fis-Siyasətiş-Şəriyyə, (Qahirə: əl-Mədəni, tarixsiz.)

İbn Qayyim, Şəmsəddin, İlamul-Müvəqqiin, (Beyrut: 1973)

İbn Qüdamə Əl-Məqdisi Abdullah, Əl-Muğni fi Fiqh İmam Əhməd ibn Hənbəl əş-Şeybani (Beyrut: Darul-Fikr, 1985).

İbn Qüdamə Əl-Məqdisi Abdullah, Rövzətun-Nazir və Cənnətul-Mənazir (Riyad: 1399 h).

İbn Mənzur, Məhəmməd, Lisanul-Ərəb (Beyrut: tarixsiz).

İbn Nədim, Məhəmməd Əbu Əl-Fərağ, Əl-Fihrist (Beyrut: Darul-Mərifə, 1978)

İbn Nüceym, Zeynəddin, Əl-Bəhrur-Raiq (Beyrut: Darul-Maarif, tarixsiz).

İbn Rüşd, Əl-Vəlid, Bidayətul-Müctəhid və Nihayətul-Müqtəsüd (Beyrut: Darul-Fikr, tarixsiz).

İbn Rüşd, Əl-Vəlid, Fəslul-Məqal fi Təqriri ma bey-nəş-Şəriə vəl-Hikmə minəl-İttisal

İbn Rüşd, Əl-Vəlid, Müxtəsəru Məntiqi Aristo, (Beyrut: Darul-Fikril-Lübnani, 1992).

İbn Rüşd, Əl-Vəlid, Təhafütut-Təhafüt (Qahirə: Darul-Maarif, 1964).

İbn Salah, Əbu Əmr, Əl-Müqəddimə fi Ulumil-Hədis (Beyrut: Darul-Fikr, 1977).

İbn Salah, Əbu Əmr, Fətava İbn Salah, 2005.

Ibn Sina, Abu Ali, Remarks and Admonitions, trans. Shams Inati, vol. 1(Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).

İbn Teymiyyə, Əhməd, Dəqaiqut-Tafsir, (Dəməşq: 1404 h).

İbn Teymiyyə, Əhməd, Dəru Təaruzil-Əql vən-Nəql (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1997).

İbn Teymiyyə, Əhməd, Əl-Müsəvvədə, (Qahirə: tarixsiz).

İbn Teymiyyə, Əhməd, İqtidaus-Siratil-Müstəqim (Qahirə: Mətbəətus-Sünnə, 1369 h).

İbn Teymiyə, Əhməd, Kutub və Rəsail və Fitva, (Riyad: Məktəbətü ibn Teymiyyə, tarixsiz).

İbn Teymiyə, Əhməd, Nəqdu Məratibil-İcma, (Beyrut: Darul-Fikr, 1998).

Ibrahim, Saadaddin, Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays, vol. 19, Monograph 3, Cairo Papers in Social Science (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

Iqbal, Mohammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, red. M. Saeed Shaykh (Lahore: 1986).

İmam, Məhəmməd Kamal, əd-Dəlilul-İrşadi ila Məqasidü-Şəriətil-İslamiyyə (London: 2007).

Inayatullah, Sohail and Gail Boxwell, Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader (London: Pluto Press, 2003).

İraqi, Atif, ən-Nüzətul-Əqliyyə fi Fəlsəfəti İbn Rüşd, 5th red. (Qahirə: Darul-Maarif, 1993).

İsfəhani, Əbu Nüeym, Hilyətul-Övliya və Təbəqatil-Əsfiya, (Beyrut: Darul-Nəşril-Ərəbi, 1985).

İsnəvi, Cəmaləddin, Nihayətus-Sul Şərh Minhacil-Vüsul, red. Əbdülqadir Məhəmməd Əli (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1999).

İzzət, Həba Rauf, "əl-Mərə vəd-Din vəl-Əxlaq, (Dəməşq: Darul-Fikr, 2000).

Izzi Dien, Mawil, Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice, red., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004).

