

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTİTUTU

ISSN 2219-9810 (Print)

ELMİ ƏSƏRLƏR

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

2022, №1/38

SCIENTIFIC WORKS

THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

Jurnalın indekslənməsi / Indexed by



Azərbaycan Respublikasının
Prezidenti yanında Ali Attestasiya
Komissiyası



Academia.edu
share research

calaméo



Directory of
Research Journal
Indexing



CiteFactor
Academic Scientific Journals



SCRIBD

International index COPERNICUS

(<https://journals.indexcopernicus.com/search/detail?id=65528&lang-pl>)

ELMİ ƏSƏRLƏR

Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. 2006-cı ildən nəşr edilir.
ISSN (Print) 2219-9810

Jurnal 17 fevral 2006-cı ildə Azərbaycan Respublikasının Ədliyyə Nazirliyində qeydiyyatdan keçmişdir (№ 1704).

«Elmi əsərlər» beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal öz fəaliyyətini Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında AAK-ın qərarları, öz əsasnaməsi və beynəlxalq standartların tələblərinə əsasən təşkil edib. Jurnalın əsas məqsədi Azərbaycan elminin inkişaf etməsi üçün layiqli töhfələr vermək, fəlsəfə, politologiya, siyasi elmlər, psixologiya və sosiologiya üzrə aparılan tədqiqatları öz səhifələrində işıqlandıraraq dünya elmini onlarla tanış etmək, geniş elmi müzakirələrə səbəb ola biləcək problemlərin fənlərarası yanaşma müstəvisində araşdırılmasının nəticələrinin, alim və tədqiqatçılar arasında elmi diskussiya yaradacaq postneoklassik elmin paradimaları, yenilikləri barədə araşdırmaların geniş yayılmasına vəsilə olmaqdır.

Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində, ildə 2 dəfə dərc olunur. Jurnalda müəlliflərin şəxsi maraqlarını əks etdirən, elmi-nəzəri, praktik nəticəsi olmayan məqalələr qəbul edilmir. Jurnal Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının tövsiyə etdiyi elmi nəşrlər sırasındadır.

© Elmi əsərlər, 2021

SCIENTIFIC WORKS

International scientific-theoretical journal. Published since 2006.
ISSN (Print) 2219-9810

The journal was registered at the Ministry of Justice of the Republic of Azerbaijan on February 17, 2006 (№ 1704).

«Scientific works» international scientific-theoretical journal has organized its activity in accordance with the decisions, regulations and international standards of the Supreme Attestation Commission Under the President of the Republic of Azerbaijan. The main purpose of the journal is to make a worthy contribution to the development of Azerbaijani science, to acquaint the world science with them by publishing research on philosophy, political science, psychology and sociology on its pages, disseminating the results of the investigation of problems that will create a scientific debate between scientists and researchers, lead to broad scientific debates in the interdisciplinary approach, research into the paradigms and innovations of post- neoclassical science. Articles are published twice a year in Azerbaijani, Russian, Turkish and English. The journal does not accept articles that reflect the personal interests of the authors and do not have scientific- theoretical or practical results. The journal is among the scientific publications recommended by the Supreme Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.

© Scientific works, 2021

Təsisçi

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA
İNSTITUTU**

Baş redaktor

İlham Məmmədzadə - fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Baş redaktorun müavini

Eynulla Mədətli - tarix elmləri doktoru, dosent

Məsul katib

Həbib Hüseynov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent;

Zeynəddin Şabanov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Redaksiya heyəti

Bəxtiyar Əliyev - AMEA-nın müxbir üzvü (Azərbaycan)

Aleksandr Çumakov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Doğan Özləm – professor (Türkiyə)

Rəfiqə Əzimova - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Hüseyn Qaraşov – sosiologiya elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Rəna Mirzəzadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan),

Füzuli Qurbanov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Adil Əsədov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Arzu Hacıyeva - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Rafail Əhmədli - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Taxir Mahamatov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Şaban Teoman Durali - professor (Türkiyə)

Nizami Məmmədov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Ramiz Sevdimaliyev – siyasət elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Yuri Popkov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Sakit Hüseynov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Aydın Əlizadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Kamilə Əliyeva - psixologiya elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Ksavié Latur - Dr. prof. (Fransa)

Rəşidə Şih - Dr. prof. (Fransa),

Lea Razo - Dr. prof. (Fransa),

Larussi Mizuri - Dr. prof. (Tunis)

Bogdana Todorova - Dr. prof. (Bolqarıstan),

Leyla Xəlifə - Dr. prof. (İordaniya),

Alessandro Fiqu - Dr. prof. (İtaliya)

Quido Amoretti - Dr. prof. (İtaliya)

Zöhrə Əliyeva - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent (Azərbaycan)

Nikos Leandros - Dr. prof. (Yunanıstan)

Abdulrəhim əl Aləmi - Dr. prof. (Mərakeş),

Zaim Xənşəlovi - Dr. prof. (Əlcəzair),

Mahmud Haydar - Dr. prof. (Livan)

Arif Bünyadov – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Valentina Fedotova - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Əhməd Qəşəmoğlu - sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent (Azərbaycan)

Anar Qafarov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent (Azərbaycan)

Anar Bağirov - siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

Founder

**NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF AZERBAIJAN INSTITUTE OF
PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY**

Editor-in-Chief

Ilham Mammadzade - Doctor of philosophical sciences, professor

Deputies Editor-in-Chief

Eynullah Madatli - Doctor of historical sciences, associate professor

Executive Editor

Habib Huseynov – Ph.D in Philosophy, associate professor;

Zeynaddin Shabanov – Ph.D in Philosophy, associate professor

Editorial Board

Bakhtiyar Aliyev - Associate Member of the ANAS (Azerbaijan)

Alexander Chumakov – professor (Russia)

Aleksandr Chumakov - doctor of philosophical sciences (Russia)

Doghan Ozlem – professor (Turkey)

Rafiga Azimova - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Ali Abasov – professor, doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Husein Garashov - professor (Azerbaijan);

Abulhasan Abbasov- professor (Azerbaijan);

Rana Mirzazada - professor (Azerbaijan)

Fuzuli Gurbanov- doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Adil Asadov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Arzu Hajiyeva - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Rafail Ahmadli - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Takhir Makhamatov – professor (Russia)

Shaban Teoman Duraly – professor (Turkey)

Nizami Mammadov – professor (Russia)

Ramiz Sevdimaliyev - doctor of political sciences (Azerbaijan);

Sakit Huseinov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Aydin Alizadeh - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Kamila Aliyeva – professor (Azerbaijan)

Juriy Popkov – professor (Russia)

Ksavie Latur– professor (France)

Rashida Shih– professor (France);

Lea Razo- Dr. (France)

Laroussi Mizuri– professor (Tunisia);

Bogdana Todorova – professor (Bulgaria);

Leyla Khalifa – Dr. (Jordan);

Alessandro Figus - professor (Italy);

Quido Amoretti - professor (Italy)

Zohra Aliyeva - associate professor (Azerbaijan);

Nikos Leandros - professor (Greece);

Abdurrahimal-Alami- professor (Morocco);

Zaim Khanshelevi - professor (Algeria)

Kerem Karabulut - professor (Turkey);

Mahmud Haydar - professor (Lebanon)

Arif Bunyatov - professor (Azerbaijan)

Valentina Fedotova - professor (Russia)

Ahmad Gashamoglu - associate professor (Azerbaijan);

Anar Gafarov - associate professor (Azerbaijan)

Anar Bagirov - doctor of philosophy (Azerbaijan)

İÇİNDƏKİLƏR

İlham Məmmədzaadə, Eynulla Mədətli, Füzuli Qurbanov (Azərbaycan)	
İpək Yolu boyunca mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin fəlsəfəsinə dair maraqlı tədqiqat.	9
Seymur Talıbov (Azərbaycan)	
Liderlikdə şəxsiyyətin rolu: siyasi təlimlərdəki yanaşmalar və pandemiya dönmə realılıqlarının təhlili.	14
Denis Qril (Fransa)	
İbn Ərəbi və kateqoriyalar.	26
Aydın Əlizadə (Azərbaycan)	
Azərbaycan dilinin dövlət dili elan edilməsi və onun xalq təsərrüfatı sahələrində tətbiqi (1956–1959).	37
Имре Пачаи (Венгрия)	
Общие элементы менталитета венгерского и тюркских народов в обычаях, верованиях и народных изречениях.	46
Dilarə Müslümzadə (Azərbaycan)	
İmmanuel Kant etikasının formal xarakteri məsələsinə dair.	59
Quido Amoretti (İtaliya)	
Müharibədən sonrakı təcridin psixoloji nəticələri.	65
Məhəmməd Cəbrayilov (Azərbaycan)	
Geosiyasi nəzəriyyələrin inkişafında imperializm və Cənubi Qafqaz.	70
Aygül Demeuova (Qazaxıstan)	
Türk dini dünyagörüşlərində ümumvəhdət və harmoniya prinsipinin qoyuluşu problemi.	78
Анар Багиров (Azərbaycan)	
Сущность политического Карла Шмитта.	87
Şölət Zeynalov (Azərbaycan)	
Kommunikasiya və dialoq mədəniyyəti problemi: zaman və məkan paralelliyi kontekstində.	91
Nailə Əsədova (Azərbaycan)	
Qərb intibahı və antroposentrik paradigma.	100
Ляман Караева (Azərbaycan)	
Энергетическая сфера двусторонних Азербайджано - Российских взаимоотношений.	107
Günəl Heydərova (Azərbaycan)	
Dövlət, qanun və ədalət probleminin əsaslarına dair.	114
Şahin Bağirov (Azərbaycan)	
ABŞ-da siyasi elitaların tədqiqinin tarixi-siyasi aspektlərinin öyrənilməsi.	121
Fərah Sadıqova (Azərbaycan)	
Bəzi Şərq xalqlarının dini-fəlsəfi dünyagörüşündə həyatın mənası məsələlərinə fəlsəfi baxış... 128	
Fəxryyə Məmmədzaadə (Azərbaycan)	
İnformasiya etikası və İKT: pandemiya mərhələsinin etik problemləri kontekstində.	135
Arzu Nadirzadə (Azərbaycan)	
Sosial ünsiyyət anlayışı və onun müasir növlərinin yaranmasını şərtləndirən amillər.	142
Yubileylər	
Adil Əsədov	
İzzət Rüstəmov-90. Azərbaycan fəlsəfəsinin müdrik ağsaqqalı: İzzət Rüstəmov.	148

CONTENTS

Ilham Mammadzadeh, Eynulla Madatli, Fuzuli Gurbanov(Azerbaijan)	
An interesting research on philosophy of interaction of cultures along the Silk Road.	9
Seymur Talibov (Azerbaijan)	
The role of personality in leadership: analysis of approaches in political theories and realities of the pandemic perio.	14
Denis Gril (France)	
İbn ‘Arabî et les categories.....	26
Aydin Alizade (Azerbaijan)	
Announcement Azerbaijani as the state language and its implementation in the infrastructural sphere.....	37
Imre Pachai (Hungary)	
Common elements of the mentality of the hungarian and turkic peoples in customs, beliefs, folk sayings.	46
Dilara Muslumzade	
On the question of the formal character of İ. Kant's ethics.	59
Guido Amoretti	
Psychological consequences of post-war isolation.....	65
Mahammad Jabrailov	
Imperialism and the South Caucasus in the development of geopolitical theories.	70
Aygul Demeuova (Kazakhstan)	
The problem of statement of the principle of harmony and unity in the turkic religious world views.....	78
Anar Baghirov	
Essence of political Karl Schmitt.	87
Sholat Zeynalov	
The problem of communication's culture and dialogue: in the context of space-time parallelism.	91
Nailya Asadova	
Western renaissance and anthropocentric paradigm.	100
Laman Garaeva	
Energy sphere of bilateral azerbaijan-russian relations.....	107
Gunel Heidarova	
On the basics of problems of state, law and justice.....	114
Shahin Bagirov	
A study of the historical and political aspects of the problem of the political elite in the united states.	121
Farah Sadygova	
The question of life and its meaning in the eastern philosophical worldview.	128
Fakhriya Mammedzadeh	
Information ethics and ict:in the context of the ethical problems of the pandemic phase.	135
Arzu Nadirzadeh	
The concept of social communication and the factors conditioning the establishment of its modern types.....	142
<u>ANNIVERSARIES</u>	
Adil Asadov. Izzat Rustamov-90. Wise Elder of Azerbaijani Philosophy: Izzat Rustamov.....	148

AN INTERESTING RESEARCH ON PHILOSOPHY OF INTERACTION OF CULTURES ALONG THE SILK ROAD

Ilham Mammadzadeh

prof., Doctor of Philosophical Sciences

Eynulla Madatli

Doctor of Historical Sciences

Fuzuli Gurbanov

Doctor of Philosophical Sciences

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).9

In 1877, a German geographer Ferdinand von Richthofen called the communication road of China's Han dynasty with the world as "die Seidenstrassen" or "Silk Road", and this term was later began to be used by researchers. F. Richthofen noted that on the communication route that people and goods and accordingly ideas were moving along the Asia-Europe-Africa, as well as the Pacific Ocean and the Mediterranean basin of the South China Sea and from there to the Atlantic Ocean, and the transportation of silk and other commercial goods by this ways had a certain impact on the overall development. Based on this idea, Peter Frankopan, a well-known researcher and one of the leading writers of "The Sunday Times", in both books "The Silk Roads. A new history of the world" (Peter Frankopan, London, Blooms Bury, 2015) and "The New Silk Roads. The present and future of the world" (Peter Frankopan, London, Blooms Bury, 2018) written three years later, emphasized that along with the exchange of goods, food, clothing and fashion, there was an interaction of languages, religions, cultures, and the rhythm of history was changing. (See: Frankopan P. The New Silk Roads. London, Blooms-Bury. 2018, pp.2-3)

According to Frankopan, profound changes in China and the transformation of this country from a regional power to a global superpower, the wind of changes in the Middle East, especially in Turkey, India, Pakistan, Afghanistan and Iran are causing the inevitable changes along the Silk Road - this network of the central nervous system around the world. (Ibid., p.3)

In the introduction to the almanac, Doctor of Philosophical Sciences, Prof. Ilham Mammadzadeh rightly notes that in the political and philosophical literature of Azerbaijan an opinion is formed that the modern world is in crisis, the world order is faced new challenges. In this context, philosophers are interested how the events of the present and future years will affect this order. Will it be really the world order, or will it be an order ruled by disorder, disharmony, imbalance, in other words, "order of power"?!

The political and economic rivalries of the world's great powers, the unreasonable sanctions of superpowers and the abuse of double standard pressure mechanisms, under the guise of democratic changes, creating hotspots in various parts of the world and then their activities for taking part in its "solution" are, unfortunately, still in the real practice of the forces that in the mood of empire. However, the establishment of fair and equal in rights, mutually beneficial cooperation, respect for the interests of all great and small states, their rights to self-development and self-defense, the involvement of backward and underdeveloped countries in world economic integration and support for these processes would contribute to maintenance of world order. Otherwise, Europe (considered the old continent) will face a greater influx of migrants and will face obvious difficulties in solving the resulting problems. Environmental problems and global changes in this area will undoubtedly exacerbate economic, socio-political problems. From this viewpoint and from a number of other aspects, nothing can be more profitable than economic cooperation among states and their citizens. Only economic cooperation can neutralize the destructive effects and consequences of globalization. In this sense, the role of the Ancient Silk Road in international relations can be implemented in a new quality and efficiency in the New Silk Road economic projects that are topical today. Trade relations, which connect a wide geography - from China to

European countries, from the Pacific and Indian Oceans to the Atlantic coasts with “One road, one belt”, can also facilitate the interaction of different cultures.

From this viewpoint, we believe that the scientific activity of the “Virtual Laboratory” created by the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS in 2020 with the participation of scientists from a number of Silk Road countries will make a corresponding contribution to international intercultural dialogue. In particular, the scientific almanac “Philosophy of Interaction of Cultures and the New Silk Road” prepared by the Institute, articles of specialists from the countries on this ancient road of trade and culture can be considered one of the successful and innovative projects of recent years.

Professor İlham Mammadzadəh’s article emphasizes place and important role of Azerbaijan in current multipolar world, active participation of the Silk Road countries, especially China which increasingly advancing in the global leadership, in the “One Belt, One Road” transport project and the contribution it can make to intercultural relations through this. It is expected that this project will mobilize first China, Asia, the Turkic world and Russia, then other regions of the world (Europe, etc.) and stimulate the world’s leading international and financial institutions as well. Expressing that world hegemony is passing to Asia in the 21st century, İlham Mammadzadəh tries to reveal the philosophical principles of the interaction of cultures in such a situation and speaks about the role of culture in the configuration of new relations.

In the almanac, Alessandro Figus, a representative of Rome University in Italy and an invited professor at North Kazakhstan State University in Kazakhstan, in his article “The Global World Order and the Challenges of the New Silk Road” focuses on Iran’s role, its interests in Central Asia, Southeast Asia, the Caucasus, the Persian Gulf and the Middle East, and the danger of the country’s increasing attempts to have nuclear weapons in the face of confrontation with the United States and the West. He comes to a conclusion that Washington must take into account the great changes in geopolitics, and in this situation, Iran is looking for friends with the countries on the Silk Road, especially China and Russia, which were once closely linked, and is not a marginal issue.

The analysis of the psychological aspects of multiculturalism in the article “Psychological aspects of intercultural relations” by Guido Amoretti, a professor at the University of Genoa, is also of interest.

One of the most notable articles in the almanac is “The Belt and the Road: A Direction of Development Characterizing the Achievements of Cooperation”, by Von Ley and Von Likna, senior researchers at the Chinese Academy of Social Sciences. It is noted there that the further development and support of the idea of the Silk Road “Economic Belt” project, proposed by Chinese President Xi Jinping on September 7, 2013 at Nazarbayev University in Kazakhstan, has opened new horizons of development and cooperation in this area. More than 50 countries have already approved it and signed a cooperation agreement with China. In a short period of time, the 2000-year-old Silk Road has revived rapidly, begun to yield practical results, and a favorable ground has been laid for the interaction and enrichment of peoples and their cultures along this road in the future. The author states that China’s initiative will give a serious impetus to globalization, which will form a new world order, and China will play an important role in this process.

Professor Ali Abbasov in his article “Preferences, challenges, risks and threats to the revival of the Silk Road” analyzes the growing international tension and current situation of the emergence of its new types, and the humanitarian and philosophical aspects of the restoration of the Silk Road, and calls not to overlook the risks and dangers that can arise. The author states that the Baku-Tbilisi-Kars railway, which was jointly completed by Azerbaijan, Georgia and Turkey on October 30, 2017, is an important contribution to the implementation of the Silk Road project. He highlights the benefits and potential risks for Azerbaijan. He comes to a conclusion that this project will allow China to gain a leading position in the global economy and develop the exchange of knowledge, technology and cultural values with countries along the route of the Silk Road.

Doctor of Philosophical Sciences Fizuli Gurbanov in his article “Substantive and communicative aspects of Azerbaijan’s participation in the “One Belt, One Road” project: philosophical analysis” analyzes the substantive and communicative aspects of the “One Belt, One Road” project within the philosophical-epistemological approach. From this perspective, the current situation of Azerbaijan’s participation and role in this project, future prospects and the impact on intercultural relations are analyzed. It is emphasized in the article that there is a creative example set by the “Baku Process”, which has been successfully continued for many years.

Professor Rena Mirzazadeh in her article in the almanac “On some problems of strategic cooperation between Azerbaijan and China” within the initiative “The Belt and The Road” emphasizes that in modern times, as in the medieval ages, Azerbaijan as a linking corridor between East and West, plays an important role in the completion of the New Silk Road through the Baku-Tbilisi-Kars railway, Baku International Sea Trade Port, and is an active partner in economic investment in these projects.

In the article “West and East on the New Silk Road” in the almanac by philosophers Tair and Timur Makhmatovs from the Russian Federation is emphasized that the practical interaction of civilizations will serve the East-West dialogue in a new quality and scale within the “Silk Road” project.

Corresponding member of ANAS Konul Bunyadzadeh’s article “The new Islamic philosophy and the New Silk Road: parallels, perspectives” mentions Azerbaijan in the relations on the Ancient Silk Road, as a place where along with trade and economic relations, ideas are received, given or transmitted, at the same time, is said to contribute to interreligion reconciliation. The place and role of Islamic religion and philosophy in the New Silk Road project are investigated as well.

In his article “Traces of the Silk Road in the works of Nizami Ganjavi”, Professor Badirkhan Ahmadli deals with the Turkish-Chinese relations since ancient times, the interest in Chinese culture, the charms and silk in Azerbaijan with examples from the poems of Nizami. For instance:

Loved the Chinese the Turk, became happy,
He freed himself from grief of the Hindus.

or:

White Chinese silk adorned the skies,
The earth threw off its black kerchief.

Doctor of Historical Sciences Eynulla Madatli in the article “The Silk Road - a bridge of trade and culture from ancient times up to the present” describes in detail, the trade and cultural relations of our country with China, as well as the interaction of peoples and cultures on the Silk Road since ancient times and states that the energy-transport corridors between Asia and Europe, initiated by Azerbaijan or realized with its close participation in the new Silk Road, have made a significant contribution to the interaction and enrichment of cultures in a vast geography. At the same time, the role of our country in the establishment and development of intercultural and interreligious relations together and in comparison with other countries of the region was investigated, and it was noted that the contribution to the transport corridors, oil and gas pipelines that have already been realized and those that are being operated with the initiative and close participation of Azerbaijan, on the whole, to the cooperation of the countries along the Silk Road, will continue to grow.

Doctor of Philosophical Sciences Afag Rustamova in her article “Philosophy of translation in the interaction and enrichment of cultures on the New Silk Road” emphasizes that translation activities open up vast opportunities for the interaction, rapprochement and enrichment of Eastern and Western cultures.

Doctor of Philosophy Lale Mehdiyeva’s article “Virtual Laboratory: The interaction of cultures on the New Silk Road” suggests that the Virtual Laboratory, which has already started

operating, will play an important role in coordinating and increasing the effectiveness of scientific research in this field.

Associate Professor Zohra Aliyeva in her article “The Great Silk Road is a unique investment to world civilization” states that the idea of reviving the Silk Road plays an important role in the coordination of cultural, economic and tourism relations between nations.

Ph.D in Philosophy Sholat Zeynalov’s article “The role of Azerbaijan in the formation of a dialogue culture at the East-West junction” elucidates the economic, political, cultural and spiritual aspects of dialogue culture in the Silk Road countries.

Kazakh researchers, Doctor of Historical Sciences, Professor Anuar Galiyev and Master Saniya Galiyeva in their article “Cooperation of Turkic-speaking post-Soviet states with China in the socio-humanitarian sphere” (on the “One Belt, One Road” project) emphasize the exceptional role of this huge trade and cultural route stretching from China to Europe in the life and culture and in the mutual relations of a number of peoples, especially the Turkic-speaking peoples. The establishment of the Alliance of Silk Road Cities in Hong Kong in 2014 and the opening of the Silk Road Academy in Beijing in April 2017, shortly after the Chinese president’s well-known proposal in Kazakhstan in 2013, are highly regarded as successful steps. The authors state that the cooperation on the Silk Road, also helps to erase the “blank spots” in the history of the Kazakh people according to Chinese sources and archival documents, to direct rightly the search for national ideas and national identity. It is stated in the article that the most geographically distant Turkic-speaking country from China is Azerbaijan. However, the closest to Europe is namely Azerbaijan, and the operating Baku-Tbilisi-Kars railway corridor is an important part of the “One Belt, One Road” project.

Another Kazakh professor, Aydar Amrebayev, in his article “Some Problems of Strategic Relations between Kazakhstan and China” within the initiative “The Belt, the Road” emphasizes an important role of the Silk Road projects in expanding bilateral ties, as well as analyzes the beneficial cooperation of Kazakhstan in joint projects within the Shanghai Cooperation Organization and their stimulating role in the process of further rapprochement of cultures and enrichment of each other.

Anar Bagirov, Ph.D in Political Sciences, in his article “The Relationship between Spirituality and Politics and the Role of Confucianism in China” illuminates the importance of Confucian moral values in state-building and political power in China, as well as the differences between Confucianism and neo-Confucianism and it is concluded that “One Belt One Road” project was put forward as an alternative to liberalism and individualism position of the Western approach.

As a result, this collective monograph, in our opinion, is not only interesting in terms of the theme and the approach of the authors, but also, in a certain sense, it “overviews” this huge project and predicts it in the near future. In this context, we would like to emphasize in particular, that the victory of Azerbaijan in the war against the Armenian occupation, ensuring the territorial integrity of our country and making decisions on opening communications that have been closed for years will serve the more effective implementation of the “One Belt, One Road” project in our region.

Of course, the continuation of the pandemic in the world, and the restrictions and prohibitions imposed in countries in this regard, require new scientific communications appropriate to the situation. In this regard, the virtual laboratory created at the Institute of Philosophy and Sociology is seen as a new form for research by scientists from different countries. In other words, the virtual laboratory is one of the tools to support intercultural communication of different researchers, as well as different cultures, as a new form of dialogue for the Silk Road countries.

In the above-mentioned aspects, putting forward the idea of a virtual laboratory as an initiative by Azerbaijani scientists, acting of Azerbaijani President Ilham Aliyev in a certain sense, as the initiator of new geopolitical values and cooperation formats seems to be the projection on

philosophical and scientific thinking. In this regard, we believe that the initiatives of Azerbaijani scientists in this direction will continue.

İPƏK YOLU BOYUNCA MƏDƏNİYYƏTLƏRİN QARŞILIQLI TƏSİRİNİN FƏLSƏFƏFƏSİNƏ DAİR MARAQLI TƏDQIQAT

**İlham Məmmədzadə
Eynulla Mədətli
Füzuli Qurbanov**

Xülasə. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun hazırladığı “Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin fəlsəfəsi və yeni İpək Yolu” elmi Almanaxında qədim İpək Yolu üzərindəki bir sıra ölkələrin mütəxəssislərinin məqalələri yer almışdır. Kitabın elmi redaktoru professor İlham Məmmədzadə hazırkı çoxqütblü dünyada Azərbaycanın yeri və oynaya biləcəyi əhəmiyyətli rolu, İpək Yolu ölkələrinin, xüsusilə də, qlobal liderlik yarışında get-gedə daha çox irəli çıxan Çinin “Bir kəmə, bir yol” nəqliyyat layihəsində fəal iştirakı və bu vasitə ilə mədəniyyətlərarası əlaqələrə verə biləcəyi töhfələri vurğulamışdır. Azərbaycan tədqiqatçıları ilə yanaşı, İnstitutun yaratdığı Virtual Laboratoriya ilə əməkdaşlıq edən Çin, Qazaxstan, Rusiya, Özbəkistan, İtaliya universitetlərinin və elmi mərkəzlərinin alimlərinin məqalələrində sivilizasiyaların qarşılıqlı praktiki əlaqələrinin “İpək yolu” layihəsi çərçivəsində yeni keyfiyyət və miqyasla Şərq-Qərb dialoquna xidmət etdiyi elmi şəkildə araşdırılmış və təsbit edilmişdir. Azərbaycan Respublikasının regionda və beynəlxalq aləmdə mədəniyyətlərin dialoqu və qarşılıqlı təsiri sahəsində qazandığı zəngin təcrübənin təhlili və dəyərləndirilməsi təqdim edilən Almanaxın diqqətəlayiq cəhətlərindəndir.