Jenkins, O. B., What Is Worldview? (1999 [cited Jan. 2006]); available from <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.

Johnston, Larry, Politics: An Introduction to the Modern Democratic State (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998).

Jordan, J., *Themes in Speculative Psychology* (London: Tavistock Publications, 1968).

Kant, Immanuel, *Fundamental Principles (Groundwork) of the Metaphysics of Morals* (Buffalo, NY: Prometheus, 1987).

Kasani, Ələddin, *əl-Bədaius-Sənai fi Tərtibiş-Şəriə* (Beirut: Darul-Kitabil-Ərəbi, 1982).

Katz, D. and Kahn, L., *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1966).

Keil, Robert, A. Wilson, and C. Frank, red., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999).

Kellner, Steven and Douglas Best, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (London: Macmillan Press Ltd, 1991).

Kendall, Kenneth, E. Kendall & Julie E., *Systems Analysis and Design*, 4th red. (New Jersey: Prentice-Hall, 1999).

Kerr, Malcolm H., *The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966).

Khalaf-Allah, Mohammad, "Legislative Authority," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Khatami, Mohammad Seyyed, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998).

Khatami, Mohammad Seyyed, *Islam, Liberty, and Development* (Johannesburg: Global Books, 2001).

Kinani, Əşrəf Əbu Qüdamə, *əl-Ədillətul-İstinasiyyə indəl-Üsuliyyin*, (Amman: Darun-Nəfais, 2005).

King, Hugh R., "A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics," *Philosophy of Science* (1947).

Kirchner, J. W., "The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?" in *Scientists on Gaia*, red. S. Schneider (Cambridge, New York: MIT Press, 1991).

Klir, G., *Architecture of Systems Problem Solving* (New York: Plenum Publishing Corp. 1985).

Koestler, A., *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).

Kopanski, Ataullah Bagdan, "Orientalism Revisited: Bernard Lewis' School of Political Islamography," *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000).

Korzybski, Alfred, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Fourth red. (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958).

Kurzman, Charles, red., *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Küleyni, Məhəmməd, *Üsulul-Kafi*, red. Əli Əkbər əl-Qiffari (Tehran: Darul-Mənşurətul-İslamiyyə, tarixsiz)

Qərafi, Şəhabəddin, *Əl-Furuq*, red. Xəlil Mənsur (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1998).

Qərafi, Şəhabəddin, *əz-Zəxirə* (Beyrut: Darul-Ərəb, 1994).

Qərdavi, Yusif, *Əl-İctihadul-Müasir beynəl-Inzibat vəl-İnfirat* (Qahirə: Darut-Tövzi, 1994).

Qərdavi, Yusif, *Əl-Mədxəl lid-Dirasətiş-Şəriətil-İslamiyyə* (Qahirə: Vəhbə, 1997).

Qərdavi, Yusif, *Fi Fiqhil-Əqəlliyatil-Müslimə*. 1st red. Qahirə: Vəhbə, 2001.

Qərdavi, Yusif, *Fiqhuz-Zəkat* (Dissertasiya 1985).

Qərdavi, Yusif, *Keyfə Nətəaməlu məl-Qur'anil-Əzim* (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1999).

Qəttan, Mənnə, *Əl-Məbahisu fi Ulumil-Qur'an*, 11th red. (Qahirə: Vəhbə, 2000).

Qəzzali, Əbu Hamid, Əl-Qistasul-Müstəqim (Beirut: Catholic Publishing House, 1959).

Qəzzali, Əbu Hamid, Əl-Mənxul fi Təliqatil-Üsul, red. Məhəmməd Həsən Hito, 2nd red. (Dəməşq: Darul-Fikr, 1400ah).

Qəzzali, Əbu Hamid, Əl-Müstəsfa fi İlmil-Üsul, (Beirut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1413 h).

Qəzzali, Əbu Hamid, Məqasidul-Fəlasifə (Qahirə: Darul-Maarif, 1961).

Qəzzali, Əbu Hamid, Mihaqqun-Nəzər (Qahirə: əl-Mətbəatul-Ədəbiyyə, tarixsiz).

Qəzzali, Əbu Hamid, Təhafutul-Fəlasifə (Incoherence of the Philosophers). Tərc: M. S. Kamali (Pakistan Fəlsəfə Konqresi, 1963)

Qəzzali, Məhəmməd, ən-Nəzərat fil-Qur'an (Qahirə: Nəhda Misir, 2002).

Qəzzali, Məhəmməd, əs-Sünnətun-Nəbəviyyə beynə Əhlil-Fiqh və Əhlil-Hədis, (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1996).

Qummi, İbn Babəveyh Əl-Səduq, İləluş-Şəriə, red. Məhəmməd Sadiq Bəhrul-Ulum (Nəcəf: Darul-Bəlağə, 1966).

Laszlo, Ervin, Introduction to Systems Philosophy – Towards a New Paradigm of Contemporary Thought (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972).

Laszlo, Ervin, The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time (Hampton Press, 1996).

Laszlo, Ervin, The World System (New York: George Braziller Inc, 1972).

Law.Dictionary.Com <http://dictionary.law.com/>, [cited Jan. 2007].

Layish, Aharon, "Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibbawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra," Islamic Law and Society 13, no. 1 (2006).

Ləknəvi, Məhəmməd Əbdülhey, Əl-Əcvibətul-Fazilə lil-Əsilətil-Əşərətil-Kamilə, red. Abdul-Fattah Əbu Quddə (Hələb: Məktəbətul-Mətbuətil-İslamiyyə, 1384 ah).

Litterer, J., *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969).

LOC, Library of Congress, Romanization Tables 1997 [cited January 20th 2005]. Available from <http://www.loc.gov/catdir/cps0/romanization/arabic.pdf>.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, red. P. H. Nidditch, 4 red. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 4th red.

Lorenz, Konrad Z., "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description" (paper presented at the 25th International Congress of Physiological Sciences, Munich, July 25–31, 1971).

Lotfi, Tabatabaei, "Ijtihad in Twelver Shi'ism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society" (Ph.D. diss, University of Leeds, 1999).

Lovelock, J., *The Ages of Gaia* (New York: Norton and Co. 1988).

Luhmann, Niklas, *Law as a Social System*, trans. Klaus Ziegert. Introduction by Richard Nobles and David Schiff (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Makdisi, John, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (Fall/Winter) (2003).

Malik, Müvəttə (Qahirə: Darul-İhyait-Turasil-Ərəbi, tarixsiz).

Marzouqi, A. A. M., "Human Rights in Islamic Law." (Ph.D. diss, University of Exeter, 1990).

Maslow, A. H., "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, no. 50 (1943).

Maslow, A. H., *Motivation and Personality*, 2nd red. (New York: Harper and Row, 1970).

Maturana, H. & V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992).

Mavərđi, Əli, *Əl-Əhkamus-Sultaniyyə* (Qahirə: Əl-Məktəbətut-Tövfiqiyyə, tarixsiz).

Meinecke, Friedrich, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J. E. Anderson (London: 1972).

Mernissi, Fatima, "A Feminist Interpretation of Women's Rights," in *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford, red. Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998).

Mernissi, Fatima, *Ma Vərəəl-Hicab*, (Dəməşq: 1997).

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991).

Messick, Brinkley, "When Women Went to Mosques: on the Duration of Assessments," in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

Mərğınani, Əli, *Əl-Hidayə Şərhu Bidayətul-Mübtədi* (Əl-Məktəbətul-İslamiyyə, tarixsiz).

Mərzuqi, Əbu Yarub, *İslahul-Əql fil-Fəlsəfətil-Ərəbiyyə*" (Dissertasiya, 1994).

Məsavi, M. Tahir, "əş-Şeyx ibn Aşur vəl-Məşruulləzi Ləm Yəktəmil", *Məqasiduş-Şəriətil-İslamiyyə* (Kuala Lumpur: əl-Fəcr, 1999).

Məyməni, Vesənat Əbdürrəhim, *Qaidətuz-Zərai*, (Ciddə: 2000).