ИНТЕРАКТИВНЫЕ ЭФФЕКТЫ КУЛЬТУР НА ШЕЛКОВОМ ПУТИ ИНТЕРЕСНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

**Ильхам Мамедзаде
Эйнулла Мадатли
Физули Гурбанов**

Резюме. Научный альманах «Философия взаимодействия культур и новый Шелковый путь», подготовленный Институтом философии и социологии НАНА, содержит статьи специалистов из ряда стран о древнем Шелковом пути. Научный редактор книги профессор Ильхам Мамедзаде высоко оценил роль Азербайджана в современном многополярном мире и ту важную роль, которую он может сыграть, подчеркнул его вклад в межкультурные отношения. Помимо азербайджанских исследователей, взаимодействие цивилизаций в проекте «Новый шелковый путь» было научно изучено учеными университетов и исследовательских центров Китая, Казахстана, России, Узбекистана и Италии, сотрудничающими с созданной Институтом Виртуальной лабораторией. Анализ и оценка богатого опыта Азербайджанской Республики в области диалога и взаимодействия культур в регионе и на международной арене является одним из основных моментов представленного Альманаха.

LİDERLİKDƏ ŞƏXSİYYƏTİN ROLU: SİYASİ TƏLİMLƏRDƏKİ YANAŞMALAR VƏ PANDEMİYA DÖNƏMİ REALLIQLARININ TƏHLİLİ

Seymur Talibov

hüquq üzrə fəlsəfə doktoru

Naxçıvan Dövlət Universiteti

seymur.talibov@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).14

Xülasə. Məqalədə liderlikdə şəxsiyyətin roluna siyasi təlimlərdə mövcud olan təsəvvürlər və pandemiya dönəmində meydana çıxan yeni siyasi reallıqlar kontekstində nəzər salınıb. “Xasiyyətlər təlimi”, situation təlim, transformasiya təlimi və dəyərlər təlimi çərçivəsində liderlikdə şəxsiyyətin rolu haqqındakı təsəvvürlər analiz edilir. Onlar üçün ortaq olan məqamların aydınlaşdırılmasına çalışılır. Öldə edilən qənaətlərin fonunda müəllifin problemin tədqiqinə yanaşmasını ifadə edən başlıca prinsip formalaşdırılır. Bunun üçün “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” anlayışı daxil edilir.

Məqalədə göstərilir ki, “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” lider-ətraf mühit qarşılıqlı münasibətlərinin ortaq sahəsidir. Məhz burada konkret zaman-məkan kontinuumunda yeni siyasi reallıqlar yaranır. Onlar, faktiki olaraq, liderlikdə “yeni mənalara” ifadə edirlər. Müəllif müasir mərhələdə, o cümlədən pandemiya və ondan sonrakı dövərdə şəxsiyyətin liderlikdə rolu məsələsinə bu anlayış prizmasında yanaşmanı daha doğru sayır. Fikrini əsaslandırmaq üçün qlobal miqyasda geosiyasi və siyasi situasiyanın və həmin kontekstdə irəli sürülən bir sıra nəzəri modellərin siyasi-nəzəri təhlilinə yer ayırır. Vurğulanan aspektdə Cənubi Qafqaz liderlərinin fəaliyyətinə liderlikdə şəxsiyyətin rolu kontekstində baxılır.

Elmi məqsəd liderlikdə şəxsiyyətin rolunun müasir mərhələnin geosiyasi və siyasi özəlliklərinə, o cümlədən pandemiyanın yaratdığı yeni situasiyaya diqqət yetirərək, nəzəri analiz aparmaqdan ibarətdir.

Metodologiya. İntegrativ və fənlərarası metodologiyaların sintezindən istifadə edilib.

Metod. Şəxsiyyət-ətraf mühit qarşılıqlı təsirlərini sistem formasında analiz etməyə imkan verən integrativ metod tətbiq edilib.

Elmi yenilik. Liderlikdə şəxsiyyətin roluna yeni yanaşmalar kontekstində “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” anlayışını daxil edirik. “Siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” dövlət başçısı olmaqla liderliyi uzlaşdırma bilən şəxsiyyətlə bütövlükdə toplumun qarşılıqlı əlaqələrinin ümumi xarakterini formalaşdıran yeni siyasi reallıqlar (“yeni mənalara”) zonasıdır. Hesab edirik ki, bu zonada siyasi liderlikdə şəxsiyyətin rolunun daha konkret mənzərəsi yaranır.

Açar sözlər: lider, şəxsiyyət, qlobal siyasət, pandemiya, interfeys, yeni siyasi reallıqlar, yeni mənalara, pozitiv siyasi lider, transformasiya.

Giriş. Siyasi lider və siyasi liderliklə bağlı elmi-nəzəri təlimlərin XIX əsrin ikinci yarısından formalaşması, onlarda şəxsiyyətin rolu məsələsinə özünəməxsus siyasi-tarixi məzmun verib. Bütövlükdə aydındır ki, liderliklə bağlı istənilən təlimdə şəxsiyyət mövzusu mütləq surətdə mövcuddur. Çünki problemin mahiyyəti, məzmunu, funksional özəlliyi və məqsədləri bunu tələb edir: lider şəxsiyyətlərdən yaranır və əksi də doğrudur – şəxsiyyətlər əsl lider ola bilirlər. Deməli, faktiki olaraq, liderlikdə şəxsiyyət faktoru bu fenomenin (liderliyin) daxili təbiətində yer alıb. Aristotelin təbirincə desək, şəxsiyyət - liderliyin təbii olaraq özünün kamilliyinə qovuşduğu varlıqdır. Liderlik şəxsiyyətdə özünün yüksək səviyyəsinə çatmağa bilər və bu məqamda özyetərli olur. Və ya şəxsiyyət yüksək səviyyədə olmasa, liderlik natamam qalır. Şəxsiyyətlə liderliyin bu immanent qarşılıqlı əlaqəsi, bir-birini tamamlaması və şərtləndirməsi, vəhdət təşkil etməsi özlüyündə liderlik

haqqında təlimlərdə şəxsiyyətin yeri və rolu məsələsini nəzəri aspektdə çox aktuallaşdırır. Bu mövzunun siyasi-nəzəri dərkə, sadəcə, bir zərurətdir.

Burada nəzəri və metodoloji baxımdan əhəmiyyəti olan bir incə məqamı vurğulamaq yerinə düşərdi. Bütövlükdə şəxsiyyətlə liderliyin qarşılıqlı münasibətləri bir sıra faktorları özündə ehtiva edir. Burada məsələni ümumi halda şəxsiyyət-lider münasibətlərində qarşılıqlı əlaqələr müstəvisində analiz etmək olar. Bu cür yanaşmada əsas diqqət liderlikdə şəxsiyyətin roluna deyil, bu iki anlayışın siyasi-nəzəri aspektdə qarşılıqlı münasibətləri, əlaqələri və hər ikisinin funksional özəllikləri təhlil edilir. Həmin çərçivədə şəxsiyyətin interaktivliyi kənarda qalır və onun liderlikdə rolu aktiv fəaliyyət çərçivəsində araşdırılır. Şəxsiyyətin liderlik kontekstində rolu məsələsi isə, artıq, bu anlayışa fərdin aktiv siyasi fəaliyyəti prizmasında tədqiqi yanaşmanı tələb edir. Biz məhz bu anlamda şəxsiyyətin liderlikdəki roluna təhlili yanaşırıq.

Digər məqam kimi onu vurğulayaq ki, şəxsiyyətin liderlikdə oynadığı rolun nəzəri dərkində siyasi təcrübə, liderin keçdiyi fəaliyyət yolu və müxtəlif situasiyalarda əldə etdiyi təcrübədən faydalanmaq bacarığı da tədqiqat hədəfi olmalıdır.

Problemin bizim üçün çox əhəmiyyət kəsb etməsi həm də Azərbaycanda liderlikdə şəxsiyyətin yeri və rolu məsələsinin çox önəmli olması ilə sıx bağlıdır. Məsələ ondan ibarətdir ki, Azərbaycanın dövlətçilik tarixində böyük siyasi liderlər həm də kamil mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərə malik, yüksək zəkali, əyilməz iradəyə sahib şəxsiyyətlər olublar. Onların hər birinin siyasi təlimlər çərçivəsində öyrənilməsi olduqca vacibdir. Xüsusilə, müasir mərhələdə Heydər Əliyev və İlham Əliyevin timsalında Azərbaycanda liderliyin şəxsiyyət kontekstində dərinədən, əhatəli siyasi-nəzəri dərkə müstəqil dövlət quruculuğu baxımından strateji əhəmiyyətə malikdir.

Liderlikdə şəxsiyyətin rolu məsələsinin bu cür böyük aktuallığı fonunda unutmamaq olmaz ki, onun siyasi-nəzəri dərkə özlüyündə mürəkkəb idraki prosesdir. Buna görə ki, elmi-nəzəri tarixdə şəxsiyyətin liderlikdə oynadığı rola fərqli yanaşmalar özünü göstərib. Bunu aydın şəkildə konkret olaraq liderlik haqqındakı siyasi təlimlərin məzmununda görmək olar. Belə ki, şəxsiyyət məsələsi “xasiyyətlər” nəzəriyyəsində bir aspektdə, situasiya nəzəriyyəsində başqa aspektdə, transformasiya nəzəriyyəsində fərqli bucaq altında, dəyərlər nəzəriyyəsində isə bir başqa aspektdə analiz edilir. Təbii ki, həmin məqam digər faktorlarla yanaşı, vurğulanan problemə fərqli metodoloji yanaşmaların mövcud olduğundan da xəbər verir. Biz də bu məqalədə konkret yanaşmadan və ona uyğun metodologiyadan istifadə etməyə çalışırıq.

Məqalənin elmi məqsədinə daxil olan başqa özəllik ayrıca pandemiya dönməsində global geosiyasi və siyasi situasiyanın analizi ilə bağlıdır. Şəxsiyyətin liderlikdə müasir mərhələdə rolu məsələsinə pandemiyanın meydana gətirdiyi dəyişikliklər prizmasından baxılması, bir sıra nəzəri məqamları aydınlaşdırmağa imkan verir. Onların liderlikdə şəxsiyyətin rolu ilə bağlı siyasi-nəzəri təlimlərdə yer almış ideyalarla müqayisəli təhlil etmək bir neçə əhəmiyyətli nəticə çıxarmağa şans yaradır.

Konkret olaraq, liderlikdə şəxsiyyətin rolunu integrativ və fənlərarası yanaşmaların sintezində analiz etməyə çalışırıq. Burada elmi məqsəd siyasi təlimlər tarixində şəxsiyyətin rolunun liderlik kontekstində məzmunca və funksional olaraq dəyişmə dinamikasının bütöv nəzəri mənzərəsini yaratmaqdan və ayrıca, pandemiya mərhələsində məsələnin kəsb etdiyi yeni məzmun çalarlarını analiz etməkdən ibarətdir.

Bunun üçün fənlərarası metodologiyadan istifadə edirik. Bu metodologiya çərçivəsində müxtəlif şəxsi keyfiyyətlərin orqanik sintezi üsulundan, şəxsiyyətin formalaşmasına qeyri-xətti təsir edən psixoloji, sosial və siyasi faktorların yekun təsiri metodundan və şəxsiyyət-ətraf mühit qarşılıqlı təsirlərini sistemləşdirməyə imkan verən integrativ metoddan yararlanmışıq.

Bu zaman tarixilik, sistemlilik, kommunikativlik və özünü təşkil kimi metodoloji prinsiplərə diqqət yetirmişik.

Siyasi-nəzəri təlimlərdə şəxsiyyətin rolu haqqında: məsələnin qoyuluşu və izahı

Çox sayda fəlsəfi, sosioloji, psixoloji və siyasi tədqiqatlarda göstərilir ki, şəxsiyyətin liderlikdə konkret hansı parametrlər üzrə rol oynadığı haqqında hələlik bitkin, ziddiyyətsiz və qəbul edilən nəzəriyyə yoxdur. Siyasi nəzəriyyə və sosial-fəlsəfə tarixində liderlikdə şəxsin konkret hansı keyfiyyətlərə malik olmasının mənzərəsini yaratmaq da hələ mümkün olmayıb. Fərqli yanaşmalar, təsnifatlar, şəxsi keyfiyyətlərin sistemləşdirilməsi cəhdləri az deyil və bu barədə kifayət qədər yazılıb (R.M.Stoqdill, F.İ.Qrinstayn, J.Blondel, M.Q.Berns və b.).

Lakin şəxsiyyətin, ümumiyyətlə, siyasi liderlik fəaliyyətində ciddi rol oynadığı isbatsız etiraf edilir. Şəxsiyyətin rolu məsələsini müasir politoloji yanaşmalarda liderliyin tədqiqinin zəruri aspektlərindən biri kimi təqdim edirlər (məsələn, J.Blondel, Y.Kudryaşova, A.Braun, B.Kellermen, İ.Adizes v. b.). Belə çıxır ki, nəzəri politoloji təfəkkür üçün liderlikdə şəxsiyyətin rolunun konkret hansı aspektlərdə və metodoloji çərçivədə tədqiqinin önəmi böyükdür. Bunları nəzərə alaraq məqalədə bizim məsələni hansı aspektdə izah etməyə çalışacağımızı vurğulayaq. Öncə, konkret siyasi təlimlərdə baxdığımız problemin analizinə qısa nəzər yetirək.

Tədqiqatçılar liderlik konsepsiyalarını tədqiqatın predmeti üzrə təsnifatlaşdıraraq, onun 4 inkişaf mərhələsindən bəhs edirlər. Birinci mərhələ, XIX əsrin sonu - XX əsrin başlanğıcını əhatə edir və liderin şəxsiyyətinin tədqiqinin inkişafı ilə xarakterizə olunur. İkinci mərhələ, 1930-1960-cı illəri əhatə edir və lider davranışlarının tədqiqi ilə bağlıdır. Üçüncü mərhələ, liderliyin sosial kontekstinin tədqiqini nəzərdə tutur və 1960-1980-ci illəri əhatə edir. Dördüncü mərhələ, XX əsrin 80-90-cı illərindən başlayaraq bu günümüze qədər davam edir və liderliyin dəyərlər nəzəriyyələrinin inkişafını əhatə edir (1, s. 113).

Bundan başqa, tədqiqatçılar bu istiqamətlərin bir-birini tamamladığını və həmin mənada liderlik haqqında bütövlükdə təsəvvür yaratdığını vurğulayırlar. Yəni, faktiki olaraq, onların hər biri liderliyin hansısa konkret aspektini öyrənirlər. Nəzəri olaraq vahid məntiqi təkamül xəttində təsəvvür etsək, şəxsiyyətin liderlikdə rolu ilə bağlı fikir dinamikasını dərk etmək imkanı yaranar. Yuxarıdakı təsnifatdan aydın olur ki, ilk liderlik konsepsiyası liderin şəxsiyyətinin tədqiqi ilə əlaqəli olub və XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərini əhatə edib.

Hansı səbəblərdən liderliyin konseptuallaşması birbaşa və mütləq mənada şəxsiyyətlə, insanın malik olduğu keyfiyyətlə, xasiyyətlərlə, mənəvi-əxlaqi faktorlarla, iradə ilə, irsi özəlliklə, ailə ənənəsi, etnik kökən kimi subyektiv parametrlərin nəzəri sistemləşdirilməsi cəhdindən başladı? Bunun tarixi səbəbi kimi qədimdən liderlərin (hökmdarların, rəhbərlərin, başçıların) birbaşa dövlətə rəhbərliyi ilə sıx əlaqədə öyrənilməsini göstərmək olar. Miflərdən tutmuş qədim dövrün böyük filosoflarına (Konfutsiy, Lao Szi, Sokrat, Platon, Aristotel və b.) qədər fikir sahibləri liderliyi birbaşa siyasi kontekstdə - dövlətə rəhbərlik bacarığı, ustalıq, özəlliyi ilə vəhdətdə dərk ediblər. Bu yanaşma elmi idrakda xüsusi yanaşma prinsipi formalaşdırdı. Konkret olaraq “qəhrəman”, “dahi”, “xilaskar” dövlət başçısı (siyasi lider) və həm də tarixi dərk, izah və təsvir prinsipi oldu. Yəni rəhbərin (liderin) kimliyi, şəxsi keyfiyyətləri yalnız psixoloji, mənəvi, fiziki, fizioloji parametrlərin kompleksi kimi qəbul edilmirdi, onlar həm də liderliyi müəyyən edən koqnitiv izah prinsipi, elmi yanaşma özəlliyi olaraq uzun müddət nəzəri təfəkkürə hakim kəsildi (xatırladaq ki, burada söhbət, ümumiyyətlə, fəlsəfi-elmi təfəkkürün xarakteristikasından getmir – məsələnin ancaq liderliyin konseptuallaşması aspektindən gedir).

Bununla bağlı Y.Kudryaşovanın bir fikri maraqlıdır. Rusiyalı alim yazır: “200 il bundan öncə qəhrəman sadəcə mif və ya şəxsiyyət kultu deyildi, o, tarixi izah prinsipi idi. Onun varlığı və ya yoxluğu, çox sayda tarixçi və filosofun təsdiqinə görə dövlətlərin, xalqların və hətta bütöv mədəniyyətlərin yüksəlişi və tənəzzülünün dərk edilməsinə açar idi (1, s. 28). XX əsrin əvvəllərinə qədər liderliyə (ümummilli liderliyə) məhz bu aspektdə baxılırdı. Burada başlıca tezis liderlikdə şəxsi keyfiyyətlərin həlledici rol oynamasından ibarətdir.

Bir neçə əsr boyunca mütəfəkkirlər yalnız hansı keyfiyyətlərin əsas olması, hökmdarı (lideri) “yaxşı” və ya “pis” başçı edən keyfiyyətlərin konkret hansılar olması və s. kimi məsələlər ətrafında analizlər aparıblar. “Qəhrəman”, “dahi”, “şir”, “tülkü” və s. kimi ibarələr də məhz həmin yanaşmaların fonunda meydana gəlib. Lakin liderliyə yanaşma özəlliyi kontekstində onların

hamısını birləşdirən məqam liderin necəliyinin başlıca olaraq fərdin şəxsi keyfiyyətləri ilə müəyyən olunması idi.

Bu bağlılıqda artıq XIX əsrdə ingilis alim Tomas Karleylin apardığı nəzəri ümumiləşdirmələr diqqət çəkir. Onun fikrinə görə, ümumdünya tarixi böyük insanların bioqrafiyasıdır. Kütlələr daha çox böyük insanların əlində vasitədir. T.Karleyl mövqeyini daha da ümumiləşdirərək yazırdı ki, “tarixi dairə” mövcuddur ki, cəmiyyətdə qəhrəmanlıq zəifləyəndə üzə kütlənin dağıdıcı gücləri çıxarılır. Bu vəziyyət “həqiqi qəhrəmanlar” meydana çıxana qədər davam edir. Nümunə olaraq T.Karleyl Napoleonu göstərir (2).

XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində fəaliyyət göstərmiş rusiyalı tarixçi V.O.Klyuçevskiy də eyni mövqedə olub. O yazırdı ki, “böyük xalqın fərqli cəhətlərindən biri ən çətin zamanında bütün enerjisini ifadə edə bilən dahi bir insanı meydana çıxarması və onun vasitəsi ilə xilas olmasıdır” (3, s. 77).

Bu cür mövqe bütövlükdə XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərinə qədər fəlsəfi və siyasi-nəzəri təfəkkürdə hakim idi. Liderliyi müəyyən edən koqnitiv izah prinsipi kimi şəxsi keyfiyyətlərin dərk edilməsi özlüyündə XX əsrdə mövcud təsəvvürlərin “xasiyyətlər nəzəriyyəsi” adlanan təlimdə konseptuallaşmasına ciddi təkan verdi. Bununla ilk dəfə həmin təlim çərçivəsində liderlikdə şəxsiyyətin rolunun nəzəri obrazı yaradıldı. Burada başlıca özəllik liderliyin tamamilə şəxsi keyfiyyətlərlə, irsi özəlliklə, ailə ənənələri ilə müəyyən edilməsindən ibarətdir.

“Xasiyyətlər təlimi”ndə müxtəlif yanaşmalar özünü göstərdi – psixanalitik, sosioloji, siyasi, fəlsəfi və s. Fərqli çeşidlərə baxmayaraq “xasiyyətlər təlimi”ndə fərdin şəxsi keyfiyyətləri liderlikdə mütləq dominantlıq təşkil edirdi. Bu, həm müsbət, həm də mənfi aspektdə ola bilərdi. Onların sırasında psixanalitiklərin mövqeyi tədqiqatçıları maraqlandırır. Bu sırada Z.Freyd (6) və A.Adlerin (7) işləri qeyd edilə bilər. Onlarla yanaşı, Yel (məsələn, G.Lassuel(8)) və Frankfurdt məktəblərinin nümayəndələri (məsələn, T.Adorno (9)) maraqlı konsepsiyalar irəli sürüblər.

Z.Freyd liderliyi “libido”nun təmini ilə, G.Lassuel uşaqlıqda alınan psixoloji travma ilə, T.Adorno isə natamamlıq kompleksi ilə əlaqələndirirdi. Bunların hər biri üçün ortaq olan mövqe liderliyin birbaşa şəxsiyyətin daxili psixoloji özəlliyi, həyat yolu və məqsədlərinin endopsixoloji parametrləri ilə bağlı olmasında idi. Psixoloji tədqiqatlar sonrakı mərhələdə (XX əsrin 70-ci illərindən başlayaraq bu günə qədər) F.Qrinştaynın, C.Barberin, K.Cibbin, E.Hollanderin, B.Bassın, M.Hermanın və digərlərinin yaradıcılığında öz əksini tapdı.

Ancaq “xasiyyətlər təlimi” haqqında danışılarda daha çox R.M.Stoqdillin adı çəkilir (10). Amerikalı alim ilk dəfə olaraq “xasiyyətlər təlimi” çərçivəsində liderliyi təmin edən fərdi xüsusiyyətlərin dairəsini müəyyən edib, onları konseptuallaşdırmağa çalışdı. Bunun üçün o, fərdin intellektual imkanları, başqaları üzərindəki üstünlüyü, özünə inamı, elədikləri haqqında ciddi biliyə sahib olması və fəallığı seçdi.

Ancaq məlum oldu ki, birincisi, bu cür təsnifat metodoloji və praktiki baxımdan faydalı deyil, ikincisi, başqa fərqli təsnifatlar meydana çıxdı və məsələdə tam bir qarışıqlıq yarandı. Aparılan empirik tədqiqatlar, ekspert və vətəndaş rəylərinin sosioloji analizi kimi metodlar da elmi konkretliyə varmağa imkan yaratmadı.

Hətta keçən əsrin 80-ci illərinin ortalarında amerikalı politoloq U.Bennis 100-ə yaxın lideri geniş analiz edərək onların şəxsiyyətini müəyyən edən xarakteristikaları konkretləşdirməyə çalışdı. Bu sıraya fizioloji (çəki, boy və s.), emosional (psixoloji, təşəbbüskarlıq və s.), intellektual (daha ağıllı olan liderliyə daha uyğundur), şəxsi işgüzar keyfiyyətlər (iş posesində qazanılan keyfiyyətlər, təcrübə) daxil edilmişdi (11, s. 47-48). Lakin bu təsnifatın praktiki faydalılığı və universal konseptuallaşdırma potensialı öz təsdiqini tapmadı.

Ancaq “xasiyyətlər təlimi” bütövlükdə liderlikdə şəxsiyyətin rolu ilə bağlı aspektdə digər siyasi-nəzəri təlimlərə də ciddi təsir etdi. Bu baxımdan “situation təlimi”ni “xasiyyətlər təliminin” “əkizi” (K.Cibb) adlandırmaları əsaslıdır. Bir məqamı vurğulayaq ki, xronoloji baxımdan “xasiyyətlər təlimi”nin “situation təlimi”dən öncə yarandığını demək, elmi baxımdan o qədər də korrekt deyil. Onlar paralel formalaşmış. Burada əsas fərq alimlərin “xasiyyətlər təlimi”ndə özünü

göstərən və birbaşa liderliyin şəxsi aspekti ilə bağlılıqları faktordan qaynaqlanır. Konkret olaraq, həmin təlim çərçivəsində hansı səbəblərdən digərlərindən seçilən şəxsi keyfiyyətlərə malik liderlərin fərqli xidmət göstərmələrinə (bir halda müsbət, digər halda isə mənfi, məsələn, Hitler mənfi obrazdır, Ruzvelt və ya Atatürk isə müsbət) qanəddici cavab tapılmaz. Bununla problem, faktiki olaraq, şəxsiyyətin liderlikdə rolunun nəzəri izahına proyeksiya edilmiş olur.

“Xasiyyətlər təlimi”ndə əsas olaraq şəxsiyyətin özəl keyfiyyətlərinə istinad edilirsə, situasiyon təlimdə həmin problemi həll etmək üçün hər bir liderin konkret situasiyada davranışları ilə şəxsi keyfiyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsinin real nəticəsini əsas götürürlər. Yəni, əslində, problem yenə də liderin şəxsi roluna ehtiva edilir, lakin bu rolun nəticəsi şəxsi davranışlar və situasiyanın özəlliyi ilə sıx bağlılıqda izah olunur. Müəyyən mənada situasiyon təlim “xasiyyətlər təlimi”ndə yer almış şəxsiyyətin rolu məsələsinə bir qədər geniş sahədə, liderin fəaliyyət göstərdiyi situasiyada baxır. Bu təlimin nümayəndəsi kimi amerikalı politoloq F.E.Fidler göstərmək olar (12, s. 1-33).

Lakin situasiyon yanaşma liderlikdə şəxsiyyətin rolu məsələsində maraqlı nəzəri və metodoloji keçid üçün koqnitiv zəmin hazırlamış oldu. Bizi maraqlandıran elmi problem bağlılığında bu, şəxsiyyətin rolunun nəzəri dərkinin XX əsrin ikinci yarısından sonra meydana gələn siyasi-nəzəri təlimlərdə “xasiyyətlər təlimi”ndən xeyli fərqli kontekstdə - liderin (konkret keyfiyyətlərə malik şəxsiyyət kimi) onu əhatə edən ətraf mühitlə (bu, milli, regional və qlobal miqyasda çox sayda müxtəlif təbiətli faktorları əhatə edən sosial-mədəni mühitdir) qarşılıqlı əlaqəsi (və ya münasibəti) müstəvisinə transformasiya edilməsi anlamına gəlir. Həmin təzahür özünü, konkret olaraq, liderliyin transformasiya və dəyərlər təlimlərində göstərməkdədir.

Liderlikdə şəxsi keyfiyyətlərin rolu bağlılığında transformasiya və dəyərlər təlimləri üçün ortaq məqam problemə liderlə ətraf mühitin qarşılıqlı əlaqəsi aspektində liderin təsir imkanlarının nəzəri ölçülməsinə cəhddən ibarətdir. J.Blondel üçün bu, əslində, başlıca prinsipdir. O, liderliyi təsir dairəsi əsasında təsnifatlaşdırır və liderin şəxsi roluna da məhz o aspektdə baxır (4, s. 31-37). Transformasiya təliminin görkəmli nümayəndələri kimi qəbul edilən Ceyms Makqreqor Berns və Bernard Bassın yanaşmaları da nəzəri-metodoloji aspektdə həmin çərçivədədir. Onlar arasındakı fərqlər təlimin stratejisində deyil, konkret taktiki özəlliklərdədir. C.M.Berns üçün başlıca məqam lider-ətraf mühit qarşılıqlı əlaqəsində əsas yeri liderlə ardıcılıklarının münasibətləri tutur. Bu zaman həmin münasibətlərdə “lider və ardıcılıklarının bir-birinə yardım etməsi” yolu ilə “daha yüksək mənəvi-ruhi və motivasiya səviyyəsinə keçməyə” nail olmaq başlıca məqsəddir. C.M.Bernsin yanaşmasına görə, liderin şəxsi keyfiyyətləri onun ardıcılıqları ilə qarşılıqlı münasibətləri kontekstində iştirakçıların əhval-ruhiyyəsinin, motivasiyalarının, mənəvi-ruhi vəziyyətlərinin daha yüksək səviyyəyə keçməsinə təmin etməlidir (13). Bu məqam C.M.Bernsin ideyalarını inkişaf etdirən Bernard Bassın yaradıcılığında daha konkret ifadəsini tapıb. B.Bassın mövqeyinə görə, lider ardıcılıqlarını öz ideallaşmış xarizması, intellektual potensialı və fərdi diqqətçilliyi ilə motivasiya edərək onları transformasiya edir (14). Deməli, B.Bass lider-ardıcılıqları (ətraf mühit qismində) münasibətlərində liderin siyasi keyfiyyətləri, psixoloji qabiliyyəti və fərdi təsiretmə gücü vasitəsi ilə əldə edilən liderlik nəticələrinə istiqamətlənmiş nəzəri-praktiki fəaliyyətin əhəmiyyətini önə çəkir.

Buradan bizi maraqlandıran problem aspektində bir nəticə çıxara bilərik: transformasiya təlimi şəxsiyyətin liderlikdə rolu bağlılığında situasiyon yanaşmanın lider-ətraf mühit qarşılıqlı münasibətləri (təsirləri) aspektində problemə daha geniş kontekstdə yanaşmaq nümunəsi kimi təəvvür edilə bilər. Bu cür yanaşmada şəxsiyyətin rolu liderin əldə etməli olduğu nəticə fonunda dəyərləndirilir və bu rola yüksək (bir sıra hallarda həlledici) qiymət verilir.

Keçən əsrin son onilliyində vüsət almağa başlayan dəyərlər təlimində vurğulanan yanaşma özəlliyi daha geniş məsələdə özünü göstərməyə başlayır. Həmin məsələ liderlik məsələsinə bütün cəmiyyəti əhatə edən sosial-mədəni mühit çərçivəsində baxmaqla müəyyən olunur. Burada ayrıca liderin şəxsi keyfiyyətlərinin liderlikdə rolu məsələsinə deyil, lider-ətraf mühit kontekstində dəyərlərin qorunması, təmini və inkişaf etdirilməsi prizmasında nəticəyə hesablanmış qarşılıqlı fəaliyyətə baxılır.

Konkret olaraq, dəyərlər təlimində “lider-ardıcılıqları” qarşılıqlı münasibətlərinin tədqiqi (G.Ferholm 15), S. və (T.Kuçmarskilər 16), B.Kellerman (17), “liderin xidmətçiliyi”(R.Qrinlif 18), sosial idarəetmədə “uğur fəlsəfəsi” (C.Barber19)), dəyişikliklərin idarəedilməsinin nəzəri konstruksiyası (İ.Adizes(20) və başqa məsələlər araşdırılır. Bütün variantlarda dəyərlər nəzəriyyəsi liderin şəxsi keyfiyyətlərinin rolunu yalnız onun ətraf mühitlə (burada “ətraf mühit” anlayışı təşkilatı, qrupları və cəmiyyəti əhatə edə bilər) qarşılıqlı əlaqələrinin nəticəsi kontekstində qiymətləndirilir. Ancaq hansı hallarda liderin “uğurlu şəxsiyyət”(C.Barber), “ideal şəxsiyyət”(İ.Adizes), “xidmətçi şəxsiyyət”(Qrinlif R.K.) və ya “ardıcılıqların yetişdirdiyi şəxsiyyət” (B.Kellerman) olmasına aydınlıq gətirilmir.

Biz bu məqalədə liderlik haqqında təlimlərə daha geniş aspektdə nəzər sala bilmirik. Yuxarıda vurğulananları liderlikdə şəxsiyyətin rolunun analizini yanaşmaların təkamülü aspektində ümumiləşdirsək, maraqlı qənaət əldə edə bilərik. Belə ki, müqayisəli təhlil göstərir ki, liderlikdə şəxsiyyətin rolu məsələsi nəzəri və metodoloji kontekstdə konkret təkamül xəttinə malikdir.

“Xasiyyətlər təlimi”ndə şəxsiyyət ətraf aləmdən təcrid olunmuş kimi təsəvvür edilir və bu keyfiyyətdə şəxsiyyətin liderliyin məzmunu, funksiyası və məqsədləri aspektlərində rolları mütləqləşdirilir.

Situasiya təlimindən bu mövqedən qismən kənara çəkilir və liderin davranışları fonunda lider-ətraf mühit münasibətləri (situasiya formasında) nəzərə alınaraq analiz olunur.

Transformasiya təlimində situativliyin məhdud cəhətləri qismən saxlansa da, problemə sırf lider (şəxsiyyət)-ətraf mühit qarşılıqlı münasibətləri bağlılığında nəzər salınır və liderin şəxs olaraq əldə etdiyi nəticələrə görə qiyməti verilir (“dəyişdirici lider” və ya “uyğunlaşdırıcı, adaptasiya edici, saxlayıcı lider”). Bununla transformasiya təlimində liderin fəaliyyəti onun ətraf mühitlə qarşılıqlı əlaqəsi prizmasında tədqiq edilir və burada liderin təsir dairəsi konteksti də ciddi nəzərə alınır (J.Blondel və s.).

Nəhayət, dəyərlər təlimində problem sırf lider (şəxsiyyət)-ətraf mühit kontekstində tədqiq edilir və müxtəlif variantlar meydana çıxır. Artıq liderlikdə şəxsiyyətin rolu liderin ardıcılıqları, stokherlər və bütövlükdə cəmiyyətlə (daha geniş kontekstdə regional və qlobal mühitlə) qarşılıqlı əlaqəsinin nəticələri çərçivəsində baxılır. Burada çox fərqli obrazlar formalaşdırıla bilər (məsələn, “bayraqdar lider”, “xidmətçi lider”, “xarizmatik lider”, “şair lider” və s.), lakin məsələnin başqa bir aktual aspektini də unutmamaq olmasın. Biz, müasir mərhələdə liderlikdə şəxsiyyətin rolunu siyasi-nəzəri olaraq hansı üsulla analiz etməyin mümkün ola biləcəyini nəzərdə tuturuq. Bu suala cavab vermək üçün liderliyə müasir yanaşmaların məzmununa təsir göstərən bir sıra siyasi, geosiyasi və sosial-mədəni məqamlar üzərində dayanaq və onun əsasında öz mövqeyimizi izah etməyə çalışaq.

Şəxsiyyət - “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi”: liderlikdə rolu

Beləliklə, müasir siyasi-nəzəri tədqiqatlarda şəxsiyyətin liderlikdə rolu məsələsinə lider-ətraf mühit qarşılıqlı əlaqələr (və ya təsirlər) çərçivəsində yanaşma üstünlük təşkil edir. Biz bunu adekvat yanaşma kimi qəbul etməklə yanaşı, həmin istiqamətdə yeni anlayışa ehtiyac olduğunu düşünürük. Bu anlayış şəxsiyyətin rolunun liderlikdə pozitiv və ya neqativ nəticələr verməsini və bunun hansı faktorlardan qaynaqlana biləcəyini aydınlaşdırmağa yardım edə bilər. Həmin məqsədlə müasir elmi metodologiyada istifadə olunan bir metoda müraciət edək.

Fənlərarası tədqiqatlar üçün xarakterik olan “interfeys” (müxtəlif sferaların ortaq sahəsi) termininə baxaq. Çexiyalı metodoloq H. Novotni mənşəyi təbiət elmlərində olan və fərqli səthlərin ortaq sahəsini ifadə edən bu termini daha da genişləndirir və bütövlükdə müxtəlif mürəkkəb sistemlərin dərkinə tətbiq etməyə çalışır (21, s.15-31). Burada əsas məqsəd mürəkkəb sistemlərin dərkində sadələşdirmələrə nail olmaq və onun fonunda sistemi tədqiq etməkdən ibarətdir. Bunun üçün interfeysdə (müxtəlif faktorların qarşılıqlı təsirlərinin ortaq sahəsində) hansı mexanizmlərin işlədiyini, onların hansı nəticələr verə bildiyini və bu üsulla meydana gələn mənzərənin mürəkkəblilik vəziyyətinə nisbətən sadə olduğunu elmi araşdırmaq gərəkdir.

Mürəkkəb sistemlərin araşdırılması ilə məşğul olan bir sıra mütəxəssis (məsələn, D.Zolo (22), V.Arşinov və V.Budanov(23) və s.) bu üsulu geniş çeşidli mürəkkəb sistemlərin, o cümlədən sosial-mədəni, humanitar sistemlərin, öyrənilməsinə tətbiq etməyin imkanlarından bəhs edirlər. Bu reduksiyanın elmi əsasının olduğu interfeys vasitəsi ilə sosial-mədəni və humanitar sistemlərdə subyekt-obyekt qarşılıqlı təsirlərini nəzəri araşdırılmasının mümkünliyündən qaynaqlanır. İntuitiv olaraq aydındır ki, vurğulanan kontekstdə lider-ətraf müti qarşılıqlı təsirlərini də “interfeys” anlayışı vasitəsi ilə elmi öyrənmək olar.

Bu məqsədlə biz, lider-ətraf mühit qarşılıqlı təsirlərini öyrənmək aspektində liderin şəxsiyyət kimi, bütövlükdə cəmiyyətdə kommunikasiyada olduğu kəsimlərin kompleksini ifadə edən “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” anlayışını daxil edirik. Vurğulayaq ki, biz “lider” anlayışını bu aspektdə dövlət başçısı-siyasi lider vəhdəti olaraq, yəni ölkəyə rəhbərlik edən şəxsin həm də real olaraq toplumun lideri olduğu şərti prizmasında məsələyə baxırıq. Aydınır ki, siyasi proseslərdə idarəetmə və informasiya təminatı öncül yer tutur. Bu prinsipi gözləməklə biz liderin şəxsiyyət kimi kommunikatativ münasibətdə olduğu bütün sosial-mədəni, siyasi, idarəetmə, informasiya seqmentləri ilə qarşılıqlı təsir mexanizmləri üzərində dayanırıq. Beləliklə, “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” dövləti idarəetmənin bütün institutlarını (və mexanizmlərini), liderin ardıcılarını, stokherləri, KİV və QHT-ləri, sosial şəbəkələri və çeşidli qrupları əhatə edir. Bu interfeys liderlə bütövlükdə toplum (ancaq seçiciləri deyil!) arasında kommunikasiyanın formalaşdırılmasında vasitəçi, aralıq rolunu oynayır.

Bizcə, real siyasi fəaliyyətdə məhz lider-ətraf mühit qarşılıqlı münasibətləri məhz bu mexanizmlə konkret məzmun kəsb edir. Əsas tezis ondan ibarətdir ki, hər bir məkan-zaman kontinuumunda konkret reallıqlar “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” sahəsində yaranır. Fənlərarası yanaşmada ümumi olaraq bu hadisəyə “yeni mənalardan yaranması” deyilir. Siyasi liderlikdə təbii ki, söhbət interfeys sahəsində yaranan siyasi və idarəetmə reallıqlarından gedə bilər. Həmin reallıqlar birbaşa liderin şəxsiyyət kimi liderlikdə rolunun məzmun, mahiyyət və məqsədini formalaşdırır. Əgər “yeni mənalardan” (liderin fəaliyyəti nəticəsində interfeys sahəsində formalaşmış yeni siyasi reallıqlar) toplum üçün pozitiv nəticələr verirsə, liderin dahiliyi J.Blondel mənasında “pozitiv-lider” kimi qiymətləndirilə bilər. Əks halda “neqativ-lider”dən bəhs etməli oluruq. Konkretləşdirsək, bizim yanaşmamıza görə, məsələn, Hitlerin neqativ-lider kimi qiymətləndirilməsi onun şəxsiyyət kimi özəllikləri ilə yanaşı, toplumda aktiv qarşılıqlı münasibətdə olduğu müxtəlif seqmentlərlə qarşılıqlı təsirlərinin yekunu ilə bağlıdır. Yəni burada “xasiyyətlər” təlimində iddia edildiyi kimi şəxsi keyfiyyətlər və ya situasion təlimdə deyildiyi kimi situasiyalar aparıcı rol oynamır. Transformasiya təlimində də liderin niyə dəyişdirici olmasının səbəbi aydınlaşdırılmadığından, həmin təlimdən də fərqli izah mexanizmi təklif edirik. Eyni fikri dəyərlər təlimi üçün də deyə bilərik.

Bununla liderlikdə şəxsiyyətin rolu məsələsi konkret olaraq aralıq sahədə - interfeys zonasında həllini tapır. Lider şəxsiyyət kimi toplumun siyasətlə aktiv ünsiyyətdə olan seqmentlərinin kompleksi ilə işləyir. Onun şəxsiyyət olaraq malik olduğu keyfiyyətlər nəticəyə birbaşa təsir edir. Məhz bu kontekstdə liderin şəxsiyyətinin fəaliyyətində rolu olduqca əhəmiyyətli faktor statusunu alır. Xüsusilə, toplumun böhranlı zamanlarında və ya dünyanın geosiyasi, siyasi, iqtisadi, hərbi, ekoloji, sosial, mədəni kataklizmlərlə xarakterizə olduğu mərhələdə liderin şəxsiyyəti strateji əhəmiyyət kəsb edir. Pandemiya mərhələsinin politoloji və geosiyasi araşdırılması bu tezisi tam təsdiq etməkdədir. Alimlər keçən əsrin 90-cı illərindən qlobal miqyasda yaranmağa başlayan geosiyasi, siyasi, iqtisadi və mədəni proseslərin fonunda lider, şəxsiyyət, dövlət, siyasət kimi anlayışların fərqli tədqiqi məsələsini önə çəkirlər (bax: məs., 24, 25 və 26).

Alimlərin mövqeyinin bu cür dəyişməsində onların bütövlükdə dünya siyasi məkanında struktur dəyişikliyinə baş verdiyinə əmin olmaları haqqında tezis dayanır (24, s. 22). Bu dəyişiklik ümumilikdə beynəlxalq münasibətlərin Yalta-Potsdam modelinin artıq səmərə verməməsində (27, s. 52-79), dövlətlərarası münasibətlərin məzmun, forma və proses olaraq yenilənməsində (28), dünya liderinin dəyişməsi ehtiyacının yaranmasında (29, s. 22-27) və bütün bunların fonunda

liderin şəxsiyyətinin liderlikdə rolunun keyfiyyətə yeni məzmun və aktualıq kəsb etməsində təsdiqini tapır. Hazırda bununla bağlı bir sıra konseptual yanaşmalar da mövcuddur. Məsələn, global miqyasdakı transformasiyaların əsasını N.Taleb statistik dəyişikliklərdə axtarır, S.Sassen “oliquapolis modeli”ni irəli sürür, Z.Bauman isə modeli “ərazi siyasəti” (milli dövlətlər) ilə “axın siyasəti” (qlobal dünya) arasındakı qarşıdurmasında axtarır (24, s. 22).

Pandemiya mərhələsində global siyasi dinamikanı və liderliyi analiz edən Parenkov D.A. və Petrov K.E. belə qənaətə gəlirlər ki, böhranın kritik şərtləri daxilində, ziddiyyətsiz və rəşional ekspertiza aparmaq imkanının çox az olması “lider davranışlarına ehtiyacı artırır” (26, s. 9). O cümlədən, şəxsi təşəbbüsü ilə ən riskli addımları ata bilən lider-şəxsiyyətə ciddi tələbat yaranır. Maraqlıdır ki, belə bir kritik dövəmdə məsuliyyəti bütövlükdə cəmiyyətin üzərinə atmağa çalışan liderlər də ola bilər. Onlar adətən toplumla “üfüqi münasibətlər” qururlar, onlarla geniş müzakirələr aparırlar və nəticə arzuolunan olmayanda “siz də vardınız” deyirlər (26, s. 9).

Müəlliflər buradan belə bir qənaət əldə edirlər: “müasir situasiyada liderlərin şəxsi keyfiyyətlərinin rolu ancaq artacaq” (26, s. 11). Özü də bu iki aspektdə özünü göstərəcək – kütlələrin arzuları, istəkləri, narahatlıqlarının obyektı və “cəmiyyət üçün təleyüklü qərarlar qəbul edən siyasi proseslərin subyektı kimi” (26, s. 11).

Bizim yanaşma prizmasında vurğulanan iki məqam göstərir ki, liderlikdə yüksək səviyyədə ünsiyyətçil (kommunikabelli) siyasi liderlərin bütöən səviyyələrdə siyasi proseslərdə rolu çox artır. Siyasi idarəetmə və informasiya interfeys sahəsi üçün həmin faktorun əhəmiyyəti prinsipial xarakter daşıyır. Çünki məlum olur ki, interfeys zolağında formalaşan yeni siyasi reallıqlar (ümummetodoloji yanaşma çərçivəsində - “yeni mənalər”) getdikcə daha çox ölçüdə liderin şəxsi keyfiyyətlərindən asılı olmağa başlayır. Həmin zonada lider-dövlət başçısı ilə interfeys sahəsinə daxil olan bütöen seqmentlərin qarşılıqlı əlaqəsinin integrativ (daha doğrusu, sinergetik) yekunu bütövlükdə liderliyin xarakterini müəyyənləşdirəcək. Məhz bu meyar əsasında təşəbbüskar, intellektual, müsbət kommunikaabelli, pozitiv amaclı liderlə, klassik təsnifatda “pis lider” adlanan kateqoriya arasında fərqlər özünü göstərəcək.

Cənubi Qafqazdakı liderlərin son illərdəki fəaliyyəti prizmasında bu tezis təsdiq edən nümunələr tapmaq olar. Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev İkinci Qarabağ Savaşı müddətində özünü yüksək səviyyədə intellektə sahib, təşəbbüskar və həm siyasi idarəetmədə, həm də informasiya seqmentləri ilə aktiv təmaslarında pozitiv liderliyini sübut edən şəxsiyyət kimi göstərdi. Nikol Paşinyan da kifayət qədər kommunikaabellik nümayiş etdirdi, lakin o, əsas olaraq gah dünyanın güclü liderlərindən yardım istəməyə, gah Ermənistanın digər siyasi qüvvələrini ittiham etməyə və Savaştan sonra isə məsuliyyəti, ümumiyyətlə, cəmiyyətin üzərinə atmağa çalışdı. Bununla da İlham Əliyev pandemiya dönməində şəxsi keyfiyyətləri ilə siyasi təsir dairəsini genişləndirən pozitiv lider, N.Paşinyan isə cəmiyyətlə üfüqi kommunikasiya qurmaqla məsuliyyəti bütövlükdə toplumla və siyasi qüvvələrlə bölüşməyə cəhd edən lider kimi özünü tanıtdı.

Beləliklə, müasir şəraitdə liderlikdə şəxsi keyfiyyətlərin rolu daha da artmış olur. Onun siyasi-nəzəri qiymətləndirilməsi üçün siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi sahəsində meydana gələn yeni siyasi reallıqların (yeni mənalərin) integrativ özəllikləri, xarakteri, əmələ gətirdikləri ümuni siyasi-informasiya mənzərəsi çərçivəsində verilə bilər. Bu, ümumi bir siyasi-nəzəri və metodoloji konstruksiyadır. Lakin qlobal dünya sistemi kifayət qədər mürəkkəbdir və onun siyasi analizi sistemli yanaşma tələb edir.

Ümumiləşdirmələr və nəticələr

a) Ümumiləşdirmələr

Siyasi təlimlər tarixində şəxsiyyətin liderlikdə rolu məsələsinə daim böyük diqqət olub. Bu məsələ hər bir təlimdə özünəməxsus analiz olunub və qənaətlər əldə edilib. Lakin onların hamısı üçün ortaq olan tezis belədir: siyasi lider həm də dövlət başçısıdır, bütövlükdə cəmiyyətin və dövlətin təleyində həlledici rol oynaya bilər. Lakin bu rolun konkret siyasi-nəzəri ölçülməsi

məsələsi hələləlik birmənalı həllini tapmayıb. Müxtəlif modellər təklif edilir və bu proses dayanmayıb.

Son illər tədqiqatçılar vurğulanan problemə lider-ətraf mühit qarşılıqlı münasibətləri (və ya təsirləri) çərçivəsində baxırlar. Bu cür yanaşma həm bütövlükdə situasiyanı mürəkkəbləşdirir, ortaya çoxlu sayda faktoru nəzərə almağı tələb edən mənzərə çıxır, həm də sürətlə dəyişən global və regional geosiyasi, iqtisadi, ekoloji, siyasi və mədəni dinamikanın adekvat dərkə zərurətini bir daha təsdiq edir. Həmin vəziyyəti artıq politoloqlar analiz edirlər və müxtəlif modellərdən bəhs olunur. Burada ümumi qənaət ondan ibarətdir ki, müasir mərhələdə və ayrıca pandemiya sonra liderin şəxsi keyfiyyətlərinin liderlikdə rolu yeni səviyyədə artacaq.

Nəticə

1.Yeni tarixi-geosiyasi və siyasi situasiyada liderlikdə şəxsiyyətin roluna yeni yanaşmaların formalaşdırılmasına ehtiyac artır.

2.Burada nəzəri və metodoloji olaraq hər şeydən öncə, mürəkkəb global dünya sisteminin dərkini sadələşdirə biləcək üsulların tapılması lazımdır.

3.Həmin məqsədlə biz “siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” anlayışının faydalı ola biləcəyini düşünürük.

4.“Siyasi idarəetmə və informasiya interfeysi” dövlət başçısı-liderlə bütövlükdə toplumun qarşılıqlı əlaqələrinin ümumi xarakterini formalaşdıran yeni siyasi reallıqlar (“yeni mənalər”) zonasıdır. Hesab edirik ki, bu zonada həm situasiyanın mürəkkəbliyi azalır, həm də siyasi liderlikdə şəxsiyyətin rolunun daha konkret mənzərəsi yaranır. Həmin əsasda lideri pozitiv və ya neqativ tip kimi fərqləndirmək olar.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Кудряшова Е.В. Лидерство как предмет социально-философского анализа. САФУ им. М.В. Ломоносова, 2019//URL: [https://iphras.ru/uplfile/ root/news/archive_events/2019/2kudryashova_e_v_liderstvo_2019.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2019/2kudryashova_e_v_liderstvo_2019.pdf). Müraciət tarixi 25.05.2021.
2. Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории.М:Астрель,2012, 1024 с.
3. Русский архив. Альманах. Выпуск 1. М.: Столица, 1990, 272с.
4. Блондель Ж. Политическое лидерство: Путь к всеобъемлющему анализу. М.: Российская академия управления, 1992, 135 с.
5. Браун А.Типы лидеров.Определить, найти подход, добиться своего.М.:Бомбора,2019, 730 с.
6. З.Фрейд, Психология масс и анализ человеческого «Я» // Зигмунд Фрейд. Тотем и табу / пер. с нем. Р.Ф. Додельцева. СПб.: Азбука-Аттикус, 2017, 247 с.
7. Адлер А. Смысл жизни // Философские науки. 1998, № 1, с. 15–26.
8. Лассуэлл Гарольд Д. Психопатология и политика: Монография / Пер. с англ.Т.Н.Самсоновой, Н.В.Коротковой. М.: Издательство РАГС, 2005, 352 с.
9. Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М.: Серебряные нити, 2001, 416 с.
10. Stogdill R.M. Handbook of Leadership: A Survey of Theory and Research. Free Press, N.Y., 1974, 581 p.
11. Bennis W. On Becoming a Leader, New Youk: Basic Books, 2008, 295 pp.
12. Fred E. Fiedler. Personality and situatto^al determinants of leader behavior. University of Washinogton Technical Report 71-18 June, 19/1// URL: <https://apps.dtic.mil/sti/pdfs-/AD0727129.pdf>, 34 p. Müraciət tarixi 20.02.2021
13. Burns J.M.. Transforming Leadership: A New Pursuit of Happiness. Atlantic Monthly Press, 2003, 319 p.
14. Bass, M.B. & E.G. Riggio. Transformational leadership 2nd ed. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006, 282 p.
15. Fairholm G.W.Values Leadership.Toward a New Philosophy of Leadership.N.Y.,1991,272 p.

16. Kuczmarski S., Kuczmarski Th. Values-Based Leadership. Englewood Cliffs, NJ., 1995, 326 p.
17. Келлерман Б. Идущие за лидером : как подчиненные создают изменения и меняют своих лидеров. М: Акварина, 2009, 381 с.
18. Robert K. Greenleaf. The Servant-leader Within: A Transformative Path. Paulist Press, 2003, 258 pp.
19. Barber J.D. The Presidential Character Predicting Performance in the White House, With a Revised and Updated Foreword by George C. Edwards III. Published October 29, 2019 by Routledge, 548 P. URL: <https://www.routledge.com/The-Presidential-Character-Predicting-Performance-in-the-White-House-With-Barber/p/book/9780367366773>. Müraciət tarixi 26.03.2021.
20. Адизес И. Идеальный руководитель: Почему им нельзя стать и что из этого следует. М.: Альпина Бизнес Букс, 2007, 262 с.
21. Nowotny H. The increase of complexity and its reduction: emergent interfaces between the natural sciences, humanities and social sciences//Theory, culture and society. 2005, Vol.22, №5, p.15-31.
22. Дзоло Д. Демократия и сложность. Реалистический подход. М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010, 314 с.
23. Аршинов В.И. Рефлексивно-активные среды инновационного развития в контексте синергетики сложности//Междисциплинарные проблемы средового подхода к инновационному развитию/Под ред. В.Е.Лепского. М.: «КогитоЦентр», 2011, с.52-73.
24. Бляхер Л.Е. Издержки глобального лидерства и «соседская» международная политика/Международная аналитика. 2021, Том 12 (1), с. 21–34//<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-1-21-34>. Müraciət tarixi 22.05.2021.
25. Matthew Smith, “How is COVID-19 affecting British opinions, jobs and wellbeing?” YouGov, March 24, 2020, accessed September 15, 2020// URL:<https://yougov.co.uk/topics/politics/articles-reports/2020/03/24/how-covid-19-affecting-british-opinions-jobs-and-w>. Müraciət tarixi 18.05.2021
26. Пареньков, Д.А., Петров, К.Е. Коронавирус и политика: запросы и ценности в эпоху пандемии // Международная аналитика. 2020. Том 11 (2), с. 109–121. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2020-11-2-109-121>. Müraciət tarixi 22.05.2021.
27. Юнгблюд, В.Т. Мировой порядок 1945 г. – процесс с «открытым» продолжением // Вестник МГИМО-Университета. 2020, № 13, с. 52–79.// URL: <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2020>. Müraciət tarixi 16.05.2021.
28. Fukuyama F. Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.
29. Логинов, Е.Л., Логинов, А.Е. Глобальный кризис как новый формат борьбы за мировое экономическое лидерство // Финансы и кредит. 2010. № 18 (402), с. 22–27.