Miller, J., *Living Systems* (New York: McGraw-Hill, 1978).

Mintjes, H., "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam," *al-Mushir* 22, no. 2 (1980).

Mirdavi, Ələddin, *ət-Təxbir Şərhit-Təhrir fi Üsul əl-Fiqh*, (Riyad: Məktəbətür-Rüşd, 2000).

Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999).

Moosa, Ebrahim, "Introduction," in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman, red. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000)

Moosa, Ebrahim, "The Debts and Burdens of Critical Islam," in *Progressive Muslims*, red. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003).

Moosa, Ebrahim, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (Fall/Winter) (2002).

Mövdudi, Əbul-Ala, *Əl-Hicab* (Ciddə, 1986).

Mukhtar, A. B., "Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1996).

Muslehuddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, 1st red. (Delhi: Markazi Maktaba İslami, 1985).

Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).

Muslim, Əbul-Hüseyn, *Səhihi-Muslim*, (Beyrut: tarixsiz).

Mustafa, Vədi, "İbn Həzm və Məvqifuhu minəl-Fəlsəfə vəl-Məntiq vəl-Əxlaq" (İskəndəriyyə: 2000).

Nami, A. K., "Studies in Ibadhism (Al-Ibadhiyyah)" (Ph.D. diss, University of Cambridge, 1971).

Naming, Sire, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd ed. (Prentice Hall, 1999).

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000).

Naugle, David K., *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Nəccar, Əbdülməcüd, *Xilafətul-İnsan beynəl-Vəhy və əl-Əql* (Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993).

Nəda, Məhəmməd, *ən-Nəsx fil-Qur'an* (Qahirə: əd-Darul-Ərəbiyyə lil-Kutub, 1996).

Nəsəfi, Abdullah ibn Əhməd, *Kəşful-Əsrar Şər-hul-Müsənnəf ələl-Mənar* (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1998).

Nəvəvi, Yəhya Əbu Zəkəriyyə, *Əl-Məcmu* (Beyrut: Darul-Fikr, 1997).

Nimr, Əbdülmünim, *Əl-İctihad* (Qahirə: Daruş-Şuruq, 1986).

Nisaburi, Əl-Hakim, *Əl-Müstədrək ələs-Səhiheyn* (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1990).

Normi, H., *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).

Norris, Christopher, *Derrida* (London: Sage, 1987).

Omar, Mohammad Abdul-Khaliq, *Reasoning in Islamic Law*, 3rd red. (Cairo: M. Omar, 1999).

Omotosho, A., "The Problem of əl-Amr in Usul əl-Fiqh" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984).

Ongley, John, "What Is Analysis? Review of Michael Beany's 'Analysis'", *Bertrand Russell Society Quarterly*, no. 127 (2005).

Othman, A. H., "Shafie`i and the Interpretation of the Role of the Qur'an and the Hadis" (Ph.D. diss, St. Andrews, 1997).

Övdə, Casir, "Dəvəranul-Əhkamiş-Şəriyyə məə Məqasidiha Vücadən və Ədəmən" (Dissertasiya 2004).

Övdə, Casir, *Fiqhul-Maqasid* (Virginia, IIIT: 2006).

Peters, Rudolph, "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law," *Islamic Law and Society* 9, no. 2 (2002).

Piscatori, James P., *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Powell, Jim, *Postmodernism for Beginners* (New York: Writers and Readers Publishing, 1998).

Powers, W.T., *Behaviour: The Control of Perception* (New York: 1973).

Rahim, R. A. A., "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and Şi'i Principles" (M. Phil. diss, University of St. Andrews, 1991).

Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970).

Rahman, Fazlur, *Islam*, 2nd red. (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

Ramadan, Tariq, "Stop in the Name of Humanity," *Globe and Mail* (London) Wednesday, March 30, 2005.

Ramadan, Tariq, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999).

Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004).

Rand, Ayn, "The Objectivist Ethics: The Virtue of Selfishness" (1964).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

Razi, Məhəmməd ibn Ömər, *Əl-Məhsul*, red. Taha Ca-bir Əlvani (Riyad: 1400 h).