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ЛИДЕРСТВЕ: АНАЛИЗ ПОДХОДОВ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ И РЕАЛИЙ ПАНДЕМИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

СеймурТалыбов

Резюме. В статье роль личности в лидерстве рассматривается в контексте подходов, в политических теориях. Вопрос анализируется в свете новых геополитических и политических реалий пандемического периода. Осуществляется сравнительный анализ представлений о роли политического лидера в лидерстве: политической теории - «теория черт», ситуационной теории, теории трансформации и в теории ценностей. Формулируется подход автора к анализу данной проблемы. С этой целью вводится понятие «интерфейс политического управления и информации».

В статье показывается «интерфейс политического управления и информации», являющийся общим полем взаимодействия лидера с окружающей средой. Под окружающей средой понимаются: институты управления государством, продолжатели лидера, стейкхолдеры, разные социальные сегменты общества, СМИ. Обосновывается тезис о том, что в поле взаимодействия лидера-руководителя государства, фактически спонтанно, формируются новые политические реалии. В более общем плане новые политические реалии - это новые смыслы.

Автор считает более адекватным рассмотрение роли личности политического лидера-главы государства в современных условиях (пандемический и постпандемический период) в свете этого понятия. Для обоснования этого тезиса автор анализирует глобальную политическую ситуацию. Рассматривает некоторые политико-теоретические модели этих процессов, выдвинутые в последние годы. В контексте полученных результатов анализируется деятельность некоторых лидеров Южно-Кавказских стран.

Научная цель: учитывая новую ситуацию пандемического периода, в реалии глобальной геополитики и политики, следует анализировать роль политического лидера в лидерстве.

Методология: используется синтез интегративной и междисциплинарной методологии.

Метод: применен метод взаимодействия личность-окружающая среда.

Научная новизна: мы вводим понятие «интерфейс политического управления и информации» в контексте новых поисков для политологических исследований роли личности в лидерстве. «Интерфейс политического управления и информации» является зоной взаимодействия лидера-главы государства с обществом в целом, через институты управления, сторонников, стейкхолдеров, политических партий, СМИ, где формируются новые политические реалии (новые смыслы). Мы выдвигаем тезис о том, что именно в этой зоне формируется более конкретная картина о роли личности в лидерстве.

Ключевые слова: лидер, личность, глобальная политика, пандемия, интерфейс, новые политические реалии, новые смыслы, позитивный политический лидер, трансформация.

THE ROLE OF PERSONALITY IN LEADERSHIP: ANALYSIS OF APPROACHES IN POLITICAL THEORIES AND REALITIES OF THE PANDEMIC PERIOD

Seymur Talibov

Abstract. The article examines the role of personality in leadership in the context of approaches in political theories. The issue is analyzed in the light of the new geopolitical and political realities of the pandemic period. A comparative analysis of ideas about the role of a political leader in leadership of political theories is carried out - "theory of traits", situational theory, theory of transformations and theory of values. The author's approach to the analysis of this problem is formulated. For this purpose, the concept of "interface of political control and information" is introduced. The article shows that the "interface of political control and information" is a common field of interaction between the leader and the environment. The environment is understood as the institutions of government, the successors of the leader, stakeholders, various social segments of society, the media. The thesis is substantiated that new political realities are actually spontaneously formed in the field of interaction between the leader-head of the state. More generally, new political realities, new meanings. The author considers it more appropriate to consider the role of the personality of the political leader-head of state in modern conditions (pandemic and post-pandemic periods) in the light of this concept. To substantiate this thesis, the author analyzes the global political situation. Considers some of the political-theoretical models of these processes, put forward in recent years. In the context of the results obtained, the activity of some leaders of the South Caucasian countries is analyzed. The

scientific goal of the article is that, given the new situation of the pandemic period, the realities of global geopolitics and politics, to analyze the role of a political leader in leadership.

Methodology. A synthesis of integrative and interdisciplinary methodology is used.

Method. The method of interaction personality-environment is applied

Scientific novelty. We introduce the concept of "interface of political control and information" in the context of new searches for political science researchers of the role of personality in leadership. "Interface of political management and information" is a zone of interaction between the leader-head of state and society as a whole, through management institutions, supporters, stakeholders, political parties, the media, where new political realities (new meanings) are formed. We put forward the thesis that it is in this zone that a more concrete picture of the role of the individual in leadership is formed.

Keywords: leader, personality, global politics, pandemic, interface, new political realities, new meanings, positive political leader, transformation

Göndərilib: 28.12.21

Qəbul edilib: 22.02.22

UDC 1(09)

IBN 'ARABÎ ET LES CATÉGORIES

Dr.Prof. Denis Gril

(France)

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).26

Introduction

Evoquant les contestations qu'attire inévi tablement ce genre de science, il met ainsi en garde son lecteur, précisant par la même occasion sa position à l'égard de la philosophie :

« Ô toi qui étudies ce genre de science, la science prophétique héritée des prophètes – que sur eux soit la paix –, lorsque tu prends connaissance d'une de ses questions, déjà mentionnée par un philosophe, un théologien ou un spécialiste de quelque science que ce soit, que cela ne soit pas un voile pour toi et te fasse pas dire de ce soufi ayant réalisé la vérité (*muhaqqiq*) qu'il est un philosophe pour la simple raison qu'un philosophe a traité de cette question et a professé cette opinion, ou qu'il l'a empruntée à ce philosophe, ou encore qu'il n'a pas de religion parce le philosophe en question n'avait pas de religion. N'agis pas ainsi, ô mon frère ; ne tient de tels propos que celui qui n'a rien acquis. Toute la science du philosophe en effet n'est pas fausse ; il se peut que cette question appartienne à ce qu'il a énoncé comme vérité, surtout si nous savons que l'Envoyé – sur lui la paix – l'a aussi enseignée. Ceci concerne tout particulièrement les sentences sapientiales, l'affranchissement des passions, la protection contre la ruse de l'âme et les mauvaises pensées. Si nous n'avons pas connaissance directe des réalités supérieures (*haqâ'iq*), nous devons confirmer la parole de ce philosophe sur cette question précise et considérer qu'elle est vraie, car l'Envoyé, tel Compagnon, Mâlik, al-Shâfi'î ou Sufyân al-Thawrî l'ont également professée.

Si tu prétends que ce soufi a entendu une telle parole d'un philosophe ou bien en a pris connaissance dans leurs livres, une telle affirmation peut te faire tomber dans le mensonge et l'ignorance : le mensonge parce que tu n'en as pas été témoin et l'ignorance, car tu n'as pas discerné le vrai du faux dans cette question.

Si tu declares que ce philosophe n'a pas de religion, ceci ne signifie pas que toute sa science est fausse. Cela va de soi pour tout être raisonnable. La critique que tu adresses à ce soufi sur ce point te fait sortir de la science de la véridicité et de la religion et te fait entrer dans la cohorte des gens d'ignorance de mensonge, de calomnie, de peu d'intelligence et de religion, de réflexion erronée et de déviation. Ne vois-tu pas que si tu avais un songe, tu l'interpréterais et rechercherais sa signification. C'est ainsi que tu dois prendre ce que te dit ce soufi. Recherche la guidance de ton âme et prépare-toi à le recevoir jusqu'à ce que le sens de ses paroles t'apparaisse clairement. Cela vaut mieux que de dire le Jour de la Résurrection : « [Malheur à nous], nous étions dans une distraction à ce sujet, et même nous étions injustes » (Coran 21 : 97) »¹.

Si Ibn 'Arabî tient à avertir son lecteur de cette manière, en lui rappelant que sa source d'inspiration est l'inspiration directe par héritage prophétique, c'est qu'il est bien conscient que maint exposé dans son livre et dans ses ouvrages précédents, ne manquera pas de lui rappeler les questions débattues par les philosophes de l'Antiquité ou leurs interprètes musulmans, les falâsifa. Il lui arrive même çà et là de signaler les rapprochements possibles entre certains points de sa doctrine et celle des philosophes. C'est le cas des catégories d'Aristote (*al-maqûlât*) dont il signale à quelques reprises la place ou plutôt la correspondance qui pourrait leur être assignée dans sa métaphysique et sa cosmologie. En effet la logique pure n'a guère de place dans une méthode où l'acquisition du savoir met le raisonnement et la spéculation intellectuelle entre parenthèses. Pourtant l'exposé discursif du savoir reçu par le dévoilement (*kashf*) et l'illumination ne peut se passer d'une certaine terminologie philosophique. La référence aux catégories offre donc un exemple particulièrement significatif de la manière dont un spirituel s'approprie des concepts

¹ *Futûhât*, muqaddima I 32-3.

destinés sans doute à l'origine à un autre usage, pour les besoins de son exposé. On pourra donc, en analysant les quelques passages d'Ibn 'Arabî faisant allusion aux Catégories, observer cet usage lointain de l'Organon et surtout s'interroger sur son intention.

Les catégories dans l'*Inshâ' al-dawâ'ir*

Dans son *Inshâ' al-dawâ'ir* ("La production des cercles")², Ibn 'Arabî se propose d'expliquer, à l'aide de quelques schémas circulaires et tableaux, le degré (*martaba*) de l'Homme dans l'existence. Il s'agit bien sûr de l'Homme parfait ou universel (*al-insân al-kâmil*), représentant de Dieu (*khalîfa*) car il n'est dans l'existence de réalité supérieure (*haqîqa*) ou subtile (*daqîqa*) auxquelles cet homme ne soit lié et qui ne soient liées à lui par un lien subtil (*raqîqa*). L'auteur commence donc par expliquer ce que sont pour lui l'être et le non-être (*al-wujûd wa l-'adam*). Ils sont la réalité même de l'existant (*al-mawjûd*) et du non-existant (*al-ma'dûm*) et non une qualité ou encore l'affirmation ou la négation de la réalité de la chose (*'ayn al-shay'*). Une même entité peut être dite à la fois existante et non existante de façon relative ou attributive (*bi-l-nisba wa l-idâfa*). Zayd, existant en lui-même peut être simultanément existant au marché et non-existant chez lui. Ceci prouve que, contrairement à la blancheur et à la noirceur, qualités ne pouvant être attribuée simultanément à la même entité, l'existence relative (*al-wujûd al-idâfî*) n'est pas une qualité mais relève des attributions et des relations (*min bâb al-idâfât wa l-nisab*).

Qu'une même chose puisse être en elle-même existante et non existante s'explique par le fait que toute chose possède quatre degrés (*marâtib*) dans l'existence : en elle-même, dans la science, dans la prononciation et dans l'écriture. L'existence de Dieu, du point de vue de la science que nous avons de lui, comporte les mêmes degrés, à l'exclusion de la science. Par ailleurs les choses et l'homme en particulier, peuvent être considérées du point de vue de la science soit que Dieu a d'elles, soit que nous avons d'elles. On peut donc dire que l'homme est éternel-contingent et existant-non-existant.

Sur le plan, non de la science, mais de la possibilité ou de l'impossibilité d'être, le non-existant est lui aussi de quatre sortes : l'inexistant absolu, comme l'associé, l'enfant et la compagne pour Dieu ; l'inexistant pour qui l'obligation d'être l'emporte ; l'inexistant dont l'existence est simplement possible ; enfin l'inexistant dont l'existence d'un membre de son espèce peut être voulu par Dieu. La science ne peut s'attacher qu'aux trois dernières sortes de non-existants, mais non au néant absolu.

Si l'homme a la capacité de savoir, c'est qu'il a été créé selon la forme divine par laquelle la science divine éternelle s'attache à l'être contingent. Le monde, à son tour, a été créé selon la forme de l'homme. Ceci explique que la science puisse s'attacher à la non-existence relative. Tout en mettant en garde à plusieurs reprises son lecteur contre toute forme de comparaison illégitime (*tashbîh*) entre Dieu et la créature, il n'en énonce pas moins ce principe fondamental : celui qui est selon la forme d'une chose, cette chose est selon sa forme. De la même manière qu'il voit sa forme, il voit celui qui est selon sa forme ; de la même manière qu'il se connaît lui-même, il connaît celui qui est selon sa forme. Pour éviter les confusions que pourrait entraîner cette affirmation, il précise aussitôt que, du point de vue de l'être, les choses se répartissent selon trois degrés :

-L'être existant par sa propre essence et en lui-même, dont l'existence ne procède pas de la non-existence, celui qui a existé, déterminé, distingué et régies toutes les choses, l'Être absolu

² Publié avec deux autres textes par H.S. Nyberg, Leiden Brill 1919, reproduction *Maktabat al-Muthannâ*, Baghdad. Le titre complet, indiqué dans l'introduction et résumant le contenu de l'ouvrage, est le suivant : *Inshâ' al-dawâ'ir al-ihâtiyya 'alâ mudâhât al-insân li-l-khâliq wa l-khalâ'iq wa tanzîl al-haqâ'iq 'alayhi fî anâbîb al-raqâ'iq* : « La production des cercles embrassant la ressemblance de l'homme au créateur et aux créatures ainsi que la descente sur lui des réalités supérieures par les canaux des liens subtils », op. cit. p. 5. Comme il le déclare dans l'introduction, Ibn 'Arabî composa cet ouvrage à l'intention de son disciple 'Abdallâh Badr al-Habashî. Il précise dans les *Futûhât al-makkiyya* qu'il avait commencé à le rédiger lors de sa visite à 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî à Tunis en 598/1201 avant son départ pour le pèlerinage et qu'il se trouvait encore inachevé au moment de la première rédaction des *Futûhât*. Cf. I 98, début du chapitre 4 « sur la cause du commencement de l'univers et sur la place qu'occupe dans l'univers tout entier la hiérarchie des Noms les plus beaux » et I 120, chapitre 6.

(*mutlaq*) et non conditionné, Dieu le Vivant, le Subsistant par lui-même, celui qui veut et détermine.

-L'être conditionné (*muqayyad*), existant par Dieu : l'univers avec tout ce qu'il contient. Il n'était pas existant puis a été, sans qu'il n'y ait de temps entre lui et son existentiateur, ni avant ni après car seule la faculté représentative (*wahm*) imagine une distance entre l'existence du créateur et celle du créé.

-Le troisième "être" est celui qui n'est qualifié ni de l'existence ni de la non-existence, ni de la contingence ni de l'éternité. Ces qualités en effet ne sont qu'attribution relative (*amr idâfî*) destinées à faire comprendre à l'intelligence une certaine réalité. En effet, si le monde disparaissait, on ne dirait plus de l'Etre nécessaire qu'il est éternel et à plus forte raison si on évitait ce terme non scripturaire pour parler, comme le Coran, de premier et de dernier, d'extérieur et d'intérieur et de tous les autres noms divins d'attribution relative (*asmâ' al-idâfât*). Sous ce rapport, cette "troisième chose" est comparable à la situation de Dieu sans l'univers, car on ne même pas dire d'elle qu'elle est existante ou non existante. Elle n'est pas non plus dans une relation d'antériorité, de postériorité ou de contiguïté avec l'univers. Elle n'en fait pas partie mais elle est son principe et c'est à partir d'elle qu'il a été manifesté. Ibn 'Arabî la nomme la Réalité des réalités de l'univers (*haqîqa haqâ'iq al-âlam*), le plus universel des universaux (*al-kullî al-a'amm*) qui embrasse la contingence et l'éternité, se multiplie autant qu'il y a d'existants. Cette réalité est l'univers et n'est pas l'univers. Elle l'est en ce sens que la structure de l'univers repose sur elle par l'intermédiaire de la relation (*nisba*). L'auteur entend par ce terme : « l'adjonction (*indimâm*) d'une chose à une autre dont procède alors quelque chose d'autre appelé une forme »³. Il donne l'exemple d'un triangle produit par l'adjonction de certains éléments à d'autres formant trois angles. On a donc d'un côté des entités comme l'ange, l'homme, l'intellect et de l'autre des éléments comme la quantité, le lieu, la situation (*wad'*), la passion. C'est ainsi qu'apparaît à l'existence contingente le monde de la distinction des êtres (*âlam al-tafsîl*) : par l'adjonction les uns aux autres des choses particulières dépendant des genres universaux.

Cette troisième chose n'est pas l'univers puisque, contrairement à ce dernier, elle n'est pas venue à l'existence après n'avoir pas existé. Toutefois il y a une certaine analogie entre la science que Dieu en a et celle de l'homme du fait de la ressemblance (*mudâhât*) de l'homme à Dieu. Bien que la réalité de cette troisième chose échappe à toute expression obvie, il est néanmoins possible d'en donner une certaine idée par comparaison et représentation, ce qui la distingue de la réalité divine. La relation (*nisba*) de cette chose au monde est comme celle du bois à la chaise. La comparaison ne convient que si l'on considère non pas le bois comme réalité limitée mais comme réalité intelligible totale : la lignité (*al-ûdiyya*), que l'on retrouve dans la chaise et dans tout objet en bois. Dans la forme de l'objet entre d'ailleurs d'autres réalités de ce type comme la "quadrativité" (*tarbî'iyya*), la "rectangularité" (*istitâliyya*) ou la "quantativité" (*kamiyya*) etc... Toutes ces réalités, dans toute leur perfection, constituent les réalités premières (*al-haqâ'iq al-uwal*) ou les genres supérieurs (*al-ajnâs al-âliya*) et coexistent dans cette troisième chose appelée la Réalité des réalités, la Hylé (*al-hayûlâ*) ou la Matière première (*al-mâddat al-ûlâ*) ou le Genre des genres. Cette diversité terminologique montre comment procède Ibn 'Arabî : il puise largement dans le stock des concepts philosophiques existants tant qu'il les estime capable d'éclairer le lecteur, tout élaborant son propre lexique quand la matière lexicale lui fait défaut.

Cette Réalité des réalités est inséparable de l'Etre nécessaire, sans confondre avec lui, puisqu'elle n'a pas d'existence propre. Mais quelle est la modalité de sa relation à l'univers ? Selon une nouvelle division quadripartite, les êtres se répartissent entre Dieu ou l'Etre absolu ; les anges, êtres immatériels, susceptibles de prendre forme sans être pour autant conditionnés par l'espace ; les corps célestes et terrestres et les substances individuelles (*al-jawâhir al-afrâd*) selon la terminologie des Ash'arites, précise-t-il ; enfin l'accident, existant non déterminé par lui-même

³ Inshâ' al-dawâ'ir p. 17.

mais par dépendance, ne subsistant pas par lui même mais se trouvant dans un autre être, comme la noirceur et la blancheur. De même nature sont “les êtres de relations“ (*mawjûdât al-nisab*), résultant du rapport entre les existants et les accidents, tels le où, le comment, le temps, le nombre, la quantité, l’attribution, l’agir ou le subir. Ibn ‘Arabî précise que les catégories, mentionnées pour la première fois au complet, se divisent en sous-catégories dont il donne quelques exemples.

Les dix catégories : substances, accidents et les huit susdits représentent donc l’ensemble des êtres existant. L’homme seul les réunit en lui de même qu’il embrasse la division quadripartite de l’Être. En effet « lorsque est insufflé dans l’homme le souffle de l’Esprit saint, il rejoint (*iltahaqa*) l’Être absolu d’une manière purement spirituelle et sanctifiée : cela est sa part de divinité (*hadhâ hazzu-hu min al-ulûhiyya*).

Ibn ‘Arabî expose ici, comme il le fait souvent dans son œuvre, sa conception de l’Homme. Tel un livre, celui-ci comporte deux exemplaires (*nuskhatân*). L’une, extérieure, ressemble à l’univers et l’autre, intérieure, la Présence divine. L’Homme est donc l’Universel absolu (*al-kullî ‘alâ l-itlâq*) et la Réalité (totale) puisqu’il est réceptif à tous les êtres, éternels et contingents. Aucune partie de l’univers n’est susceptible de divinité tout comme la divinité n’est pas susceptible de servitude. L’homme est donc doué d’une double relation : l’une par laquelle il a accès à la Présence divine et une autre par laquelle il a accès à la Présence créaturelle. Il est serviteur en tant qu’il est astreint à la Loi et en tant qu’il n’était pas puis a été, comme l’univers ; il est seigneur, en tant que représentant de Dieu (*khalîfa*), que créé selon la forme divine et « dans la plus belle des constitutions » (Coran 95 : 4). Il est comme un isthme entre l’univers et Dieu et une ligne séparant les deux présences divine et créaturelle, comme la ligne séparant l’ombre du soleil. Sa réalité lui confère donc la perfection absolue dans la contingence et l’éternité. Il réunit la plus haute noblesse à la pire des bassesses car sa réalité embrasse Muhammad et Abû Jahl⁴, Moïse et Pharaon, selon le verset : « Nous avons créé l’homme dans la plus belle des constitutions puis nous l’avons renvoyé vers le plus bas qui soit » (Coran 95 : 4-5).

Un premier schéma circulaire représente cette vision de l’Être et de l’existence : il est constitué du fond qui représente la Présence éternelle puis d’une série de trois cercles concentriques délimités chacun par un double trait signifiant l’interface des réalités comprises dans ces cercles et plus particulièrement la double ressemblance de l’Homme à la Présence divine et à l’univers. Le cercle central est divisé en quatre parties représentant les diverses sortes d’existants : les intellects séparés, les corps et les substances, les accidents et la réalité ni existante ni inexistante.

Ce schéma est suivi d’un “tableau hylique“ (*jadwal hayûlânî*), « cercle embrassant tous les êtres, de façon absolue et inconditionnée et comprenant toutes les réalités connues existantes et inexistantes et inconnues, ainsi que la “vie intelligible“, éternelle pour l’Être éternelle et contingente pour l’être contingent »⁵. Il est remarquable que la forme choisie par l’auteur pour figurer cette réalité soit celle d’un cercle ayant pour centre la substance, autour duquel se répartissent de façon rayonnante les neuf autres Catégories. Le terme de substance est bien sûr à prendre de façon métaphorique puisqu’il signifie « toute essence subsistante par elle-même, éternelle ou contingente et de même le terme d’accident, toute essence non subsistante par elle-même. Cette réalité à partir de la matière de laquelle Dieu donne l’existence à tous les êtres a sa forme propre mais ne saurait être pensée indépendamment des êtres en eux-mêmes de même qu’on ne peut comprendre sans elle comment les êtres se distinguent les uns des autres.

Le tableau qui suit sans transition, permet de comprendre pourquoi Ibn ‘Arabî a recours aux Catégories pour exposer sa conception de la *materia prima*. Il s’agit d’un tableau des Noms divins répartis en trois colonnes ; noms de l’Essence, des Attributs et des Actes. La colonne des noms des Attributs est divisée en sept sections correspondant aux sept attributs principaux : le Vie, la Parole, la Puissance, la Volonté, la Science, l’Oûie, la Vue. Les Noms divins occupent une place centrale dans la doctrine du Shaykh al-akbar car leur connaissance permet de répondre à deux questions non

⁴ Chef qurayshite et ennemi juré du Prophète.

⁵ *Inshâ’ al-dawâ’ir* p. 24.

moins fondamentales : que peut-on connaître de Dieu et comment l'univers est-il venu à l'existence ?

On ne peut connaître de Dieu que son existence et ses qualités et que tout ce qui convient aux êtres contingents ne lui convient point. On ne peut dire ni ce qu'il est ni comment il est puisqu'il n'a ni quiddité ni modalité. La science que les "savants par lui" (*al-‘ālimûn bihi*) ont de lui n'est qu'un éclairage fugitif (*talwîh*) que seul pourra dévoiler la vision de Dieu promise aux élus le Jour de la Résurrection. On ne peut donc connaître Dieu que du point de vue du témoignage "pas de dieu si ce n'est Dieu" et non du point de vue de la réalité essentielle, contrairement à la substance dont nous savons qu'elle est une réalité indivisible, délimitée (*mutahayyiz*) et réceptive aux accidents. La connaissance de Dieu que l'on a de Dieu est donc rigoureusement contraire à celle que l'on peut avoir de l'univers, d'où la mise en garde contre toute forme de comparaison (*tashbîh*) et représentation (*tamthîl*). L'encouragement à exercer la réflexion sur les Attributs divins montre que ceux-ci se situent, d'un certain point de vue, du côté des créatures. En effet l'utilité principale du tableau des Noms divins est la qualification ou la "caractérisation" de l'homme par les Noms (*takhalluq*) et la reconnaissance du degré des hommes spirituels par rapport aux "présences" (*hadarât*) représentées par ces Noms. Sur le plan de la connaissance, les Noms divins se situent entre Dieu et les êtres existants dans un rapport analogique à celui de la Réalité des réalités représentée par la "forme hylique" (*al-shakl al-hayûlanî*). Dieu était de toute éternité alors que les Noms divins n'avaient en lui qu'une existence virtuelle. Le nom le Premier existait virtuellement en Dieu, car dans l'état de non-existence des choses, Dieu ne peut être effectivement qualifié de non-antériorité et ainsi en est-il de tous les Noms divins. « Le tableau des Noms divins, précise l'auteur, n'a de sens que de la même manière que celui de la substance. La substance est le principe [des êtres existenciés] tout comme le principe de toutes les choses est l'Etre de Dieu. N'étaient l'existence ce principe divin et l'intelligibilité de cette matière hylique, la conséquence contingente de ce principe, qui est après ne pas avoir été, n'aurait pas été possible ni concevable »⁶.

La suite du traité explique comment les Noms divins, non en eux-mêmes mais par leurs effets et les liens subtils (*raqâ'iq*) qui émanent d'eux, sont « la cause du commencement et de la constitution de l'univers ». Mis à part le nom *Allâh* qui embrasse l'ensemble des noms, la multitude des noms s'organisent autour de sept imams. Les cinq premiers sont identiques aux Attributs divins principaux, le sixième et le septième sont *al-Jawâd* et *al-Muqsit* : le généreux et le Juste, les attributs de miséricorde et de colère. Il manque dans l'édition Nyberg un schéma devant montrer comment autour de ces imams se regroupent les gardiens (*sadana*) et comment des liens de communication subtile s'étendent des Imâms aux Gardiens et de delà l'ensemble des mondes.

La perspective ontologique ou cosmogonique ayant toujours son correspondant sur le plan cognitif, l'énumération hiérarchique des différents types de dévoilement, intellectuel, psychique, spirituel et seigneurial, vise à montrer que les différentes modalités de la réalisation spirituelle correspondent aux théophanies des présences des Noms divins. Seule la forme supérieure de la théophanie, celle de l'Essence (*al-tajallî al-dhâtî*), procure la connaissance par dévoilement de la Réalité des réalités, de la hiérarchie de ces réalités, de la réalité du Souffle (du Tout-Miséricordieux), de la Nuée, de la Réalité divine et de la réalité de la Nature universelle, autrement dit de tous les principes de la manifestation des êtres, notamment les anges, intermédiaires entre l'effet des Noms divins et le monde de la manifestation formelle.