Razi, Məhəmməd ibn Ömər, *ət-Təfsirul-Kəbir* (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 2000).

Reed, Stephen, *Cognition: Theory and Applications*, 4th red. (USA: Brooks/ Cole, 1996).

Rescher, Nicholas, "Arabic Logic", red. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).

Rəbi, Abdullah, *Əl-Qətiyyə vəz-Zənniyyə fi Üsulil-Fiqh əl-İslami* (Qahirə: Darun-Nahar, tarixsiz).

Rəysuni, Əhməd, *Nəzəriyyətul-Maqasid indəl-İmam əş-Şatibi*, (Herndon, VA: IIIT, 1992).

Robinson, Neal, *Islam, a Concise Introduction* (Richmond: Curzon Press, 1999).

Roolvink, R. et al., *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957). Available in soft form on: <http://www.princeton.edu/thumcomp/dimensions.html> (visited: April 13, 2006).

Rza, Məhəmməd Rəşid, "Mücmələl-Əhvalis-Siyasiyyə," *əl-Urvətul-Vüsqa*, 1898.

Rza, Məhəmməd Rəşid, *əl-Vəhyul-Məhəmmədi: Sübütun-Nübüvvə bil-Qur'an* (Qahirə: tarixsiz).

Saad, S., "The Legal and Social Status of Women in the Hədis Literature" (Ph.D. diss, University of Leeds, 1990).

Sabiq, əs-Seyyid, *Fiqhus-Sünnə* (Qahirə: 1994).

Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Sadeghi, Mir Mohammad, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (Ph. D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1986).

Safi, Omid, red., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003).

Said, Edward, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

Saifi, S. F., "A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan" (Ph.D. diss, University of Durham, 1980).

Salih, Hasan Bəşir, Əlaqətul-Məntiq bil-Lüğə indəl-Fəlasifəl-Müslimin (İskəndəriyyə: 2003).

Salk, J.E., Anatomy of Reality (Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc, 1983).

Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," Comparative Legislation and International Law 32 (1950).

Schacht, Joseph, An Introduction to Islamic Law, 2nd red. (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Sədi, Əbdülhəkim, Məbahisul-İllə fil-Qiyas indəl-Üsuliyin (Beyrut: Darul-Bəşair, 1986).

Sədr, Ayətullah Məhəmməd Baqir, əd-Durus fi İlmil-Üsul, (Beyrut: Darul-Kitabil-Lübnani, 1986).

Sədr, Ayətullah Məhəmməd Baqir, əl-Üsusul-Məntiqiyə lil-İstiqra, (Beyrut: Darut-Təaruf, 1982).

Sədr, Ayətullah Məhəmməd Baqir, əs-Sünənüt-Tarixiyə fil-Qur'an, (Beyrut: Darut-Təaruf, 1990).

Səğir, Əbdülməcid, Əl-Fikril-Üsuli və İşkaliyyəti-Sultatil-İlmiyyə fil-İslam, (Beyrut: Darul-Müntəxəbil-Ərəbi, 1994).

Səmani, Əbu Müzəffər, Qəvatiul-Ədillə fil-Üsul, (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1997).

Sənani, Məhəmməd ibn İsmail, Sübulus-Səlam Şərhi Büluğil-Məram min Ədillətil-Əhkam (Beyrut: Daru İhya-it-Turasil-Ərəbi, 1379).

Sərəxsi, Məhəmməd ibn Əhməd, Üsulus-Sərəxsi (Beyrut: Darul-Mərifə, tarixsiz).

Shepard, William, "Islam and Ideology: Towards a Typology," Int. Journal Middle Eastern Studies, no. 19 (1987).

Shukri, A. S. M, "The Relationship between `Ilm and Khabar in the Work of Al-Shafie`i." (Ph.D. diss, St. Andrews, 1999).

Simon, H, The Sciences of the Artificial (London: MIT Press, 1969).

Sire, James W, Naming the Elephant (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004).