L'*Inshâ' al-dawâ'ir*, avant les nombreux développements des *Futûhât al-makkiyya* sur le sujet traite donc de métaphysique, d'ontologie et de cosmogonie. Ces trois aspects de sa doctrine restent chez lui indissociables puisqu'elle repose sur l'idée sous-jacente mais moins souvent exprimée qu'on ne le pense en général, que l'Etre est essentiellement un. Il n'en est d'ailleurs pas question ici car Ibn 'Arabî se préoccupe beaucoup plus souvent au contraire d'élucider le principe de distinction de l'Etre. C'est au fond le thème central du traité, implicitement déclaré dans

⁶ Ibid. p. 32.

l'introduction puisque l'auteur nous dit vouloir montrer la place de l'Homme dans l'existence. Or c'est l'homme, livre double dont un exemplaire est à l'image de Dieu et l'autre à l'image du monde, qui constitue l'intermédiaire par excellence car il réunit en lui l'ensemble des réalités ou des perfections divines et humaines. Tel Adam, il a reçu la science de tous les noms, les Noms divins en particulier dont on a vu qu'ils sont eux aussi un principe de médiation entre Dieu et ses créatures, selon des modalités rapidement esquissées ici, par l'intermédiaire des anges et des liens subtils qui réunit le monde d'en haut et d'en bas. Mais il manque, pour que le monde ou l'univers prenne corps, un autre principe de médiation qui fasse lui aussi écran et transition entre le divin et la créature. La "troisième chose" ou "Réalité des réalités" constitue un principe d'explication métaontologique puisqu'il permet de penser simultanément Dieu et le monde, par delà l'être et le non-être. Il est aussi un principe d'explication cosmologique puisqu'il permet de penser la substance dans sa relation avec les accidents. L'intervention ici des Catégories aristotéliennes, dans un rapport d'analogie clairement exprimé avec le principe divin de l'Etre, est-elle un simple moyen pédagogique de faire comprendre au lecteur familier de ces notions, qu'il existe *in divino* un principe d'explication du monde matériel. Il faut se souvenir ici que l'Homme dont le langage est la principale caractéristique est le lieu où convergent tous les aspects de la Réalité et de l'Etre. Le recours aux Catégories, l'un des fondements de la logique aristotélienne, n'est-il pas une façon de dire que l'Homme, doué du langage et dépositaire de la Parole divine, anime par sa fonction de *khalîfa*, la structure logique de l'univers qui est aussi la forme ou l'image de Dieu. L'Homme et le Coran sont frères, dit ailleurs Ibn 'Arabî qui ne parle ici que des deux exemplaires du Livre. Comme on peut le constater, il reste souvent dans ses premiers traités proche de certaines formulations philosophiques, comme le montre ici le tableau "hylique" des catégories et la terminologie des universaux. Les *Futûhât al-makkiyya* atteste une immersion encore plus profonde dans l'univers coranique. On y trouve encore quelques allusions aux catégories qui prolongent la voie tracée dans l'*Inshâ' al-dawâ'ir*, mais dans un autre cadre, comme point de repère sans doute et pour rappeler, comme dans l'introduction des *Futûhât*, que la voie des hommes de Dieu rencontre parfois celle des philosophes, même si la source de la connaissance n'est pas la même.

Les catégories dans les *Futûhât al-makkiyya*

Le chapitre 559, l'avant dernier du livre, renvoie dans une prose rimée très allusive au contenu des chapitres précédents. A propos du premier chapitre des *Futûhât* où l'Esprit (*al-rûh*) apparaît à l'auteur auprès de la Ka'ba sous les traits d'un jeune homme et lui inspire la matière de son œuvre maîtresse, Ibn 'Arabî dit ceci de « l'Imâm évident » (*al-imâm al-mubîn*, généralement assimilé à la Tablette gardée, prototype divin du Livre où toute chose est écrite :

« C'est le lieu théophanique (*majlâ*) de ce qu'embrasse la science divine, où le comment et le combien prennent forme, où interviennent les accidents, où l'on agit selon les volontés et les intérêts individuels et dont subissent les effets les réceptacles faibles ; lumière éclatante et substance des substances, il reçoit les attributions créaturelles, les appuis essentiels, les situations déterminées par la sagesse divine et les lieux définis par les statuts ... »⁷.

L'allusion est claire. Les mentions des catégories dans les *Futûhât* sont relativement nombreuses⁸ et significatives de l'importance qu'elles pouvaient revêtir aux yeux de leur auteur. Evoquer en effet les catégories à propos du chapitre I qui affirme le caractère inspiré de l'œuvre, sous la double autorité de l'Esprit, inspirateur des prophètes et des livres révélés et de la Ka'ba, centre spirituel, origine et orientation rituelle du Prophète arabe, recevant un Coran « en langue arabe claire », reflet de la "Table gardée", c'est affirmer que la philosophie a défini les structures

⁷ *Futûhât* IV 327.

⁸ Je remercie Michel Chodkiewicz des références qu'il m'a indiquées. Je suis également redevable aux indications de William C. Chittick dans *les Illuminations de La Mecque* (Michel Chodkiewicz éd.) Paris 1988 p. 504 note 31 et *The Self-Disclosure of god. Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998 p.393 note 23.

fondamentales du langage et de la pensée en des termes qui coïncident parfaitement avec le principe même de la Révélation.

Cette coïncidence est illustrée tout particulièrement par la doctrine du “Souffle du Tout-miséricordieux” (*nafas al-rahmân*). Cette expression est empruntée à un hadith où le Prophète dit « Le souffle du Tout-Miséricordieux me vient du côté du Yémen et les Ansâr vinrent »⁹. Dans cette tradition qui annonce le secours que les “Auxiliaires” de Médine, d’origine yéménite, allaient apporter au Prophète, Ibn ‘Arabî voit la rencontre du logos humain et du logos divin. La parole en effet commence un souffle issu du cœur ou de l’intérieur de l’être et propagé vers l’extérieur. Sur sa route, il passe par les points d’émission des phonèmes (*makhârij al-hurûf*), selon les trois directions de l’espace ou les trois orientations vocaliques (u,a,i) de la lettre “descendante” (*al-harf al-hâwî*) jusqu’à arriver à l’extérieur de la bouche. La composition des lettres produit les mots puis l’ensemble du discours. Analogiquement, les êtres sont produits par la Parole divine : « Les existants sont les paroles inépuisables de Dieu »¹⁰. L’Homme est lui-même Parole, ce dont Jésus est la plus vivante illustration puisqu’il est dit de lui : « Sa parole, projetée vers Marie » (Coran 4 : 171). Créé à l’image ou selon la forme de Dieu, il est le seul être à avoir reçu dans toute sa perfection l’organe de la parole (nutq). Il est par ailleurs, en tant qu’Homme parfait ou universel (*al-insân al-kâmil*) est le résumé de l’univers, l’exemplaire du Livre divin, comme on l’a vu plus haut. L’homme occupe donc, entre Dieu et le monde, une position intermédiaire (*barzakh*), analogue à cette réalité où l’Être divin s’établit sur le trône auquel est attaché le nom du Tout-Miséricordieux ou bien se trouve dans ce qu’une tradition appelle la “Nuée” (*al-‘amâ*)¹¹, sorte d’écran à double face entre Dieu et sa création. Ibn ‘Arabî l’assimile plus ou moins au Souffle du Tout-Miséricordieux. Le souffle en effet est composé d’air et de vapeur et assure le passage entre l’intériorité du sens et l’extériorité des mots. La production des êtres à partir du Trône ou de la Nuée jusqu’au monde physique et celle de la parole humaine passent une hiérarchie parallèle de degrés dont les Lettres sont la clé. C’est aussi par le souffle du Tout-miséricordieux que les Noms divins exercent leur influence dans l’univers. Le verset : « Invoquez Dieu ou invoquez le Tout-miséricordieux. Quel que soit celui que vous invoquez, à lui appartiennent les Noms les plus beaux » (Coran 17 : 110). En invoquant Dieu, l’homme se tourne vers le sens des Noms ; en invoquant le Tout-Miséricordieux, il se tourne vers la forme divine. Il faut ici distinguer deux formes : celle qui provient du souffle de Dieu et celle qui provient du souffle de l’homme. On voit donc qu’Ibn ‘Arabî, tout en poussant le plus loin possible l’analogie, prend soin de marquer les limites du divin et de l’humain. Les 50 sections du chapitre 198 abordent successivement la production des êtres du monde par l’intermédiaire des lettres et des sons, les différentes formes de l’invocation, les 28 noms divins dont le nombre correspond à celui des lettres de l’alphabet classé selon l’ordre phonologique : de la lettre la plus intérieure à la plus extérieure et enfin quelques considérations supplémentaires sur le souffle du Tout-Miséricordieux.

La section 11 de ce chapitre est consacrée au premier des noms divins, *al-Bâ’ith* “Celui qui envoie” ou “qui ressuscite”. C’est ce nom qui est chargé de faire venir à l’existence la “Tablette gardée” ou l’Âme universelle et, corrélativement, de provoquer le souffle qui fera retentir la Trompette à la fin des temps. La Table gardée, précise l’auteur, contient 269200 versets, répartis dans des sourates comparables à celles des livres révélés. Elles sont au nombre de dix, correspondant aux dix catégories. La première, la sourate du principe (*al-asl*) contient tout les

⁹ Ibid. II 390, début du chapitre 198. D’après al-‘Ajlûnî, al-‘Irâqî déclare n’avoir trouvé nulle trace de cette version ; cf. *Kashf al-khafâ* n° 659, I 217. Ibn Hanbal cite cette version, d’après Abû Hurayra : « n’est-ce pas que la foi est du Yémen et que la sagesse est yéménite. Je sens le souffle (ou le soulagement) de votre Seigneur du côté du Yémen ... », *Musnad* II 541.

¹⁰ Ibid.

¹¹ A la question d’un Compagnon qui lui demande : « - Ô Envoyé de Dieu, où était notre Seigneur avant qu’il ne crée sa création ? le Prophète répond : - dans une nuée sous laquelle se trouvait de l’air et au dessus de laquelle se trouvait de l’air. Il n’y avait pas alors de créature et son trône était sur l’eau », Ibn Mâja, *Sunan, muqaddima* 13, éd. ‘Abd al-bâqî, n°182 I 65 ; v. aussi Tirmidhî, *tafsîr* s. 11 : 1 et *Musnad* IV 11-2.

versets indiquant un être subsistant par lui-même ; la seconde, tous les êtres ne subsistant pas par eux-mêmes ; autrement dit : la substance et l'accident. Le nom des autres sourates peut être aisément mis en relation avec les autres catégories. La huitième, correspondant à la "situation" (*al-wad'*), s'intitule toutefois "la sourate de la jonction, des statuts, des expressions claires, allusives ou esquissées, tout ce qui permet la compréhension réciproque ou encore le langage du monde et toute parole, c'est-à-dire les noms divins enseignés par Dieu à Adam. On voit donc comment l'une des catégories est adaptée ici au dessein de l'auteur. Son assimilation de la terminologie aristotélicienne va très loin puisqu'elle fait des prédicats du discours le moyen pour l'homme de saisir la réalité de l'Écriture principielle, résultat de l'hymen de l'Intellect premier et de l'Âme universelle, symbolisé par le tracé du Calame supérieur sur la Table gardée. Il précise qu'à ces dix "sourates", on ne peut rien retrancher ni ajouter ; le nombre dix prend ici une valeur d'universalité que l'Homme par son logos et ses catégories a pour mission d'assumer entre le divin et le créé. La supériorité de ce logos ou de l'intellect consiste pour Ibn 'Arabî dans sa parfaite réceptivité à la Parole divine. Aussi précise-t-il, pour marquer la différence avec la philosophie que « ces dix qui contiennent tous les versets du Livre, celui qui les connaît par dévoilement (*kashf^{an}*), connaît Dieu et la création, tandis que celui qui les connaît par la preuve rationnelle (*dalâlat^{an}*) n'en a pas une science aussi parfaite que celle des hommes du dévoilement »¹².

La section 16 de ce même chapitre est consacrée au nom divin al-hakîm, le Sage, qui préside à l'existenciation de l'univers à la ressemblance de Dieu. Il n'est donc rien dans le monde qui n'ait son modèle en Dieu et toute la réalité du monde est contenu (mahsûr) dans dix aspects divins correspondant, tout aussi rigoureusement que les dix sourates du Livre primordial, aux dix catégories, selon le schéma suivant :

- 1 Essence – substance
- 2 Attributs – accident
- 3 Éternité – temps
- 4 Etablissement (sur le Trône) – lieu
- 5 Noms – quantité
- 6 Satisfaction et colère – qualité
- 7 Parole – situation
- 8 Seigneurie – attribution
- 9 Existenciation – action
- 10 Réponse à la prière de demande – passion

Ibn 'Arabî montre ailleurs comment les Catégories, qui font partie des secrets divins déposés dans l'Homme, fondent la ressemblance ou la correspondance entre l'Homme et le macrocosme¹³. L'Homme et son langage, par sa structure logique et universelle, se retrouve donc à l'interface de Dieu et du monde. Cette position n'est qu'un aspect de la fonction que lui assigne le Coran, celle de *khalîfa*, représentant ou substitut (*badal*) de Dieu sur la terre. Il suffit de se rappeler que dans le Coran, l'investiture d'Adam dans cette fonction est directement liée à son enseignement par Dieu de "tous les noms" (2 : 31). On pourrait donc rapprocher ce verset, souvent commenté par Ibn 'Arabî, de l'idée que le monde n'est que la manifestation de la réalité cachée de l'Homme par l'effet du Souffle du Tout-Miséricordieux, sorti du "cœur du Coran". Cette expression désigne, d'après une tradition prophétique¹⁴, la sourate *Yâ-Sîn*, anagramme selon Ibn Arabî de *yâ sayyid* : ô maître ! Ces deux lettres isolées qui donnent son nom à la trente-sixième sourate du Coran ont été également interprétées comme l'abréviation de *yâ insân* : ô homme !¹⁵ ce qui convient tout aussi bien à l'idée

¹² *Futûhât* II 427, chap. 198, section 12.

¹³ *Al-Tadbîrât al-ilâhiyya*, éd. Nyberg, chap. 17 p. 212-3.

¹⁴ Cf. Tirmidhî, *Jâmi'* ; *thawâb al-qur'ân* 7 avec com. *Tuhfat al-Ahwadhî* IV 46 : « Toute chose a un cœur et le cœur du Coran est *Yâ-Sîn*. Celui qui récite *Yâ-Sîn*, Dieu lui inscrit pour cette lecture le mérite de dix lectures du Coran » ; cf. également Dârimî, *Sunan*, *fadâ'il al-qur'ân*, II 456.

¹⁵ Cf. Tabarî, *Jâmi' al-bayân* XXIII 97.

que l'Homme, dépositaire en son être intérieur du verbe divin et interpellé par lui, est à l'origine du Livre du monde, structuré par les catégories prédicatives du langage humain :

« L'existenciation du monde est produite par un mouvement divin comparable à celui de la clé lors de l'ouverture d'une porte. Les êtres possibles (*al-mumkinât*), même si leur nombre est sans fin, peuvent être ramenés à dix choses lesquelles sont les dix catégories »¹⁶.

La même idée est exprimée dans un autre chapitre de la section des 114 demeures spirituelles (*manzil*, pl. *manâzil*) correspondant en sens inverse aux sourates du Coran¹⁷. Le *manzil* correspondant à la sourate *Yâ-Sîn* est également celui de l'Expir du Tout-Miséricordieux (*al-tanaffus al-rahmânî*) ; « à partir de cette demeure toutes les demeures divines ont été manifestées dans l'univers qui est tout ce qui est autre que Dieu, en haut et en bas, en esprit et en corps, en idée et sous forme sensible, extérieurement et intérieurement et à partir d'elle sont apparues les dix catégories »¹⁸. Ibn 'Arabî n'en dit pas plus ici sur la manière dont les catégories conditionnent la manifestation de l'univers. Est-il permis de s'appuyer sur cette affirmation qu'il concevait l'ordonnance du monde comme une structure logique ? La réponse doit être nuancée. Il affirme dans ce même chapitre que l'existence du monde dépend de l'Etre nécessaire et que par conséquent toutes les parties de l'univers sont liés les uns aux autres mais par un lieu qui, comme la science divine, échappe à l'entendement humain. Il cite en exemple le Coran dont l'ordonnance « ne suit pas une règle logique (*qânûn mantiqî*) et qui n'est soumis à aucune balance car il est la balance de toute balance (*mîzân kulli mîzân*) »¹⁹. Entre la Parole divine et la parole humaine la différence est marquée par la double face de l'Homme. Les catégories permettent de penser le monde mais non son principe transcendant. La préoccupation majeure d'Ibn 'Arabî et de ses semblables est d'expliquer le passage de l'un à l'autre, d'où la nécessité de l'intermédiaire du côté divin et humain. Dans ce domaine, l'analogie est possible et les catégories sont un moyen d'explication. C'est ainsi que la relation entre la "Nuée" ou le Souffle du Tout-Miséricordieux et le monde peut être comparée à celle de la substance et des accidents, formes manifestées du monde²⁰. De même la structure quadripartite du monde trouve son principe dans les quatre attributs divins fondamentaux²¹, car les Noms divins sont avant tout des relations et des attributions (*nisab wa idâfât*) et ceux peuvent être mis en relation avec les quatre catégories fondamentales (*ummaḥât al-maqûlât*) : la substance, l'accident, le temps et le lieu²².

Faut-il donc considérer les catégories comme un instrument, un organon, à penser le monde et son origine ? On peut le penser en effet en observant l'usage qu'en fait Ibn 'Arabî lorsqu'il détaille l'ordre du monde tel qu'il se reflète dans la Loi sacrée. L'adab ou attitude juste en toute chose comporte selon lui quatre degrés. Le premier, celui de la Loi (*adab al-sharî'a*), concerne tous les êtres de ce monde ou les substances ; leurs actes en tant qu'ils sont soumis à la Loi ou les accidents et l'ensemble des obligations ou comportements en tant qu'ils sont qualifiés par les autres catégories²³. Or la Loi est l'expression d'une parole qui régit le monde des hommes. Sur un plan cosmique ou plus précisément sur celui de la correspondance entre le macrocosme et le microcosme, les catégories sont mises en relations avec divers organes ou activités de l'être humain²⁴. Elles peuvent servir également à distinguer en l'homme la face immuable (*baqâ'*) de la

¹⁶ *Futûḥât* III 279 chap. 360. Sont énumérées ensuite les dix délégations (*niyâba*) par lesquelles l'Homme, en tant que semblable de Dieu (*mithl*), assume les modalités de l'existence représentées par les Catégories.

¹⁷ Cf. Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Paris 1992, chapitre 3 p. 87 sqq.

¹⁸ *Futûḥât* III 197, chapitre 348.

¹⁹ *Ibid.* III 200-1.

²⁰ *Ibid.* III 444, chapitre 371 section 9.

²¹ Ici le Vivant, le Savant, le Voulant, le Disant (également dans *Inshâ' al-dawâ'ir* p. 37) ailleurs, le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur ; cf. *Futûḥât* III 197-8.

²² *Ibid.* III 441, section 7.

²³ *Ibid.* II 481, chapitre 202.

²⁴ *Ibid.* I 121, chapitre 6 ; passage traduit par William Chittick dans *Les Illuminations de La Mecque* p. 90. La "position" est mise ici en rapport avec le langage et le chant (*lahn*).

face évanescence (*fanâ*'), correspondant respectivement d'un côté à la substance et de l'autre à l'accident et aux autres catégories. On ne peut ici que renvoyer à un long passage traduit par William Chittick où Ibn 'Arabî établit une différence entre les êtres définitivement sortis du non-manifesté : les substances et ceux qui y retournent sans cesse, n'étant que de simples attributions (*nisab*)²⁵ Elles sont donc non seulement un instrument pour penser l'organisation du monde mais aussi pour établir les distinctions nécessaires entre les plans ou les aspects de l'être. Leur fonction est donc ontologique tout autant que théologique mais leur connaissance repose plus, comme on l'a vu, sur l'expérience spirituelle de la Voie vers et en Dieu. L'observation vigilante de Dieu (*murâqaba*) ne peut que procurer une connaissance négative de Dieu par la négation des semblables. Tout ce que peut dès lors percevoir celui observe une telle attitude intérieure, se réduit à la perception d'une réceptivité à l'acte (*infi'âl*) ou « un acte visible émanant d'un agent inconnu ». Ces deux catégories, l'action et la passion, restent dans ce cas la seule manière de penser Dieu de manière positive dans sa relation au monde²⁶. Dieu lui-même, par l'intermédiaire d'un de ses noms : « Celui qui répond » (*al-mujîb*) peut être pensé par la catégorie de la "passion" (*infi'âl*) en ce sens que la réponse implique d'avoir été soumis à une demande²⁷.

Conclusion

Sans doute William Chittick remarque-t-il avec raison que l'usage fait par Ibn 'Arabî des catégories « est caractéristique de la manière dont il emprunte à différentes écoles de pensée une terminologie bien connue tout en l'adaptant à sa propre vision de l'univers coranique »²⁸. Il y a cependant plus qu'une simple utilisation occasionnelle d'une terminologie familière pour la plupart des 'ulamâ' de l'époque. Certes l'usage qu'il en fait est plus ontologique que logique mais cette tendance n'est pas nouvelle²⁹. Il y ajoute une fonction cosmologique et, comme on vient de le voir théologique et spirituelle puisqu'elles lui permettent d'exprimer la nécessaire distinction à l'intérieur de l'être humain et dans sa relation à Dieu entre ce qui relève du contingent et de l'immuable ou ce qui peut être attribué à Dieu, selon la Loi et la raison, et ce qui ne peut l'être. Mais les catégories jouent un rôle beaucoup plus essentiel. En les associant d'un côté à sa doctrine de l'Être dans le *Inshâ' al-dawâ'ir* et de l'autre à sa conception de la Révélation dans les *Futûhât*, il les charge d'un double message. En effet, Il est assez frappant que dans les passages où il assigne aux *maqûlât* une place éminente, il s'agit surtout de signaler une telle place à côté de concepts comme la Réalité des réalités ou le Souffle du Tout-Miséricordieux. La citation de catégories vise alors à montrer que la doctrine exposée entretient de profondes relations avec celle des philosophes, tout en rappelant la supériorité de la voie prophétique fondée sur l'inspiration. Le second message est plus difficile à déchiffrer. Il faut revenir à l'objet des catégories, c'est-à-dire la parole humaine. La logique comme science permettant à l'homme de parvenir à la vérité n'intéresse pas Ibn 'Arabî car la découverte de la vérité passe pour lui, comme pour les soufis en général, par d'autres voies. Pour lui l'homme par la parole dit le monde et Dieu par la Révélation dit ce que l'homme doit connaître de Lui et du monde. Or Dieu a révélé sa Parole dans un langage humain pour que l'homme, par analogie et transposition, puisse embrasser la Réalité ou la Vérité. L'homme, par la parole qui sort de lui par les phonèmes du langage comme elle sort de Dieu par le tracé des Lettres primordiales sur la Tablette gardée, constitue la limite et l'intermédiaire entre Dieu et le monde.

Conclusion: Le logos des philosophes doit donc coïncider avec le Logos primordial qui est pour Ibn 'Arabî la Réalité muhammadienne, l'intermédiaire par excellence. La structure du langage

²⁵ *Ibid* III 10-11, chapitre 302. Cf. W. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology* p. 359-364.

²⁶ *Ibid*. II 211, chapitre 127.

²⁷ *Ibid*. IV 255, chapitre 558 (*hadrat al-ijâba*).

²⁸ *The Self-Disclosure of God* p. 393, note 23.

²⁹ D'après J.N. Mattock (article *Maqûlât*, EI 2 VI 203-5), Avicenne considérait que l'objet des *Catégories* était « d'affirmer et non de prouver que dix choses constituent les genres supérieurs (*ajnâs 'âliya*) embrassant tous les existants.. ». Il ne les considérait pas comme une partie indispensable de la logique.

doit coïncider avec celle du monde et le monde lui-même n'est que la manifestation de ce par quoi Dieu se fait connaître à l'homme, c'est-à-dire ses Noms. Si Ibn 'Arabî, comme beaucoup de savants musulmans, ne s'intéresse guère à la logique comme moyen d'accéder à la vérité, c'est que pour lui la Vérité s'est exprimée en arabe par la voix d'un prophète arabe C'est donc cette langue, sa phonétique, son écriture, sa grammaire et ses procédés stylistiques qui tient lieu pour lui de logique pratique. Il a néanmoins affirmé avec insistance que la Parole révélée et la logique d'Aristote devaient dans leur principe coïncider.

İBN ƏRƏBİ VƏ KATEQORIYALAR

Dr.prof. Denis Qril

(Fransa)

Xülasə. İbn Ərəbi özünün "Futuhāt əl-makkiyya" adlı şedevr əsərində elmləri 3 kateqoriyaya bölür: rəşional və ya intellektual (İlm əl-əql); mənəvi-ruhsal hallar haqqında elm (ilm-ahval), hansı ki, elə sufiliyin əsasını təşkil edir və 3-cü sirlər haqqında elm (ilm-əl-asrar). Sonuncu kateqoriya, müəllifə görə, bütün elmləri əhatə edir və yalnız müşahidə (muşahada) və ilhamlanma (ilham) yolu ilə əldə edilir.

Açar sözlər: İbn Ərəbi, sufizm, kateqoriyalar, mənəvi vəziyyət, sirlər haqqında elm, insan konsepsiyası, loqos.

ИБН - АРАБИ И КАТЕГОРИИ

Др.проф. Денис Грил

(Франция)

Резюме: Ибн-Араби во введении к своему шедевр «Футухат аль-маккийя» (*Futūhāt al-makkiyya*) делит все науки на три категории: рациональная или интеллектуальная наука (ильм аль-акл)-(*ilm al-'aql*), наука о духовных состояниях (ильм аль-ахвал)-(*ilm al-ahwāl*), которая составляет в сущности саму основу суфизма и наука о тайнах ('ильм аль-асрар)-(*ilm al-asrār*). Последняя из наук, по-мнению автора, объемлет все науки и может быть получена только созерцанием (мушахада)-(*mushāhada*) или вдохновением (ильхам)-(*ilhām*).

Ключевые слова: Ибн Араби, суфизм, категории, духовное состояние, наука о тайнах, концепция человека, логос.

IBN-ARABI AND CATEGORIES

Dr. Prof. Denis Gril

(France)

Abstract. Ibn Arabi, in the introduction to his masterpiece "Futuhāt al-makkiyya" (*Futūhāt al-makkiyya*), divides the sciences into three categories: rational or intellectual science (ilm al-aql), ('ilm al-'aql), the science of spiritual states ('ilm al-ahwal), ('ilm al-ahwāl) which is in essence the very basis of Sufism and the science of secrets ('ilm al-asrar) ('ilm al-asrār). The latter, according to the author, encompasses all sciences and can only be obtained by contemplation (mushahada) (*mushāhada*) or inspiration (ilham) (*ilhām*).

Keywords: Ibn Arabi, Sufism, categories, spiritual state, the science of secrets, the concept of man, logos.

Göndərilib 08.01.2021

Qəbul edilib: 07.02.2022

AZƏRBAYCAN DİLİNİN DÖVLƏT DİLİ ELAN EDİLMƏSİ VƏ ONUN XALQ TƏSƏRRÜFATI SAHƏLƏRİNDƏ TƏTBİQİ (1956–1959)

Aydın Əlizadə

fəlsəfə elmləri doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
aydinalizade63@gmail.com
DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).37

Xülasə: Məqalədə 1950-ci illərin ikinci yarısında olan dövr ərzində, yəni sovet liberallaşması zamanı Azərbaycan SSR ərazisində Azərbaycan dilinin dövlət dili kimi tətbiqi ilə bağlı gedən proseslər araşdırılır. Bu xüsusda həmin dövrdə uyğun qanunvericilik aktlarının qəbulu, dövlət qurumlarında, xüsusən təsərrüfat sahəsində, müvafiq sənədlərin Azərbaycan dilində tərtib edilməsi, bu proseslərə yerlərdə göstərilən müqavimətlə bağlı məlumat verilir.

Məqsəd: Konkret iqtisadi sahənin nümunəsində sözügedən dövr üçün milli şüurun inkişafı məsələləri tədqiq olunur.

Metodologiya: Məqalənin yazılması prosesində təsviri, analitik və statistik tədqiqat metodlarından istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik: Respublikanın iqtisadi-təsərrüfat sahələri müəssisələrində Azərbaycan dilinə keçid prosesinin tədqiqinə elmi yenilik kimi baxıla bilər.

Açar sözlər: Azərbaycan dili, SSRİ-də islahatlar, Azərbaycanın müəssisələri, sosial infrastruktur, dil islahatı, dil qanunvericiliyi.

Giriş / Introduction

XIX əsrin sonları XX yüzilliyin əvvəllərində Azərbaycan ziyalıları və maarifçiləri xalqın özünüdərk etməsi və vahid millətə çevrilməsi problemini ortalığa çıxarmış və çözməyə çalışmışdılar. Bu məsələdə Azərbaycan dilinin rolu xüsusi yer tuturdu, çünki inkişaf etmiş milli dil mövcud olmasa millətin varlığı mümkün olmaz. Ona görə də maarifçilər və yazarlar öncəki dövrlərdə saray dilləri olmuş ərəb və fars dillərindən imtina edib, sadə xalq kütlələri arasında yayılmış türk dilinə önəm verməyə başladılar. O zaman ilk dəfə olaraq latın qrafikasının əsasında Azərbaycan (türk) dilinin əlifbası da tərtib edilmişdi [3, s. 66-67].

Rusiya imperiyasının dağılması milli özünüdərk proseslərinə daha da güclü təkan verdi. Xalq Cümhuriyyəti dövründə Azərbaycan (türk) dili ölkənin dövlət dili olmuşdu. Sovet Azərbaycanının ilk illərində də bu barədə 27 iyun 1924-cü il tarixli Şuraların Mərkəzi İcraiyyə Komitəsinin fərmanında türk dilinin dövlət dili olması təsdiq edilmişdi [6, s. 22-24]. Bununla belə, rus və bölgələr üzrə rəsmi yazışmada və dövlət qurumlarında başqa dillərin də işlədilməsinə yol verilmişdi. Beləliklə, bu məsələdə ziddiyyətli məqamlar olmuşdu.

1922-ci ildə Sovet Azərbaycanında latın əlifbası əsasında yeni türk əlifbasına keçidə başlanılmışdı. Bu proses Türkiyə ilə əlaqədə gedirdi. İstanbul, Ankarada da Bakıdakı kimi *Yeni Türk Əlifbasının Həyata Keçirilməsi Komitəsi* fəaliyyət göstərirdi [12, s. 1]. Komitə həmçinin Ermənistan, Gürcüstan və Dağıstanda, Tatarıstanda, Özbəkistanda da fəaliyyət göstərirdi. Əlifba islahatının keçirilməsi üçün 1922–1923-cü illərdən başlayaraq müxtəlif təşkilat və müəssisələrdə kurslar açılmış, çap makinaları hazırlanmış, küçələrdə lövhələrin dəyişdirilməsi və müəllimlərin hazırlığı prosesi təşkil edilmişdi. Həmin illərdə Komitə tərəfindən yeni əlifba ilə qəzet, jurnal və kitablar dərc edilmişdi. Nəhayət, hazırlıq müddəti başa çatandan sonra 1926-cı ildə Azərbaycan SSR-də latın əlifbasına keçid prosesi tamamlandı və bu barədə qanun qəbul edildi.

Eyni zamanda, 1920-ci ildə Sovet (bolşevik) hakimiyyəti qurulandan sonra milli düşüncənin inkişafı millətçilik kimi qiymətləndirilməyə başladı. Rəsmi yazışma, sənədləşmə və tədrisin böyük qismi Azərbaycan (o zaman türk) dilində deyil, rus dilində aparılırdı. Buna baxmayaraq, gizli və yarı gizli fəaliyyət göstərən millətçi dərnəklərdə milli problemlər müzakirə olunurdu, ziyalılar milli dilin inkişafı üçün addımlar atmaqda davam edirdilər, Sovet bolşevik hakimiyyəti isə buna təqiblərlə cavab verirdi [2, s. 663-678]. Repressiyalar Azərbaycanın sovetləşməsindən başlayaraq uzun onilliklər boyu davam etmiş, ən şiddətli formada isə 1920–1930-cu illərdə həyata keçirilmişdi.

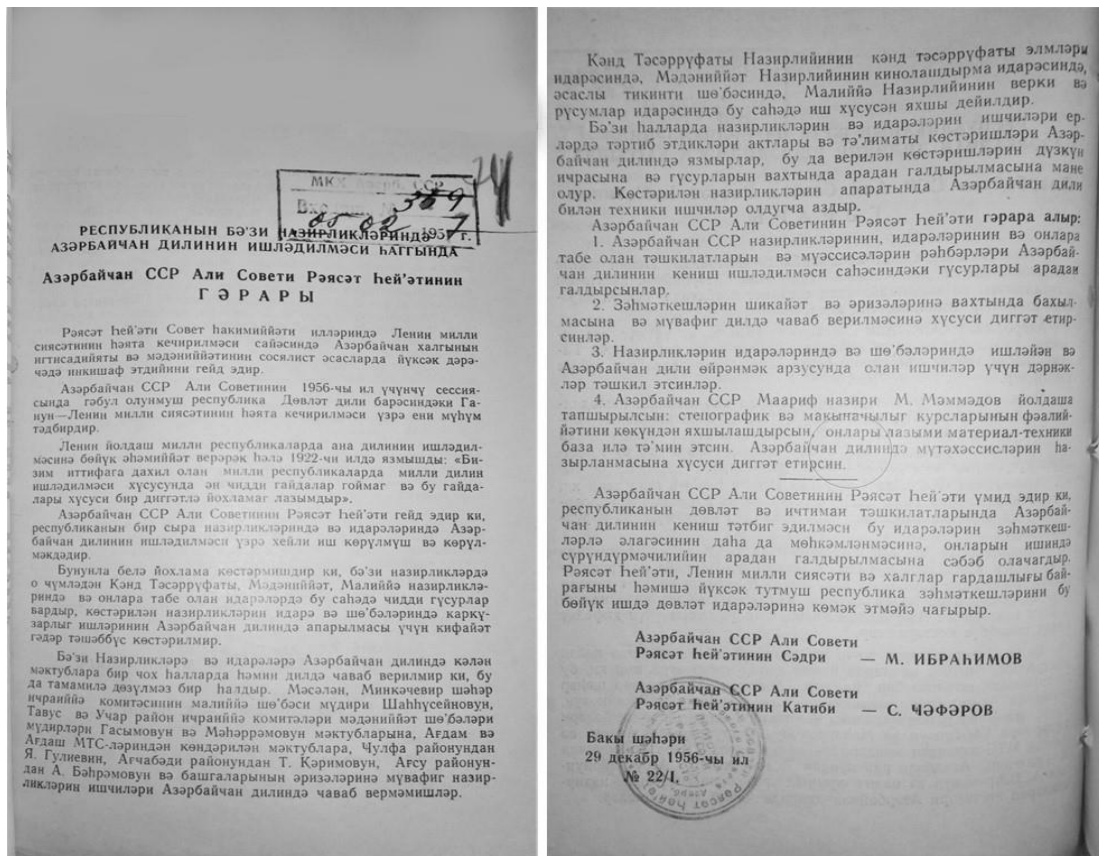
Sovet islahatları dövründə milli dilə keçid və bununla bağlı cərəyan edən proseslər

Təqiblərin şiddətinə baxmayaraq milliləşmə proseslərinin qarşısını almaq mümkün olmamışdı. Stalin dövrü sona çatandan dərhal sonra ictimai-siyasi həyatda islahatlara baş vurulan kimi İ. Mustafayevin rəhbərlik etdiyi Azərbaycan hakimiyyəti özünüdərk prosesində yeni tarix açmış oldu. Araşdırmaçıların gəldiyi nəticələrə görə bu prosesə təkan verən bir neçə amil əsas rol oynamışdı: birincisi, azərbaycanlıların sayının əhəmiyyətli dərəcədə artması, ikincisi, kəndlilərin şəhərlərə axını, üçüncüsü, bütün sahələrdə milli kadrların formalaşması və savadın artması [5, s. 273]. Beləliklə, 1950-ci illərin ortalarında Azərbaycan dilinin tətbiq sahəsinin genişlənməsi və statusunun qaldırılmasına dair müzakirələrə başlanılmışdı. Bu prosesin əsas təşəbbüskarı Azərbaycan SSR Ali Sovetinin sədri Mirzə İbrahimov olmuşdu. 21 avqust 1956-cı ildə bu məsələyə Ali Sovetin üçüncü Sessiyasında baxılmış və *“Azərbaycan SSR Konstitusiyasına Dövlət dilinə dair maddənin əlavə edilməsi haqqında”* qanun qəbul edilmişdi. Əsas qanuna *“Azərbaycan SSR dövlət dili Azərbaycan dilidir. Azərbaycan SSR ərazisində yaşayan milli azlıqların öz ana dilinin sərbəst inkişafı və istifadə hüququ təmin edilir...”* məzmunlu 151-ci maddə əlavə edilmişdi. Azərbaycan rəhbərliyi qəbul edilmiş qanunu hakim olan Kommunist partiyasının ideyaları ilə əsaslandırmağa çalışırdı. Qeyd olunan Ali Sovetin Sessiyasında çıxış edən Mirzə İbrahimova görə, *“daha əvvəl milli məsələdə yol verilmiş bəzi nihilist və kosmopolit xarakterli təhrifləri ortalıqdan qaldırmaq üçün bu sahədə yeni siyasət aparılmalıdır. Dövlət müəssisələri və partiya orqanları Azərbaycan dilinin daha geniş tətbiqi və istifadəsi üçün səylər göstərməli və bu sahədə olan nöqsanları ortalıqdan qaldırmalıdır”* [5, s. 273-274].

Azərbaycan hakimiyyəti milli dili Respublika səviyyəsinə yüksəltmək üçün kompleks tədbirlərə əl atmışdı. Bu prosesə Respublikanın elmi dairələri, təsərrüfat xadimləri, ziyalıları cəlb olunmuş, xüsusi ədəbiyyat buraxılmışdı. Beləliklə, sənədlərin təhlili onu göstərir ki, 1956-cı ildən başlayaraq 1959-cu ilə qədər Azərbaycanda bu istiqamətdə böyük işlər görülmüşdür.

Milli dilin tətbiq sahəsinin genişləndirilməsi, onun məişət səviyyəsindən yüksəlməsi, dövlət dili səviyyəsinə qaldırılması və rəsmi sənədləşmədə istifadə edilməsi Stalin rejimi tərəfindən 1930-cu illərin sonunda tətbiq edilmiş Azərbaycan kiril əlifbasında bir sıra nöqsanların üzə çıxarılmasına gətirib çıxartmışdı. Bu proses onların ortadan qaldırılmasını zəruriləşdirdi və o istiqamətdə işlərə başlanılmışdı. Nəticədə, Azərbaycan SSR Nazirlər Sovetinin 24 iyul 1958-ci il tarixli 497 №-li qərarı ilə Azərbaycan dilinin orfoqrafiya qaydaları təsdiq edilmiş və Azərbaycan kiril əlifbasında bəzi dəyişikliklər edilmişdi [7, s. 6-7]. Dəyişikliklərin edilməsində Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının alimləri iştirak etmişdilər. Azərbaycan dilində qoşasəsli hərfləri ifa etmək üçün fonemlərin olmadığı; “Э” (E), “Ю” (YU), “Я” (YA) hərflərinin Azərbaycan dilinin bəzi morfoloji qaydalarını pozduğuna görə əlifbadan çıxarılmış, “Е” hərfinin funksiyası isə dəyişdirilərək “Э” səsi kimi işlədilmişdi. “Й” (Y) hərfinin Azərbaycan dilindəki müvafiq foneminini dəqiq ifadə etmədiyini nəzərə alaraq və tez-tez işlənən bir çox sözlərin yazılmasında qrafik cəhətdən bir-birinə yaxın olan hərflərin birləşməsindən meydana çıxan uyğunsuzluğu aradan qaldırmaq üçün həmin hərflər latın əlifbasından alınmış “J” hərfi ilə əvəz edilmişdi. Bu, o zamankı rəhbərliyin *latın əlifbasına* göstərdiyi marağının göstəricisi idi, çünki Stalin rejimi tərəfindən ləğv edilmiş həmin əlifba o nəslin yaddaşından çıxmamışdı. Latın əlifbasının yenidən tətbiq edilməsi o zaman imkansız olsa da, onun bəzi əlamətləri mövcud kiril əlifbasında istifadə edilmişdi. Bundan başqa,

Azərbaycan SSR EA Rəyasət Heyətinə 1958-ci il avqust ayının 15-dək "Azərbaycan dilinin orfoqrafiya qaydaları"nı 100000, eləcə də 1958-ci ilin axırına qədər "Azərbaycan dilinin orfoqrafik lüğəti" 30000 nüsxə miqdarında çapa hazırlaması tapşırılmışdı. Bütün nazirliklərə, idarə və müəssisələrə, ictimai təşkilatlara, ali və orta məktəblərə, qəzet və jurnalların redaksiyalarına 1 sentyabr 1958-ci ildən etibarən Azərbaycan dilinin orfoqrafik qaydaları və Azərbaycan əlifbasında aparılan dəyişiklikləri nəzərə alaraq bu istiqamətdə praktiki işlərin yerinə yetirilməsi əmri verilmişdi. Mədəniyyət Nazirliyinə 1959-cu ilin yanvar ayının birindən etibarən kitabları Azərbaycan dilinin orfoqrafiyasının yeni qaydaları əsasında çap etdirməyə başlaması tapşırılmışdı.



Şəkil 1. Respublikanın bəzi nazirliklərində Azərbaycan dilinin işlədilməsi haqqında Azərbaycan SSR Ali Soveti Rəyasət heyətinin qərarı [11, s. 60-61].

1959-cu ildə Azərbaycanda aparılan milli siyasət Moskva hakimiyyəti tərəfindən şiddətli tənqidlərə məruz qaldı və bunun nəticəsində Azərbaycan Kommunist partiyasının katibi İ. Mustafayev və Ali Sovetin sədri M. İbrahimov istefaya göndərildi, Azərbaycan SSR Konstitusiyasına milli dil haqqında edilən əlavə isə Moskva hakimiyyətinin və bəzi yerli nümayəndələrin təkidi ilə ləğv edildi. Buna baxmayaraq bu hadisələr Azərbaycan xalqının XX əsrin ikinci yarısında özünüdərk prosesində müstəsna rol oynamışdı. Milli qüvvələrin məğlubiyyətinə baxmayaraq onların gördüyü işlər o dövrün insanların yaddaşında həkk olunmuş və gələcəkdə formalaşmaqda olan milli hərəkata təsir etmişdi. Faktiki olaraq bütün bu olaylar XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçilərinin, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti qurucularının, gizli fəaliyyət göstərən müsavətlərin, eləcə də Azərbaycan kommunistlərinin millətçi təmayüllü üzvlərinin gördükləri işlərin davamı idi. Onların onilliklər boyu qoyduqları milli ənənə sonda Azərbaycanı müstəqillik yoluna gətirdi.

İdarə və təşkilatlarda dil siyasətinin çətinliklərlə üzləşməsi

5 fevral 1957-ci ildə *“Respublikanın bəzi nazirliklərində Azərbaycan dilinin işlədilməsi haqqında”* Azərbaycan SSR Ali Soveti Rəyasət heyətinin qərarı yayımlanmışdı. Orada qeyd edilirdi ki, Azərbaycan dilinin Respublikanın idarə və müəssisələrində tətbiq edilməsi uğurla davam edir və bu sahədə irəliləyişə nail olunmuşdur. Mətnə görə, o zaman bu qərarın icra edilməsini yoxlamaq üçün hökumət tərəfindən müəssisələrdə xüsusi yoxlamalar da təşkil edilmişdi. Həmin yoxlamaların nəticəsində məlum olmuşdu ki, *“Kənd Təsərrüfatı, Mədəniyyət, Maliyyə kimi bəzi nazirliklərdə və onlara tabe olan idarələrdə bu sahədə ciddi qüsurlar vardır. Göstərilən nazirliklərin idarə və şöbələrində kargüzarlıq işlərinin Azərbaycan dilində aparılması üçün kifayət qədər təşəbbüs göstərilməmişdir. Bəzi nazirliklərə və idarələrə Azərbaycan dilində gələn məktublara bir çox hallarda həmin dildə cavab verilmir ki, bu da tamamilə dözülməz bir haldır. Məsələn, Mingəçevir şəhər İcraiyyə komitəsinin maliyyə şöbəsi müdiri, Tovuz və Ucar rayon İcraiyyə komitələrin mədəniyyət şöbələrinin müdirlərinin məktublarına, Ağdam və Ağdaş Mexaniki Traktor Stansiyalarından göndərilən məktublara, vətəndaşların Ağcabədi, Ağsu, Culfa və başqa rayonlardan göndərdikləri ərizələrə müvafiq nazirliklərin işçiləri Azərbaycan dilində cavab verməmişdirlər. Kənd Təsərrüfatı Nazirliyinin bəzi idarələrində, Mədəniyyət Nazirliyinin kinolaşdırma idarəsində və əsaslı tikinti şöbəsində, Maliyyə Nazirliyinin vergi və rüsumlar idarəsində bu sahədə iş xüsusən yaxşı deyildir. Bəzi hallarda nazirliklərin və idarələrin işçiləri yerlərdə tərtib etdikləri aktları və təlimatı göstərişləri Azərbaycan dilində yazırlar, bu da verilən göstərişlərin düzgün icrasına və qüsurların vaxtında aradan qaldırılmasına mane olur. Göstərilən nazirliklərin aparatında Azərbaycan dilini bilən texniki işçilər olduqca azdır”* [11, s. 74].

Məndən göründüyü kimi, Azərbaycan dilinin müəssisələrdə tətbiq edilməsi zamanı çoxlu sayda problemlər ortaya çıxmışdı. Onlar həm dili bilən peşəkarların azlığı, həm texniki vasitələrin qıtlığı, həm biganəlik halları, həm də yerlərdə buna qarşı müqavimətdən ibarət idi. Moskvaya Sovet İttifaqının mərkəzi hakimiyyətinə göndərilən şikayət məktublarının sayı da getdikcə artırdı. Orada bu şikayətləri qəbul edən Kommunist partiyasının məsul işçiləri birinci katib Xruşşova müraciətində yazmışdılar ki, *“bütün dövlət qurumlarında, ictimai təşkilatlarda və sənaye müəssisələrində Azərbaycan dilinin tətbiq edilməsi əhalinin əhəmiyyətli bir hissəsinin maraqlarına təsir göstərdi. Onların fikrincə, qeyri-azərbaycanlı əhalinin əksəriyyəti yalnız rus dilində danışır və bu şəraitdə Azərbaycan dilinə keçid millətlərarası ziddiyyətlərin kəskinləşməsinə və Azərbaycan millətçiliyinin güclənməsinə kömək edəcəkdir”* [5, s. 274]. Buna baxmayaraq, o dövrün hakimiyyəti milli dilə keçid planlarını həyata keçirməyi davam etdirir, hətta Moskva hakimiyyəti ilə bu barədə gərgin mübahisələr aparıb həmin addımı Kommunist partiyasının ideologiyası ilə əsaslandırmağa çalışırdı. Öz cavablarında onlar qeyd etmişdilər ki, *“Dövlət dili haqqında qanun, Leninin milli siyasətinin həyata keçirilməsi yolunda mühüm bir addımdır. Lenin yoldaş milli respublikalarda ana dilinin işlədilməsinə böyük əhəmiyyət verərək hələ 1922-ci ildə yazmışdı ki, Sovet İttifaqına daxil olan milli respublikalarda milli dilin işlədilməsi üçün şərait yaratmaq və bu istiqamətdə aparılan işləri xüsusi bir diqqətlə yoxlamaq lazımdır”* [11, s. 74].

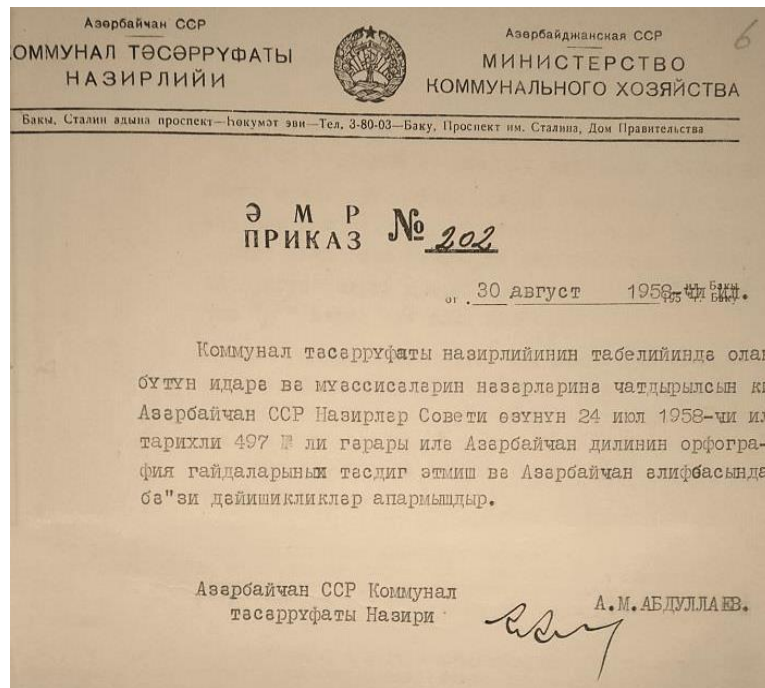
Bütün bu olayları əks etdirən Azərbaycan SSR Ali Sovetinin *“Respublikanın bəzi nazirliklərində Azərbaycan dilinin işlədilməsi haqqında”* adlı qərarında idarə və təşkilatlara aşağıdakı tapşırıqlar verilmişdi:

1. Azərbaycan SSR nazirlik, idarə və onlara tabe olan təşkilat və müəssisələrin rəhbərləri Azərbaycan dilinin geniş işlədilməsi sahəsindəki qüsurları aradan qaldırmalı.

2. Zəhmətkeşlərin şikayət və ərizələrinə vaxtında baxılmasına və müvafiq dildə cavab verilməsinə xüsusi diqqət yetirilməli.

3. Nazirliklərin idarələrində və şöbələrində işləyən və Azərbaycan dilini öyrənmək istəyən işçilər üçün dərnlər təşkil edilməli.

4. Azərbaycan SSR Maarif Nazirliyi stenoqrafiya və makinaçılıq kurslarının fəaliyyətini əsaslı olaraq yaxşılaşdırmalı, onları lazımi material-texniki baza ilə təmin etməli, Azərbaycan dilində mütəxəssislərin hazırlanmasına xüsusi diqqət yetirməlidir.

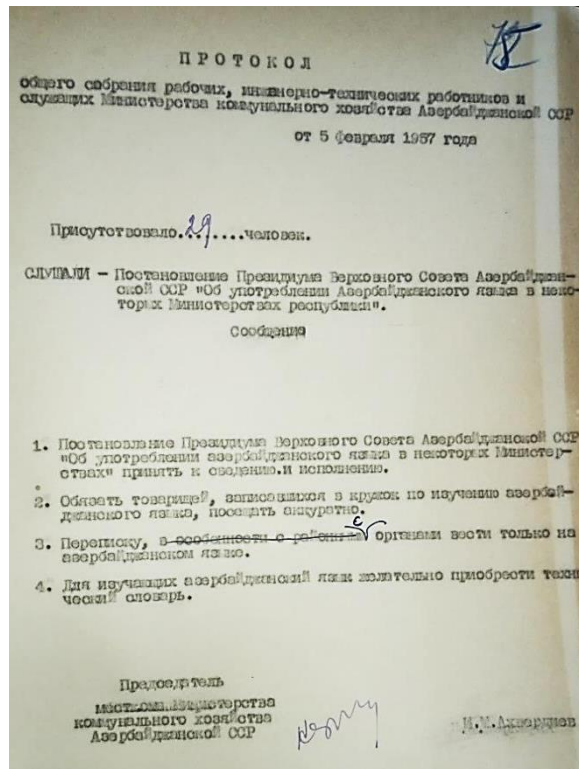


Şəkil 2. Nazirlikdə Azərbaycan dilinin yeni orfoqrafiya qaydalarının tətbiq edilməsi haqqında əmr [11, s. 6].

Ali Sovetin sədri M.İbrahimov tərəfindən imzalanmış qərarın sonunda yazılmışdı: “Azərbaycan SSR Ali Sovetinin Rəyasət heyəti ümid edir ki, Respublikanın dövlət və ictimai təşkilatlarında Azərbaycan dilinin geniş tətbiq edilməsi bu idarələrin zəhmətkeşlərlə əlaqəsinin daha da möhkəmlənməsinə, onların işində süründürməçiliyin aradan qaldırılmasına səbəb olacaqdır. Rəyasət heyəti Lenin milli siyasəti və xalqlararası qardaşlığı həmişə yüksək tutmuş Respublika zəhmətkeşlərini bu böyük işdə dövlət idarələrinə kömək etməsinə çağırır”.