Sivasi, Kamaləddin, Şərhu Fəthil-Qədir, (Beyrut: Darul-Fikr, tarixsiz).

Skyttner, Lars, General Systems Theory: Ideas and Applications (Singapore: World Scientific, 2002).

Smuts, J., Holism and Evolution, reprint red. (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).

Soltan, Səlahəddin, "Hücciyətül-Ədillətül-Müxtələfi aleyha fiş-Şəriətül-İslamiyyə." Qahirə, 1992.

Soroush, Abdul-Karim, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in Liberal Islam: A Sourcebook, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Sowa, John F., Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations (Pacific Grove: Brooks, 2000).

Stewart, P. J., Unfolding Islam (Reading, U.K: Garnet Publishing, 1994).

Sulaimani, F. A. A., "The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh Century" (M. Phil. diss, University of Salford, 1986).

Sulayman, Sadiq, "Democracy and Shura," in Liberal Islam: A Sourcebook, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Susərə, Əbdülməcid, Minhacut-Təvfiq vət-Tərcih beynə Müxtələfil-Hədis və Asaruhu fil-Fiqhil-İslami, (Amman: Darun-Nəfais, 1997).

Sübki, Əli, Əl-Fətava, (Livan: Darul-Mərifə tarixsiz).

Sübki, Əli, Əl-İbhac fi Şərhil-Minhac (Beyrut: Darul-Nəşr, 1983).

Süyuti, Cəlaləddin, əd-Dürrül-Mənsur (Beyrut: Darul-Fikr, 1993).

Süyuti, Cəlaləddin, Əl-Əşbah və Nəzair (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1403 h).

Süyuti, Cəlaləddin, Tədribur-Ravi fi Şərh Təqribin-Nəvəvi, red. Əbdülvəhhab Əbdüllətif (Riyad: Məktəbətür-Riyad, tarixsiz).

Sweeney, Eileen C., "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas," *The Thomist* 58 (1994).

Şafei, Həsən, Əl-Amidi və Arauhul-Kəlamiiyyə, (Qahirə: Darus-Səlam, 1998)

Şafei, Məhəmməd ibn İdris, əl-Risalə, red. Əhməd Şakir, (Qahirə, 1939).

Şafei, Məhəmməd ibn İdris, Əl-Ümm, (Beyrut: Darul-Mərifə, 1393 h).

Şaşi, Əbu Məhəmməd, Üsuluş-Şaşi (Beyrut: Darul-Kitabil-Ərəbi, 1402 h).

Şaşi, Əl-Qəffal, "Məhasinuş-Şəriə" Fiqhuş-Şaşi əlyazmasında No. 263 (Qahirə, Darul-Kutub: 358 h).

Şatibi, Əbu İshaq, Əl-İtisam (Misir: əl-Məktəbətut-Ticarriyyətil-Kübra, tarixsiz).

Şeybani, Əli, Əl-Kamil fit-Tarix, (Beyrut: Darul-Nəşr, 1994).

Şeyx, Əbdürrəhman, Fəthul-Məcid Şərhu-Kitabit-Tövhid (Qahirə: tarixsiz).

Şeyxizadə, Əbdürrəhman, Məcməul-Ənhur (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1998).

Şəhrur, Məhəmməd, Nəhvə Üsulil-Cədidə lil-Fikril-İslami, Dirasatul-İslamiyyə Müasirə, (Dəməşq: 2000).

Şəmsəddin, Ayətullah, "Məqasiduş-Şəriə," Məqasiduş-Şəriə, (Dəməşq: Darul-Fikr, 2001).

Şəmsəddin, Ayətullah, Əl-İctihad və Təcdid fil-Fiqh əl-İslami (Beyrut: 1999).

Şərif, Məhəmməd Şakir, Həqiqətud-Dimuqratiyyə (Riyad, 1992).

Şirazi, Əbu İshaq, Əl-Lümə fi Üsul əl-Fiqh (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1985).

Şövqani, Məhəmməd ibn Əli, İrşadul-Fühul ila Təhqiqi İlmi-Üsul, red. Məhəmməd Said əl-Bədri, (Beyrut: Darul-Fikr, 1992).