Təsərrüfat sahəsinin Azərbaycan dilinə keçidi

Dövlət dili haqqında qanun qəbul ediləndən sonra, onun idarə və müəssisələrdə tətbiq edilməsi mərhələsinə başlandı. Azərbaycan hökuməti bu prosesə nəzarət edirdi və bu barədə Ali Sovetin Rəyasət heyətinin qərarları qəbul edilmişdi. Qanunun icra edilməsində ən öndə gedən qurumlardan biri Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyi idi. Nazir Abutalıb Abdullayev tabeliyində olan idarə və müəssisələrdə həmin qərarın yerinə yetirilməsi üçün tədbirlər həyata keçirərək sənədləşmə və yazışmanın böyük və əhəmiyyətli hissəsinin Azərbaycan dilində aparılması barəsində sərəncamlar vermiş və buna nail olmuşdu. Beləliklə, 1956–1959-cu illər arasında Nazirlikdə işlərin əksəriyyəti Azərbaycan dilində aparılmışdı. Bununla belə, sənədləşmənin bir qismi, əvvəllər olduğu kimi, rus dilində tərtib edilmiş, bəzən isə əmrlər və sərəncamlar hər iki dildə yayımlanırdı. Çünki birincisi, qısa müddət ərzində tam keçidi təmin etmək mümkün olmamışdı, Nazirlikdə kadrların böyük bir qismi Azərbaycan dilini bilməyən müxtəlif millətlərin nümayəndələri idi. İkincisi isə bu prosesə müqavimət göstərənlər və Moskva hakimiyyətinə şikayət məktubları yazanlar olmuşdu. Buna baxmayaraq nazir ardıcıl olaraq bu istiqamətdə irəliləyişə nail olmuşdu.



Şəkil 3. Nazirlikdə Azərbaycan dilinin tətbiq olunması üçün çağırılmış toplantının protokolu [11, s. 75]³⁰.

1957-ci ilin 5 fevral tarixində Nazirlikdə “Respublikanın bəzi nazirliklərində Azərbaycan dilinin tətbiq edilməsi haqqında” Azərbaycan SSR Ali Soveti Rəyasət heyətinin qərarını müzakirə etmək üçün işçilərin, mühəndis-texniki heyətin və qulluqçuların ümumi toplantısı keçirilmişdi [11, s. 75]. Bu tədbirin yekun sənədindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, 21 avqust 1956-cı ildən 5 fevral 1957-ci illərəsarı Ali Sovet Azərbaycan dilinin nazirliklərdə istifadə edilməsi haqqında xüsusi qərar qəbul etmişdi. Bu mövzuda başqa sənədlərin olmasını da istisna etmək olmaz. Yuxarıda adı keçən qərarın mətnindən belə nəticəyə gəlmək olar ki, o zaman həmin problem üzrə gərgin müzakirələr aparılmış və heç də bütün qurumlar həmin qanunu icra etməyə tələsməmiş ya da onlara bu barədə rəhbərləri tərəfindən göstəriş verilməmişdi. Sənədə görə, iqtisadiyyatın ən geniş sahələrini əhatə edən Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyi Azərbaycan dilini tətbiq edən ən böyük qurumlardan biri idi. Toplantıda həmin tarixdən etibarən bütün sənədləşmənin Azərbaycan dilində aparılması qərarı qəbul olundu. Eyni zamanda, Azərbaycan dilini bilməyən vətəndaşlara dövlət dilini öyrənməyə və bu məqsədlə texniki lüğətin əldə edilməsi tövsiyə olunmuşdu.

Bundan sonra da nazir A. Abdullayevin daxili əmrləri ilə 1956–1959-cu illərdə ardıcıl olaraq bütün idarə və təşkilatların rəsmi sənədləri Azərbaycan dilində aparılmışdı. Bu barədə həmin dövr ərzində nazirin bir sıra əmrləri yayımlanmışdı. Onlardan biri də Kommunal Təsərrüfatı

³⁰ **Tərcüməsi:** Azərbaycan SSR Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyinin fəhlə, mühəndis-texniki işçi və qulluqçularının ümumi yığıncağının 5 fevral 1957-ci il tarixli PROTOKOLU.

İŞTİRAK ETMİŞDİR – 29 nəfər.

DİNLƏNİLDİ – Respublikanın bəzi nazirliklərində “Azərbaycan dilinin tətbiqi haqqında” Azərbaycan SSR Ali Soveti Rəyasət Heyətinin qərarı.

1. Azərbaycan SSR Ali Soveti Rəyasət Heyətinin “Bəzi nazirliklərdə Azərbaycan dilinin tətbiqi haqqında” Fərmanı nəzərə alınsın və həyata keçirilsin.

2. Azərbaycan dilinin öyrənilməsi dərəcəsinə yazılan yoldaşlar onun işində fəal iştirak etməlidirlər.

3. Səlahiyyətli orqanlarla yazışmalar yalnız Azərbaycan dilində aparılmalıdır.

4. Azərbaycan dilini öyrənənlər üçün texniki lüğət almaq məsləhətdir.

Azərbaycan SSR Kommunal Təsərrüfat Nazirliyinin Yerli Komitəsinin sədri

İ. M. Haqverdiyev.

Nazirliyinin tabeliyində olan bütün idarə və müəssisələrində əlifbada edilən dəyişikliklərin sənədləşmədə tətbiq edilməsinə aid idi.

1960-cı ildən başlayaraq isə sənədləşmə, keçmişdə olduğu kimi, yalnız rus dilində aparılmağa başladı və bu qayda gələcək illərdə də davam etdi. Baş verən dönüş Respublikada gedən ümumi vəziyyətlə bağlı idi. İ. Mustafayevin və M. İbrahimovun millətçilikdə ittiham edilərək vəzifələrindən kənarlaşdırılmasından sonra milliləşmə siyasətini yerlərdə yeridənlərə qarşı da təqiblər həyata keçirilmişdi. Azərbaycan dilinin hüquqi statusunun yenidən endirilməsindən sonra Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyində də bütün rəsmiyyət rus dilinə keçirilmişdi. Ancaq arxivlərdə nazirliyə aid 1960–1962-ci illərdə, az da olsa, Azərbaycan dilində sənədlərə rast gəlmək olur və bu da o deməkdir ki nazir A. Abdullayev bu siyasəti çətinliklə olsa da, daha üç ilin ərzində qismən davam etdirə bilmişdi. 1963-cü ildə onun nazir vəzifəsindən uzaqlaşdırılmasının səbəblərindən biri də məhz bu olmuşdu, çünki o zaman keçmiş hakimiyyətin milli siyasətini dəstəkləyən kadrları da müxtəlif səbəblər gətirərək təcridən tutduğu vəzifələrdən azad edirdilər. Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyinə yeni nazir gələndən sonra isə bütün sənədlər yalnız rusca tərtib olunurdu.

Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyində Azərbaycan dilinin tətbiq edilməsi təcrübəsi Respublikanın digər nazirliklərində, idarə və təşkilatlarında bu prosesin necə getməsi baxımından dəyərlidir. Çünki bu barədə qanunun qəbul olunması haqqında tarixi kitablarda çox yazılar gedib, ancaq onun Respublika müəssisələrində və təşkilatlarda tətbiq edilməsi ayrıca tədqiqat mövzudur və bu barədə Nazirliyin arxivlərdə saxlanılan sənədlərindən müəyyən qədər bilgi əldə etmək olur. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, həmin qanunun tətbiq edilməsi böyük çətinliklərlə üzləşib və bir çox hallarda nazirlərin və rəhbər işçilərin şəxsi iradəsi ilə həyata keçirilirdi. Buna yol vermək istəməyən rəhbərlər qanunun icrasını ləngidirdi, ya da mane olurdu. Bir çoxları isə ona qarşı çıxış edərək Moskva hakimiyyətinə şikayət məktubları göndərirdilər. Bu baxımdan Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyində bu işin uğurla aparılması Respublikada Azərbaycan dilinin tətbiq edilməsi sahəsini xeyli genişləndirdi, çünki bu Nazirlik demək olar sosial həyatın bütün sahələrinə nüfuz edirdi. O zaman onun tabeliyində Respublikanın şəhər nəqliyyatı, kommunal idarələr, qaz, su və işıq təchizatı, abadlıq işləri, tikinti sektoru, layihə institutları, texnikumlar və başqa sahələr fəaliyyət göstərirdi. Burada böyük sayda insanlar çalışmış, onların sənədləşmə və məktublaşma işlərinin Azərbaycan dilində aparılması dolayısı ilə gələcəkdə də milli şüurun oyanması prosesində müstəsna rol oynamışdı.

Nəticə

Azərbaycan dilinin dövlət səviyyəsinə yüksəlməsi prosesi Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründən başlamış, Sovet dövrünün ilk illərində davam etdirilmiş, bu barədə 1926-cı ildə qanun qəbul edilmişdir. Eyni zamanda, həmin qanunda Azərbaycan SSR ərazisində başqa dillərin (əsasən rus dilinin) də dövlət müəssisələrində, məhkəmələrdə və sənədləşmədə istifadə edilməsinə imkan verilirdi. Beləliklə, Azərbaycan (o zaman türk) dilinin dövlət idarələrində və məhkəmələrdə işlədilməsinə əngəllər yaradılmış, bu da gələcək illərdə onun tətbiq edilməsini bəzi istisnalarla imkansız etmişdi. Nəticədə, rus dilinin əhatə dairəsi genişləndirilmişdi.

1956-cı ildə SSRİ-də islahatların aparılması imkanından yararlanmış o zamankı Azərbaycan rəhbərliyi həmin sənədin əsasında yeni qanun qəbul etmiş və milli dilin dövlət səviyyəsində işlədilməsi ilə bağlı tədbirlərə başlamışdı. Ancaq bu proses heç də birmənalı getmirdi, yerlərdə buna müqavimət göstərilirdi, SSRİ hakimiyyətinə şikayətlər göndərilirdi.

Buna baxmayaraq bəzi nazirlik və təşkilatların rəhbərləri həmin qanunun müddəalarını onlara tabe olan müəssisələrdə tətbiq edə bilmiş və buna təşəbbüs göstərmişdi. Buna görə o zamankı ümumi mənzərəni təsəvvür etmək üçün hər bir sahə ayrıca araşdırılmalıdır. Belə sahələrdən biri Respublikanın kommunal təsərrüfatı idi. Burada həmin qanun qısa müddət ərzində tam şəkildə tətbiq edilmiş və bir neçə il ərzində bütün sənədləşmə əsasən Azərbaycan dilində aparılmışdı. Kommunal Təsərrüfatı Nazirliyində bu istiqamətdə görülmə işlər, orada Azərbaycan dili

dərnəklərinin fəaliyyət göstərməsi və əlifba islahatından sonra onun sənədləşmədə tətbiq edilməsi bu sahədə görülən işlər haqqında təsəvvür yaradır.

1959-cu ildən sonra SSRİ hakimiyyəti həmin proseslərin qarşısını alıb yenidən rus dilinin istifadə edilməsini təmin etsə də, görülən işlərin nəticəsində Azərbaycan dilinin əhatə dairəsi gələcək illərdə getdikcə genişlənirdi. Bu da milli özünüdərk prosesinin dərinləşməsinə gətirdi, Azərbaycan millətinin formalaşması və dövlətçiliyə keçid prosesinə təsir göstərən başlıca amillərdən oldu.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Alizade A. Azərbaycan'ın bağımsızlığına kavuşması için Gizli Müsavat'ın verdiği mücadele üzerine bir araştırma (1920–1926). İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13(3).
2. Əlizadə A. A. Azərbaycanın qazlaşdırılması və qaz təsərrüfatının istismarı (1955–1970). Tarixi-sosioloji araşdırma. Bakı, 2020.
3. İsaخانлы İ. Fərhad Agazadə və latın əlifbasına keçid. Khazar Journal of Humanities and Social Sciences, 2003.
4. Бакинское коммунальное хозяйство. Баку: Издание Бакинского Совета, 1934.
5. Исмаилов Э. Очерки по истории Азербайджана. М.: Флинта, 2010.

Sənədlər

6. Постановления и декреты АзЦК // ARDA, f. 379, s. 3, № 142.
7. Приказы № 1–203 общего характера Министерства Коммунального Хозяйства (МКХ). Январь–сентябрь 1958 г. // ARDA, f. 244, s. 9, № 34.
8. Приказы № 1–139 общего характера МКХ. Январь–март 1961 г. // ARDA, f. 244, s. 9, № 51.
9. Приказы № 140–262 общего характера МКХ. Апрель–август 1961 г. // ARDA, f. 244, s. 9, № 52.
10. Проект положения о Министерстве Здравоохранения Азербайджанской ССР, 1960-й г. // ARDA, f. 411, s. 8 № 492.
11. Протоколы заседаний Коллегии МКХ. Январь–август 1957 г. // ARDA, f. 244, s. 9, № 30.
12. Протоколы заседаний Коллегии МКХ. Январь–февраль 1961 г. // ARDA, f. 244, s. 9, № 54.
13. Протоколы по проведению нового азербайджанского алфавита // ARDA, f. 379, s. 3, № 61.

ОБЪЯВЛЕНИЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЯЗЫКА ГОСУДАРСТВЕННЫМ ЯЗЫКОМ И ЕГО ВНЕДРЕНИЕ В ХОЗЯЙСТВЕННОЙ СФЕРЕ (1956-1959)

Айдын Ализаде

Резюме. В статье исследованы процессы, связанные с введением национального языка в качестве государственного языка в Азербайджанской ССР в период советской либерализации второй половины 1950-х годов. Приводятся данные по принятию соответствующего законодательства, переводу документации на азербайджанский язык в государственных учреждениях, в частности хозяйственной сфере, а также сопротивлению этому процессу на местах.

Методология: был применен нарративный, аналитический и статистический метод исследования.

Цель: исследование роста национального сознания указанного периода, на примере конкретной экономической сферы.

Научная новизна: заключается в исследовании процесса перехода на национальный язык предприятий хозяйственной сферы республики.

Ключевые слова: азербайджанский язык, реформы в СССР, предприятия Азербайджана, социальная инфраструктура, языковая реформа, языковое законодательство.

ANNOUNCEMENT AZERBAIJANI AS THE STATE LANGUAGE AND ITS IMPLEMENTATION IN THE INFRASTRUCTURAL SPHERE

Aydin Alizade

Abstract. The article studies the processes of introducing the national language as the state language in the Azerbaijan SSR during the period of Soviet liberalization in the second half of the 1950s. This work described the provides data on the adoption of relevant legislation, translation of documentation into Azerbaijani in state institutions, as well as local resistance to this process.

Purpose: Study of the growth of national consciousness of the specified period on the example of a specific economic sphere.

Methodology: Was applied a narrative, analytical and statistical research method.

Scientific novelty: Lies in the description of the process of transition to the national language in the enterprises of the infrastructure sector of the republic.

Keywords: Azerbaijani language, reforms in the USSR, Azerbaijani enterprises, social infrastructure, language reform, language legislation.

Göndərilib: 17.01.2022

Qəbul edilib: 27.02.2022

УДК 101.1

ОБЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ МЕНТАЛИТЕТА ВЕНГЕРСКОГО И ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ОБЫЧАЯХ, ВЕРОВАНИЯХ И НАРОДНЫХ ИЗРЕЧЕНИЯХ

Имре Пачаи

доктор филологических наук, профессор

(Венгрия)

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).46

Резюме. При изучении языков Восточной Евразии обнаружилось параллельные структуры в изученных языках, отражающие общие элементы национального менталитета. Мы нашли сходные народные изречения в венгерском и тюркских языках, свидетельствующие об интенсивных культурных и языковых контактах. Следы этих контактов выявляются в обычаях, верованиях, в этикетных формулах. Сходные метафорические картины параллельных народных изречений доказывают устные языковые связи, так как большинство сходных народных изречений резко отличаются от европейских фразеологических единиц, от библейских и античных культурных традиций.

Ключевые слова: языковые и культурные контакты, народные изречения, библейские и античные фразеологические единицы, национальный менталитет, этикетные формулы, обычаи, верования.

Введение

История венгерского народа с тюркскими народами связана красной нитью. Связь эта началась до завоевания Карпатского бассейна, продолжилась и после захвата родины венгров.

В лексике венгерского языка многие слова: *alma, árpa, balta, bicska, gyöngy, szakáll, tarló* восходят к тюркским языкам и были заимствованы, еще до завоевания Карпатского бассейна в 9-м веке.

Топонимы Венгрии сохранили следы интеграции тюркских языков (о чем говорят следующие топонимы): *Alpár* < АЛПАР 'богатырь'; *Derecske, Dorog, Derna* < DERE долина, ущелье в горах; *Takta* / Такта (равнина между реками Тиса и Шайо) < ТАХТА 'доска'; *Tépe, Tépő* < ТЕРЕ 'холм'; *Tokaj* / Токай < ТОКАЙ (чагатай *toqay*) 'речной лес' отражают специфические характерные черты рельефа. Названия венгерских регионов *Kiskunság* (Малая Кумания), *Nagykunság* (Большая Кумания) говорят о поселении здесь куманов в XIII-м веке (слово KUN это этноним КУМАН в венгерском языке).

Венгерские фамилии тоже сохранили следы тюркских контактов:

Bazsa / Бажа < *бажа* 'свояк'; *Bede* / Бэдэ < *беде* 'клевер, сено'; *Batizi* / Батизи < *батиз* 'запад'; *Béldi* / Бэлди < *белдүү* 'сильный человек'; *Bende* / Бэндэ < *бенде* 'раб (устар.)'; 2) беззащитный'; *Bilek* / Билек < *билек* '1) запястье, рука; 2) часть передней лапы'; *Botka* / Ботка < *ботко* 'каша'; *Bölöni* / Бёлёни < *бөлө* 'двоюродной брат'; *Buka* / Бука < *бука* 'бык-(производитель)'; *Deme* / Дэмэ < *дем* 'храбрость, отвага'; *Ésik, Esik* / Эшик < *эшик* '1) шелковый занавес двери юрты; 2) эшик ага 'чин в среднеазиатских ханствах'; *Gara* / Гара < *гара* 'черный' / *Kara* / Кара < *кара* 'черный'; *Szapáry* / Сапари < *сапар* 'путешествие'; *Tándor* / Тандор < *тандыр* 'глиняная печка'; *Tildi* / Тилди < *тил* 'язык'; *Zsirai* / Жираи < *жыра* '1) промоина, овраг; 2) ущелье.

Общие элементы культурных традиций венгерского и алтайских народов

В данной статье рассматриваются народные изречения, которые отражают влияние обычаев тюркских народов. Стоит подчеркнуть, что в работах, изучающих характерные черты прарелигии венгров, осталось немного информации. Исследователи должны обращаться к фольклору и к этнографии, так как народные изречения служат важными источниками, где сохранились следы древних восточных элементов венгерской народной культуры.

Минорат является важным элементом обычного права в венгерских традициях. В отличие от европейских традиций, преемником отцовского дома у венгров был **младший сын**, имевший право первым выбрать свою долю отцовского наследства. В истории венгров **институт минората** имел большое значение, ведь преемником предводителя венгров, князя Арпада (основателя знаменитой династии Арпадов), стал его младший сын.

Следы древнего обычного права венгров отражаются в первом венгерском юридическом кодексе „*Tripartitum*” (1517), составленном Иштваном Вербеци. В главе „*De divisionibus bonorum paternorum a avitorum, inter fratres fiendis*” (Titulus XL) ‘О распределении отцовского добра между сыновьями’ этой юридической работы, служившей долгое время образцом права, говорится о правах младшего сына – преемника отцовского дома: „*Domus autem paterna filio juniore deputatur ad residendum a habitandum*” (‘Младший сын наследует отцовский дом, который будет его жилищем и очагом’). Знаменитый исследователь традиции обычного права венгров Карой Тагани (1919) также подчеркивает, что младший сын был хранителем семейного очага. Эта традиция отражается и в устоях азербайджанской семьи.

В **бурятских** традициях **минорат** тоже является основным элементом обычного права. Баранникова указывает на то, что **младший сын**, по сравнению со старшими, всегда находился на особом положении – пользовался привилегией. Он был не только обладателем имущественного наследства, родовых традиций, но и преемником родового, семейного очага – **гуламта** (Баранникова, 1978. 9).

Как и в азербайджанской культуре, культ **огня** в бурятской народной стихии занимает центральное место. От огня зависело благополучие рода и семьи, вследствие чего, к хранителю домашнего очага относились с уважением (данный образ был в особом почете и в народных сказках). Баранникова подчеркивает то, что в представлении бурят **гуламта** был важнее всего в жизни. В этнографических работах говорится о сходной традиции, так как домашний очаг являлся символом родовых отношений.

В работе С. А. Каскабасова (1972) рассматриваются вопросы, связанные с традицией минората в казахских родовых обычаях, которые указывают на то, что **институт минората** существовал у казахов еще в 19-м веке (подтверждается историческими документами).

„Младший сын пользовался большими привилегиями в казахском обществе. Он оставался хозяином большого отцовского дома (үлкен шаңырақ). Как преемник большого дома, он обладал привилегией организовывать поминки по покойным предкам, проводить в жизнь их заветы, охранять все традиции рода” (Каскабасов, 134).

О привилегии младшего сына у кочевых народов свидетельствует башкирская поговорка: „*агай оло – мин зур*” (БРС 6) ‘брат **старше**, но я **важнее**’.

Институт минората резко отличается от правосознания европейских народов, которые укоренились в библейских традициях (история плута Якова). О расхождении между европейскими и монгольскими традициями говорится в записках Плано Карпини, который посетил Монголию в 13-м веке.

Образ и победа младшего сына является типичным мотивом венгерской и алтайской волшебной сказки, о чем упоминается в этнографической работе *Magyar néprajz V. Népköltészet* 1988. (Венгерское народное творчество), в работах Е. В. Баранниковой, С. А. Каскабасова и других исследователей.

Генеалогия в сознании венгерских дворян обладала особенной важностью и значимостью. Потомки древних благородных родов гордились своими предками.

Этот элемент стихии наблюдается и у тюркских народов, который отмечается в работе знаменитого венгерского тюрколога Армина Вамбери (1885), изучившего традиции казахского и киргизского народов. О роли **генеалогии** в стихии степных народов говорит выражение *жетти ата* (КиРС 77). Это выражение обозначает «семь прямых предков» (по мужской линии). В старом быту каждый взрослый киргиз должен был знать семь своих предков, если же он их не знал, то его презрительно называли *кул(құл) 'раб'*. Взаимные браки разрешались только за пределами такого родства. Об этом свидетельствует киргизский оборот: *жетти атасын сурап, кыз бермек – ал кезде расим болгон* (КиРС 77) (попроси за семерых отцов и отдай дочку)-в то время это было в обычае выдавать замуж, справившись о семи восходящих поколениях (брачующихся)'. Выражение *жетти атасын билбеген* (КиРС 77) бран. уст. «не помнящий родства - безродный» - тоже отражает значение данного элемента киргизской народной стихии.

А. Вамбери указывает на то, что как у казак-киргизов (казахов), так у восточных родственников этого народа **благородное** происхождение определяло позицию и жизнь индивида в обществе. Член кочевого общества не мог изменить свое положение даже новыми семейными отношениями, это значило, что человек неблагородного происхождения не мог попасть в «аристократическую» семью. Данный строгий элемент обычного права народов Средней Азии явно отражается в оборотах киргизского языка.

Венгерские слова *házas* (БРС 986) 'женатый'; *házasság* (БРС 986) 'брак, супружество; замужество; женитьба'; *házasít* (БРС 986) 'женить', *házasodik* (БРС 986) 'жениться' восходят к слову *ház* (БРС 984). Слова, связанные с семейными отношениями венгерского языка тоже говорят о тюркских контактах, так как в тюркских эквивалентах наблюдаются лексические элементы, которые также образованы от слова «дом, юрта».

При сопоставлении венгерских слов этого семантического поля в тюркских языках обнаружили эквиваленты: **азерб.**: *evlənmək* «жениться» (АРС 143); **татарск.**: *өйлəнгəн* (ТаРС 737) 'женатый, семейный'; *өйлəндерү* (ТаРС 737) 'женить, поженить, женитьба'; *өйлəнешү* (ТаРС 737) 'жениться, пожениться; соединяться браком, женитьба, бракосочетание'; *өйлəнү* (ТаРС 737) 'жениться, пожениться; женитьба, бракосочетание; брачный', которые тоже имеют этимологическую связь со словом *өй* (ТаРС 737) 'дом'; **турецк.**: *ev* (ТуРС 284) 'дом' *evermek* (ТуРС 283) 'женить, выдать замуж, жениться'; *evli* (ТуРС 284) 'женатый, замужняя'; *evlenmek* (ТуРС 284) 'жениться, выйти замуж (ТуРС 284) 'бракосочетание, женитьба'; **киргизск.**: *үйлө* (КиРС 818) 'megházasít', *үйлөн* (КиРС 818) 'жениться', *үйлөнт* (КиРС 818) 'женить, выдать замуж', *үйлөнүү* (КиРС 818) 'жениться', *үйлөнүш* (КиРС 818) 'женитьба', *үйлүү* (КиРС 818) 'женатый' тоже образованы от слова *үй* (КиРС 817) 'дом, юрта'.

В башкирском языке от слова *өй* (БРС 480) 'дом, изба, házi' образованы слова, семантического поля «бракосочетание, женитьба, жениться» *өйлəнеү* (БРС 480) 'жениться, вступить в брак', *өйлəндерү* (БРС 480) 'женить', *өйлəнешеү* (БРС 480) 'вступить в брак, жениться'.

Сходство сопоставленных венгерских и тюркских слов указывает на роль и значение **домашнего очага** в жизни алтайских народов и венгров. Дом или юрта является символом семьи, рода (о чем говорят понятия *гуламта* или '*үлкен шаңырак* 'большой отцовский дом') и главным условием быть хозяином рода, значило быть владельцем дома.

Выражение венгерского языка *házitűznéző* 'знакомство с семьей будущей супруги (букв.: осмотр домашнего очага)' связано с традициями тюркских народов, о чем свидетельствует киргизский оборот *келинді отко киргизүү* (КиРС 582) 'az ifjú asszonyinak családi tűzhelyhez való befogadása'. Следы киргизского ритуала отражаются в венгерском выражении, связанном с важнейшим элементом семейных традиций, домашним **родовым**

очагом. Хранение домашнего очага явилось почетным делом и было поручено младшему сыну. Это непосредственно было связано с *институтом минората*, важнейшего элемента обычного права среднеазиатских тюркских народов.

Венгерские слова *fiúgyermek* 'мальчик' и *leánygyermek* 'девочка' отражают тюркские контакты, так как их структура соответствует тюркским словам: татарск.: *ур бала* (ТаРС 54) 'мальчик'; башкирск.: *ур бала* (БРС 69) 'мальчик'; киргизск.: *уул бала* (КиРС 102) 'мальчик, сын'; татарск.: *кыз бала* (ТаРС 54) 'девочка'; башкирск.: *кыз бала* (БРС 69) 'девочка'; киргизск.: *кыз бала* (КиРС 102) 'девочка, дочь'.

Следует отметить, что в европейских языках не используется сходная структура с компонентом «ребенок, дитя» для названия детей (сын, son, fils; дочь, daughter, fille).

Отношение поколений в семье отражают следующие пословицы:

венг.: *Lányomnak szólok, de menyem is értse* (МЕ 549) 'я говорю дочери, пусть понимает и невестка'; *Lányomat szidom, menyem is értse* (МЕ 549) 'я ругаю дочь, чтобы поняла и невестка' (венг.); азерб.: *"Qızım, sənə deyirəm, qəlinim, sən eşit"* (ADFL); крымско-тат.: *Къызым, санъа айтам, келиним, сен динъле* (АС 104) 'я тебе говорю дочь моя, чтобы ты, невестка, поняла'; узбекс.: *Кизин сенга айтмак, келиним, сен ешит* (УзРС 28) 'я тебе говорю дочь моя, чтобы ты, невестка поняла'. Примечательно, что киргизский вариант интересен тем, что вместо слова *дочь* используется слово *кереге* (КиРС 377) 'деревянная решетка цилиндрической части юрты': *керегем, сана айтам, келиним, сен ук* (КиРС 377) 'тебе, кереге, говорю, а ты, сноха моя, слушай'. Пословицы с юмором отражают менталитет простолюдинов.