Taha, Mahmoud Mohamed, "The Second Message of Islam," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Tan, Əhməd İdris, Əl-Maqasid vəl-Münəvərətul-İlmaniyyə, 2005.

Taylor, V. and Winquist, C., ed, *Encyclopedia of Post-modernism* (New York: Routledge, 2001).

Teyyub, Əhməd, "Nəzəriyyətul-Maqasid indəş-Şatibi", Əl-Muslimul-Müasir, no. 103(2002).

Təftazani Şafei, Sədəddin, Şərhut-Təlvih əlat-Təvzih li Mətnit-Tənqih fi Üsul əl-Fiqh, red. Zəkəriyyə Ümeyrə (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1996).

Tirmizi, Məhəmməd ibn İsa, əs-Səhih, (Beyrut: Darul-İhyait-Turasil-Ərəbi, tarixsiz).

Tubrusi, Fəzl ibn Hüseyin, Məcməul-Bəyan fi Təfsiril-Qur'an (Beyrut: Darul-Ulum, 2005).

Tufi, Nəcməddin, ət-Təyin fi Şərhil-Ərbəin (Beyrut: ər-Rəyyan, 1419 h).

Turabi, Həsən, ət-Təfsirut-Tövhid (London: 2004).

Turabi, Həsən, Qəzayat-Təcdid Nəhvə Minhacil-Üsuli (Beyrut: Darul-Hadi, 2000).

UNDP, United Nation Development Programme UNDP, Annual Report 2004 (2004[cited Feb. 5th, 2005]); available from <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.

UNHCHR, United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, Specific Human Rights Issues (July, 2003 [cited Feb. 1st, 2005]); available from <http://www.unhcr.org/refugees/refugees.html>.

[tp://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).

Von Bertalanffy, Ludwig, "General Systems Theory," *Main Currents in Modern Thought* 71, no. 75 (1955).

Von Bertalanffy, Ludwig, "General Systems Theory: Foundations, Development, Applications" (New York: George Braziller, 1969).

Von Bertalanffy, Ludwig, "The History and Status of General Systems Theory," in *Trends in*

Von Glaserfeld, E., *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: Intersystems Seaside, 1987).

Von Jhering, Rudolf, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, trans. Isaac Husik, 2nd reprint red. (New Jersey: The Lawbook Exchange (Originally published 1913 by Boston Book Co.), 2001).

Von Wright, G.H., "Deontic Logic," *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951).

Wadud-Muhsin, Amina, "Qur'an and Woman," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Warraq, İbn, "Apostasy and Human Rights," *Free Inquiry*, Feb/March 2006.

Weaver, W., "Science and Complexity," *American Scientist* 36, no. 194 (1948).

Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

WLUML, *Women Living under Muslim Laws* [cited Jan 5th, 2006]; available from <http://www.wluml.org/english>

Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8th red. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000).

Zabi, Ənvər, Zahiriyyə ibn Həzm Əl-Əndəlusi: Nəzəriyyə-tul-Mərifə və Mənəhicul-Bəhs (İbn Hazm's Literalism: Epistemology and Methodology), (Amman: International Institute of Islamic Thought, 1996).

Zeydan, Əbdülkərim, Əl-Vəciz fi Üsulil-Fiqh, (Beyrut: 1998).

Zəhəbi, Məhəmməd, Siyəru Əlamin-Nübəla, (Beyrut: ər-Risalə, 1993).

Zəncani, Mahmud Əbul-Manaqib, Təxricul-Füru, red. Məhəmməd Ədib Salih, (Beyrut: əl-Risalə, 1398 h).

Zəri, Məhəmməd ibn Əbu Bəkr, Tühfətul-Mövdu-di bi Əhkam Əl-Mövdu-di, ed. Əbdülqadir əl-Arnaout, (Dəməşq: Darul-Bəyan, 1971).

Zərkəşi, Bədrəddin, Əl-Bəhrul-Muhit fi Üsulil-Fiqh, (Beyrut: 2000).

Zərkəşi, Bədrəddin, Əl-İcabə li İrad ma İstədrəkəthu Aişə əlas-Səhabə, red. Səid Əl-Əfqani, (Beyrut: Əl-Məktəbətul-İslami, 1970).

Zərkəşi, Bədrəddin, Şərhuz-Zərkəşi əla Müxtəsəril-Xiraqi (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 2002).

Zərqa, Əhməd Şeyx, Şərhul-Qəva'idil-Fiqhiyyə, red. Mustafa Əhməd al-Zərqa, (Dəməşq: Darul-Qələm, 1989).

Zərqani, Məhəmməd, Şərhuz-Zərqani ələl-Müvəttəi İmam Malik, (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, tarixsiz)

Zübeydi, Məhəmməd, Tacul-Ərus fi Cəvahiril-Qamus(-Beyrut: Darul-Nəşr, tarixsiz).

Züheyli, Vəhbə, Təccidul-Fiqhil-İslami, Hivarat li Qur'anil-Cədid (Dəməşq: Darul-Fikr, 2000).



Casir Övdə (1966)

- 1966-cı ildə Qahirədə anadan olmuşdur.
- Qahirənin məşhur Böyük Əzhər Məscidində fiqhi və digər islam elmlərini öyrənmiş, Qurani-Kərimi əzbərləmişdir.
- Miçiqaq İslam Universitetində (ABŞ) Fiqhin əsasları və Şəriətin məqsədləri ixtisası üzrə magistr təhsili almışdır.
- Böyük Britaniyanın Veylz Universitetində Müqayisəli islam hüquqşünaslığı, Kanadanın Vaterloo Universitetində isə Sistemlər və intellektual təsvirlər ixtisası üzrə doktorluq dissertasiyalarını müdafiə etmişdir.
- Dünyanın ondan çox ölkəsində islam qanunvericiliyi, əxlaqı və siyasəti haqqında məruzələr oxumuşdur.
- “Qətər” Fondunun nəzdindəki İslam Qanunvericiliyi və Əxlaq Tədqiqatları Mərkəzində müdir köməkçisi və professor-adyutant, Beynəlxalq İslam Alimləri Birliyi İcraiyyə Bürosunun həmtəsisatçısı və üzvü, İslam Şəriətinin Məqsədləri üzrə London Tədqiqatlar Mərkəzinin keçmiş direktoru, Beynəlxalq İslam Fikri İnstitutu London Filialı Elmi Komitəsinin üzvü, Britaniya Mədəniyyət Araşdırmaları Mərkəzi Baş Kətibliyinin üzvü, Kanada İnkişaf etmiş Sistem Tədqiqatları İnstitutunun əməkdaşı, İslamafobiya və İrqiçiliklə Mübarizə Britaniya Komitəsinin üzvü və “islamonline” saytının ingilis dili versiyasının konsultantıdır.
- Misir, Kanada, ABŞ, İngiltərə, Malayziya və Hindistan universitetlərində ziyarətçi qismində məruzələr oxumuşdur.
- İngilis və ərəb dillərində bir neçə kitabın müəllifidir:
 1. İbn Rüşdün “Bidayət əl-Müctəhid və Nihayət əl-Müqtəsəd” kitabının xülasəsi, 2010.
 2. Allahla yolçuluq, 2010.
 3. “Məqsədlər” fiqhi: dini hökmlərdəki məqsədlərin öyrənilməsi, 2008.
 4. Şəriətin məqsədləri – islam hüquqşünaslığı elmi kimi: sistemli yanaşma, 2008.
 5. Şəriətin məqsədləri (yeni başlayanlar üçün soraq kitabı), 2008.
 6. İnciləbdən sonrakı mərhələdə Şəriətlə bağlı suallar.
- Şeyx Məhəmməd Qəzalinin (1917-1996) “Qərbdə islamın gələcəyi: mülahizələr və düşüncələr” və “Yad və donuq ənənələr qarşısında müsəlman qadını” kitablarını ingilis dilinə tərcümə etmişdir.