Представленные нами общие традиции, отражающиеся в народных изречениях, связаны с проблемой **мультикультурализма**, рассмотренного в книге доцента С. Мир-Багирзаде (2021). Общие элементы стихии и менталитета возникли в результате интенсивных и длительных культурных контактов. Мультикультуралистический и толерантный подход дает возможность заимствованию инородных элементов, иначе культурный «фильтраж» не пропускал бы чужие элементы в основу национального менталитета. Пропускаемая способность культурного «фильтража» связана с общими традициями, сходным образом жизни, общими элементами духовной культуры.

Верования

Верования, связанные с **водой**, отражаются в башкирском обороте *таң һыуы* (БРС 585) утренняя вода (вода, набираемая на рассвете, которой умываются и пьют от сглаза). Башкирское верование известно в венгерских народных традициях. Вера в магическую силу воды, набираемой **на заре**, наблюдается и у венгров. В этнографической работе *Magyar néprajz* (венгерская этнография) представлен термин *aranyos víz* 'золотая вода', набираемая на рассвете нового года, которой умываются девушки. В венгерской знахарской традиции для лечения болезни от сглаза тоже использовалась **наговоренная вода**, приготовленная с помощью «магического жара».

При изучении венгерских и тюркских фразеологических единиц, поговорок и пословиц мы убедились в том, что зооним **«собака»** часто используется в упомянутых народных изречениях. Помимо этого выявились общие специфические признаки изображения собаки в фразеологии. Необходимо сказать, что в венгерском языке собака названа тождественными синонимами **eb** и **kutya** - это наблюдается и в русском языке - **пёс** и **собака**, и в турецком языке **it** 'собака, пес' и **köpek** 'собака, пес', обладая идентичным значением.

При сопоставлении венгерских и тюркских народных изречений наблюдается общий отрицательный характер собаки, который символизирует **отрицательные качества человека** (хотя собака является верным помощником человека). Мы, конечно же, постарались разобраться, что лежит в основе такого противоречия. В итоге, оказалось, что в народных изречениях образ собаки не отражает важные мотивы действительности, а

следовательно, предполагается культурное влияние на фразеологию, в данном случае, общий элемент национальной ментальности, связанный с верованиями.

При изучении лексики тюркских языков наблюдается сходная семантика слова, обозначающего денотат «собака». Заслуживает внимания то, что лексическая единица «собака» обладает и переносным значением: турецк.: *it* (ТурС 482) 1) собака, пес, 2) **негодяй, подлец**; *köpek* (ТурС 566) 1) собака, пес, 2) *бран.* собака **подлец, негодяй**; башкирск.: *эт* (БРС 805) 1) собака, пёс, 2) **злой, скверный, вредный**; чувашск.: слово *йытă* (ЧРС 132) 1) собака, пёс, 2) **подлец**; тат.: *этлек* (ТаРС 686) присущие собаке нравы, **подлость, свинство**; узбекск.: *ит* (УзРС 186) 1) собака, пес, 2) **негодяй, дурной человек**.

Схожие по смыслу пословицы свидетельствуют об общем характере изображения собаки: венг.: *Nem megy ebnek szemébe a füst.* 'мерзавца трудно осрамить, он не стесняется (букв.: **собаке** дым не попадет в глаза)'; тат.: *эт кузе төтен белмес* 'мерзавцы не стесняются, не смущаются (букв.: **собаке**, дым глаза не выест)'; башкирск.: „*эт күзе төтөн белмәс*” 'мерзавец не стесняется (букв.: глазами собаки дым не чуют); туркм.: „*ит гәзи түссе билмез*” (букв.: собачьи глаза дыма не чуют).

Отрицательное изображение собаки в народных изречениях уходит корнями в древние верования, суеверия, по которым собака может видеть **нечистую силу**, незримую для человека. Считалось, что **чёрт** часто принимает вид **черной собаки**, в собаку превращается **колдун** и **ведьма**, а вой собаки предупреждает о смерти хозяина, о пожаре, о войне.

По верованиям собаку нельзя пускать в церковь, нельзя есть пищу, которую она понюхала. В средние века по учениям **церкви** собака считалась нечистым существом, союзником черных сил, а по **демонологии церкви** черная собака является воплощением **черта**.

По **тюркским** традициям «собака» тоже является нечистым животным, которое оскверняет мечеть: „*eceli gelen köpek cami duvarına (alusuna) siyer*” (ТурС. 259) 'собаке, которой суждено околоть, мочится у стены мечети'. Венгерская поговорка „*Ki kutya a templomból!*” (МЕ 483) 'вон, собака из церкви' отражает сходную мысль, которую мы наблюдаем в турецкой пословице.

Русская пословица „*Собаку грешно кликать человеческим именем*” (Даль /II, с. 358) отражает и венгерскую традицию. Традиция, упомянутая В. И. Далем, наблюдается и в Карпатах, так как **коней, коров, волов** допущено кликать человеческим именем, а **собак** нет. Это сходство, по нашему мнению, объясняется только **общим внешним влиянием** с тюркской взаимосвязанностью.

По старым венгерским традициям собак кликали **названиями рек**, что по верованиям это защищало собаку от бешенства. О кличках собак *Tusa, Шайо, Драва* свидетельствуют и венгерские литературные произведения. Пословица *Nemcsak egy kutyát hívnak Sajónak* (МЕ 484) (букв.: **не только** одна собака называлась кличкой **Шайо**) свидетельствует о типичности клички, связанной с водоемом (Шайо – река в северо-восточной части Венгрии). О такой же традиции у башкирского народа сообщил нам башкирский этнограф З. Г. Аминев.

По традициям степных народов и венгров **собачье мясо** не угодно для человеческой пищи. Эта традиция сохранилась до наших дней и имеет место в пословицах.

Венгерским пословицам *Nem lesz kutyából szalonna, még ha megpörkölik is* (МЕ 484) **подлец** не будет честным человеком (букв.: даже и из поджаренной собаки не готовят сало); *Kutyából nem lesz szalonna*” (МЕ 409) плохие нравы трудно изменяются (букв.: из собаки не будет сало /не готовят сало) - соответствует и чувашская пословица *Йыта майтăр та, сĕме юрамась*” (ЧРС, 302) (букв.: пусть **собака** будет жирной, а ее мясо не едят) и персидская пословица „*Sag ke čâq škurme-aš nemi konand*” (ППП 134) (букв.: если собака и станет жирной, **каурму** (жареное мясо) не приготовят из нее).

Общность метафорической картины наблюдается и в следующих фразеологизмах: *Kutya lakodalom* (ME 489) 'сборище (букв.: собачья свадьба)'; *Kutyalagzi* (ME, с. 486) 'сборище (букв.: собачья свадьба)'; тат.: *эм туге* (ТаРС с. 687) 'всякий сброд, сборище (букв.: собачья свадьба)'; *Kutyafajta* (ME, с. 487) 'собачье отродье'; тат.: *эмтән туган / эм токымы* (ТаРС. 687) 'собачье отродье'; *Eb a leleke* (ME 156) 'брань (букв.: у него собачья душа)'; тат.: *эм жан* (ТаРС. 687) 'а) живучий, крепкий б) жестокий, бесчеловечный'; турецкий *it canli* (ТурРС 482) 'жестокий, бесчеловечный'.

Татарский оборот *эм авыз* (ТаРС 686) «клеветник, болтун (букв.: собачья пасть)» - выражает отрицательное поведение клеветника, о котором говорится в венгерских изречениях: *Ebszáj* (ME 138) 'клеветник, болтун (букв.: собачья пасть)'; *Ne higgy az ebszájnaak* 'не верь клеветникам / кляузникам (букв.: не верь собачьей пасти)'.

Подобный совет звучит в параллельных пословицах: *Aki ebbel fekszik, bolhásan kél fel* [22, с. 132] 'кто с собакой ляжет, с блохами встанет'; турецкая *Köpekte yatan pire ile kalkar* (ТурРС 722) 'ночующий рядом с собакой набирает блох'.

Отрицательное изображение собаки в венгерской и тюркской фразеологии, связано с общими культурными традициями. Следующие сходные пословицы говорят о статусе зоонима собаки в народных изречениях и соответствующие венгерские пословицы доказывают данную оценку:

ЕВ 'собака, пес': *Eb a lelke* (ME 156) 'у него собачья душа, злой человек'; *Nincs orcája, mint az ebnek* [23, с. 177] 'у него нет лица, как у собаки, (бесстыжий)'; *Eblábon jár* (ME 138) 'он ходит на собачьих ногах (он хитрый, коварный)'; *Ebszívű / Szívtelen* (ME 138) 'у него собачье сердце (бессердечный, жестокий)'.

Отрицательный характер собаки, которая по **верованиям** степных народов, является живым образом **беса и нечистых сил**, отражается во многих тюркских фразеологических единицах. Этот элемент менталитета наблюдается и в семантике слова, со значением «собака», заслуживая внимания тем, что в венгерском, русском и тюркских языках **ядовитые растения** названы словами «собака, пёс».

Венгерские ботанические названия ядовитых растений с эпитетом «собака, пес»: *ebszóló* (Solanum) 'паслен (букв.: собачий виноград)', *ebkarog* 'собачий укроп', *kutyabenge* (Rhamus) '(собачья) крушина', *kutyatejfü* (Euphorbia) 'молочай (букв.: трава с собачьим молоком)'.

Русские ботанические названия ядовитых растений: **собачья петрушка** (Aethusa cynapium), **собачий корень**.

Тюркские ботанические названия ядовитых растений с эпитетом «собака, пес»

(в азербайджанском языке есть много ботанических названий ядовитых растений с эпитетом «собака» (выражаю благодарность доценту Самире Мир-Багирзаде за присланный ценный материал):

itboğan / итбоган 'безвременник осенний (букв.: удушающий собаку)'; *itguyruğu* / итгуйругу 'Гребенник (букв.: хвост собачий)'; *itüzümü* / итюзюмю 'Дерёза (букв.: собачий виноград)'; *itburnu* / итбурну 'Шиповник (букв.: нос собачий)'; *itcəfərisi* / итчефериси (букв.: собачья петрушка). Заслуживает внимания общее ботаническое название *itüzümü* / итюзюмю 'Дерёза (букв.: собачий виноград)' - на азербайджанском и венгерском языке *ebszóló* (Solanum) 'паслен (букв.: собачий виноград)', выражающее ядовитый характер растения посредством общего эпитета.

В турецком языке ботанические названия ядовитых растений: *köpeküzümü* (Solanum nigrum) (ТурРС 566) 'паслен черный'; *köpek pençesi* (ТурРС 566) (Calystegia sepium)'; *itboğan* (Colchicum) 'безвременник'; татар.: *эм шомырты* (ТаРС 687) 'крушина'; *эм жыләге* (ТаРС 687) 'белладонна, паслен (Solanum); башкир.: *эм бауыры* (БРС 806) 'крушина'.

В финно-угорских языках в регионе Поволжья тоже наблюдается сходный прием для обозначения **ядовитых растений**, что отражает общее тюркское влияние, упомянутое в

работах Н. С. Трубецкого - эрзя-мордовский **кискань умарь** (ЭРС 268) 'собачье яблоко'; **кискань панго** (ЭРС 268) 'собачий гриб'; марийский **пийломбо** (МаРС 289) 'крушина', **пийвöчыж** 'Solanum (букв: собачий виноград)'.
 В венгерской народной речи слово **собака** часто используется в ругательствах, что соответствует семантике упомянутой лексической единицы.

Ebfi, kutyafi (МЕ 138) 'сукин сын', **Ebanya terhe** (МЕ. 138) 'сукин сын (букв.: сукино время)'; **Ebszülte** (МЕ 138) 'сукин сын (букв: сука родила его)'; **Eb az anyja** (МЕ 138) 'сукин сын (букв: его мать была сука)'. В XVI-XVII-ом вв. данные обороты с образом **собаки** считались самой грубой бранью.

В тюркских языках тоже наблюдается сходная функция данного зоонима:

Турецк. ругательства **köpek oğlu** [37, с. 566] 'бран. сукин сын, подлец' < **köpek** 'собака' + **oğlu** 'сын', варианты **köpoğlu; köpoğlu köpek!** 1) 'с-с-сукин сын!'; 2) пройдоха; хитрец; негодяй' - свидетельствуют о тюркском происхождении данного оборота.

Сходные структуры тюркских языков тат.: **эм баласы** [36, с. 687] 'сукин сын'; кирг. **имтин баласы** (КиРС 304) 'сукин сын', в которых используются компоненты **эт / ит** 'собака' и **бала** 'дитя' тоже отражают эту функцию.

Выражения, связанные со здоровьем человека

Этикетная формула венгерской народной речи **Erőt-egészséget!**, используемая мужчинами при прощании со значением «До свидания» и при чоканье во время застолья, отражает восточные традиции среднеазиатских народов. Этот же оборот стал воинским приветствием на венгерском: **Erőt-egészséget, bajtásak!** 'здравствуйте, товарищи! - приветствует командир парада солдат - они в ответ: **Erőt-egészséget, ezredes bajtárs!** 'Здравствуйте, товарищ полковник!'. Оборот „**Erőt-egészséget!**“, состоит из компонентов **erő** 'сила, крепкость' и **egészség** 'здоровье', что отражает менталитет восточных народов, у которых здоровье и благополучие занимает важное место.

Структуры, связанные со здоровьем, благополучием, типичны для тюркских языков, что свидетельствует о стихии среднеазиатских народов. Казахское сложение **аман-есен** (КаРС 33) 'здоровый, благополучный' < **аман** (КаРС 33) «здоровый, благополучный, невредимый», а **есен** (КаРС 125) «благополучный» используется в казахском речевом этикете „**аман-есен бе?** 'Ты здоров? Здравствуй!'. Башкирское **исен-аман** (БРС 221) 'живой-здоровый, жив-здоров' < **исен** (БРС 221) «живой и здоровый, жив и здоров» и **аман** (БРС 32) обладает сходным значением.

Уйгурская структура **аман-есэн** (КАЙ 135) «невредимый, благополучный, здоровый» является эквивалентом казахской и киргизской **аман-эсэн** (КиРС 965), состоящие из тождественных компонентов.

Татарская структура **исен-сау** (ТаРС 178) < **исен** (ТаРС 178) 'здоровый, живой, жив-здоров, целый, невредимый' + **сау** (ТаРС.471) 'здоровый, невредимый, здоровый, здорово' тоже относится к изученному семантическому полю. Слово **сау** используется в формуле татарского речевого этикета: **сау бул!** (ТаРС 471) «Будь здоров!, До свидания!, Прощай!». В сложении **сау-сэламэт** (ТаРС 471) 'жив-здоров, в полном здравии', используется слово **сэламэт** (ТаРС 498) 'здоровый, невредимый', означая те же сходные понятия. В казахском речевом этикете словосочетание **Сау бол!** (КаРС 457) «Будь здоров!», используется как форма прощания, подобно татарскому эквиваленту.

В башкирском обороте **һау булығыз!** (БРС 729) 'Будь(те) здоров(ы)!, До свидания!' обнаруживается слово **һау** '1) здоровый; 2) перен.: целый, невредимый', который является родственным с татарским и казахским **сау**, обладая общим значением. В башкирском речевом этикете используется и форма **исен бул !** (БРС 221) 'Будь здоров! ; До свидания!' с тем же значением.

Башкирское сложение *һау-сәләмәт* (БРС 729) является фонетическим и семантическим эквивалентом татарского сложения *сау-сәләмәт*, состоящего из тех же компонентов в форме со значением «1) жив-здоров; 2) живой-невредимый».

В турецком языке слово *esen* (ТурРС 278) 'здоровый, невредимый', который по своей этимологии родственен с башкирским *уцен*, с уйгурским *есэн* и с киргизским *эсэн*, также используется в роли пожелания при расставании.оборот турецкого речевого этикета „*şen ve esen kalınız!*” (ТурРС 278) 'будьте здоровы и счастливы!' по значению и использованной картине, в основном, соответствует рассмотренным фразеологическим единицам.

Данное сочинительное (семантическое) сложение используется и в киргизском языке в форме *соо-саламат* (КиРС 626) 'жив-здоров'. В следующих тюркских языках обнаруживается также общая этимология компонентов изученных нами парных слов: азерб.: *sağ-salamat*(ARL,296); каз.: *сау-саламет* (КаРС 457); уйг.: *сак-саламат* (КАЙ 152); узбекск.: *соғ-солومات* (КАЙ 152) 'здоровый, невредимый'.

Чувашская структура *сывлах-керлэх* (ЧРС 431), состоящая из компонентов *сывлах* (ЧРС 431) 'жив, живой' и *керлэх* (ЧРС 171) 'здоровый' примыкает к парным словам, выражающим данное важное понятие. Казахское сложение *аман-сау* (КаРС 297) 'здоровый и невредимый' тоже относится к изучаемому нами семантическому полю, состоящему из рассмотренных лексических единиц.

Русские сочинительные сложения *жив-здоров, подобру-поздорову, целый-невредимый*, используемые в русской народной речи свидетельствуют о влиянии тюркского языка. В работе А. Н. Баскакова (1979) указано на то, что возможным источником парных слов в русском языке явились тюркские структуры.

Здесь необходимо сказать о том, что параллельные структуры семантического поля «*здоровье, благополучие*» кроме общих семантических признаков отражают и общие структурные признаки. Элементы семантической цепочки относятся к общему виду словотворчества. Они все являются сочинительными сложениями синонимического вида. Компоненты всех представленных структур являются не просто синонимами, но и в то же время синонимами сложений. Данный вид словотворчества является типичным элементом венгерского языка и языков Евразии (что подтвердилось при нашем компаративном исследовании).

Тюркское влияние наблюдается в русском и в финно-угорских языках, имеющих контакты с тюркскими народами, что подтверждается параллельными сочинительными сложениями. В формуле русской народной речи приветствия *Здорово!*, и *Будь (те) здоров(ы)!*, а также прощание «До свидания!» отражаются контакты с тюркскими народами, о которых говорится в работах Н. С. Трубецкого. Кроме общего характера ментальности здесь мы сталкиваемся с вопросом и ареальной лингвистики.

Использование формулы тюркской модели, соответствует выводам Н. С. Трубецкого, который установил пределы тюркских влияний (в балто-финских языках не используются слова тюркского происхождения).

Этикетная формула мордовского (эрзянского) языка *ульть шумбра* (ЭРС 767) 'будь здоров!' используется как пожелание при прощании. В эрзянском языке слово *шумбра* (ЭРС 767) '1) крепкий, здоровый; 2) сильный, крепкий' образует сочинительное сложение со своим синонимом *таза* (ЭРС 767) 'крепкий'. Сложение *шумбра-таза*, означает «здоровый». О тюркских контактах свидетельствует слово *таза* со значением нового, крепкого, здорового - заимствованное из тюркских языков.

Ареальный характер данной речевой формулы подтверждается и марийскими конструкциями. Формулы речевого этикета марийского языка *эсен улыда!* (МаРС 454) 'здравствуйте!'; *эсен лийза!* (МаРС 454) 'будьте здоровы!' отражают стихию изучаемого ареала используют слово *эсен* (МаРС 454) 'здоровый', заимствованное из тюркских языков.

Использованием лексики *таза* (МаРС 321) 'здоровый', заимствованной также из тюркских языков образуется структура *таза лийза!* (МаРС 321) 'будьте здоровы!'.

Общая метафорическая картина в венгерском *szél érte* 'его разбил паралич' и киргизском *жел тийди* (КиРС 244) 'его разбил паралич' отражает общее изображение тяжелой болезни, которую связали с явлением природы. Параллельные обороты построены из тождественных компонентов: *жел / szél* 'ветер' и *muй / érint* (КиРС 244) 'трогать'. В европейских языках не используется метафорическая картина венгерского и киргизского оборотов: *porázka, mrtvica* 'апоплексия; румын. *apoplexie* 'то же'; польский *udar* 'то же'; русский *паралич*; немецкий *Schlag(anfall)* 'то же'.

Общая метафорическая картина в венгерском *megy a hasa* 'заболел поносом' и татарском *эч куму* 'то же' оборотах свидетельствует о сходном изображении болезни. Они построены из общих компонентов: *эч / has* (ТаРС 262) 'живот' és a *kumu* (ТаРС 262) / *megy* 'уходить'. Данное выражение не используется в европейских языках: английское *diarrhée, diarrhoea*, немецкое *Durchfall*, румынское *dairee*, русское *понос / ropos*, польское *biegunka, rozwolnienie*, хорватское *proliv*, словацкое *hnačka* связаны с другими языковыми элементами.

Венгерское выражение *leesett lábáról* (ME 492) 'заболел, ослабел (букв.: падал с ног)', по метафорической картине, соответствует татарскому обороту *аяктан езу* (ТаРС 49) 'падал с ног', образно изображаемое плохое состояния человека. О поправке, улучшении говорят венгерские обороты *lábra áll* (ONG 417/49) 'а) выздоровел, б) улучшилось материальное положение (букв.: встать на ноги)'; *lábra kap* (ONG 417/49) 'выздоровел, поправился' и татарский ФЕ *аякта басы* (ТаРС 49) 'поправился, выздоровел'. Общим ключевым словом метафорической картины оборотов является *аяк / láb* 'нога'.

Венгерской ФЕ *leütötték a lábáról* (ME 492) 'лишился возможности, сбили с ног' соответствуют татарские обороты *аяктан езу* (ТаРС 49) 'лишился какой-л. возможности (букв.: сбили с ног)', *аяктан яззу* (ТаРС 49) 'сбился с ног', использующие сходную метафорическую картину.

Симптом тяжелой болезни выражается на венгерском *rosseb* 'злокачественная опухоль, язва (букв.: плохая рана)' и на киргизском *жаман жапа* (КиРС 233) 'злокачественная опухоль (букв.: плохая рана)'. Это выражение используется в ругательстве *Egye meg a roseb!* 'черт поberi! (букв.: пусть его съест язва).

Образ коня в народных изречениях

Конь занимает важное место в венгерской стихии. У европейских народов формировался стереотип о венграх: *Венгры – это народ, который не интересуется ничем, кроме коней*. Это объясняется историческими фактами. Вся Европа боялась венгерских всадников во время набегов на западные страны в 9-м веке. Венгерская конница прославилась в боях, когда они боролись и во Франции в 18-м веке, и в Америке в 19-м веке.

Венгерские народные изречения отражают положительное отношение хозяина к любимому животному: *Zab hajtja a lovat, nem ostar* (ONG 731) 'погоняют коня не кнутом, а овсом'; *Ha lovad jóltartod, magadnak használsz* (ONG 442) 'если хорошо кормишь коня, это будет выгодно для тебя'; *Lovat is ad Isten a jobbiknak* (ONG 443) 'Бог доброму человеку и коня дает'; *Holnapra is kell a ló* (ONG 443) «конь нужен и завтра (надо его беречь)».

В стихии алтайских кочевников конь также занимает центральное место, так как образ жизни кочевника требует хорошего коня. Метафора *крыло*, использованное в пословицах тюркских народов, выражает способность доброго коня, уважение и отношение хозяина к своему верному товарищу:

кирг.: „ат – эрдын канаты” (КиргРС) 'конь – крылья молодца'; тат.: „аты барын канаты бар” (ТаРС 57) 'у кого есть лошадь, у того есть крылья'; туркм.: „аты барын ганаты бар” (ТуркмРС 55) 'у кого конь, у того и крылья'; чуваш.: „ар сукаче – ут” (ЧРС

424) 'крылья мужчины –его конь'; узб.: „*аты барын, ганаты бар*” (УзРС 55); 'у кого конь, у того и крылья'.

Поговорки тюркских народов отражают то, что степные народы высоко оценивают и **берегут коней**, заботливо ухаживая за ними:

турецкий: „*atı eşkin, kilici keskin*” (ТурРС 73) 'конь у него быстрый, меч у него острый'; „*at binenin, kiliç kuşananındır*” (ТурРС 73) 'лошадь принадлежит тому, кто на ней сидит, а меч тому, на ком он висит'; „*ata arpa, yiğide pilav*” (ТурРС 73) 'коню ячмень, молодцу – плов'; „*atına bakan ardına bakmaz*” (ТурРС 73) 'тот, кто хорошо ухаживает за своей лошастью, назад не глядит (т.е. погони не боится)';

киргиз: „*аты жоктун буту жок*” (КирРС 77) 'у кого нет коня, у того нет ног'; „*жылкы – берен, жылкыны баккан – эрен*” (КирРС 129) 'кони – (это) опора, молодец (тот), кто их разводит'; *жаным аман турганда атыма камчы салдырбайм*” (КирРС 336) 'пока я жив-здоров, не позволю хлестать своего коня плетью (т. е. не позволю кому-л. распоряжаться моим имуществом и мной)';

башкир: *атлы кеше – батыр, атһыз кеше ятыр*” (БРС 54) 'человек, имеющий лошадь – богатырь, без лошади – ничто'; „*али ананан тыуыр, аргымак бейәнән тыуыр*” (БРС 28) «богатыря родит мать, скакуна – кобылица»;

татар: „*ат менмэнген ат менсэ, чаба-чаба үтерер*” (ТаРС 627) 'тот, кто на коне не ездил, загонит его насмерть'; „*атны чыбыркы бэлэн кума, солы белэн ку*” (ТаРС. 643.) 'погоняют коня не кнутом, а овсом';

чуваш: „*тихана пёчёкле лайгх ситер*” (ЧРС 294) 'не жалей корма жеребенку'; „*сиекен лаша султан юлман, тет*” (ЧРС 414) 'коли хорошо конь поест, то в пути не отстанет'; „*юланпа сұран пёр тан мар*” (ЧРС 426) 'пеший конному не товарищ'; „*сұрен лаша сұл сүти, савнғ аргм чун сүти*” (ЧРС 428) 'рыжий конь – отрада в пути, любимая жена – отрада души'.

Отражение жизненного опыта в обычаях в оборотах

Общие мотивы о представлении мира отражаются в народных изречениях, пословицах венгерского и тюркских народов.

Сходный жизненный опыт венгерского и тюркских народов изображен в параллельных народных изречениях. Эквиваленты венгерской пословице *más kezével csak a tűzet jó kaparni* (ONG 361): татарск.: *кеше кулы белән ут корәү* (ТаРС 594) 'чужими руками жар загребать'; туркмен.: *кесекинин, эли билен от горсамак* (ТуркРС 493) 'то же'; *башиганын, эли билен от горсамак (көсемек)* / (ТуркРС 493) 'то же'.

Параллельные пословицы свидетельствуют об общих элементах накопленного опыта народа венг.: „*Kinek a meleg tej megégette a száját, a tarhót (aludttejet) is fűjja*” (ONG 666) 'кто обжег рот на топленом молоке, будет дуть и на **кислое молоко**'; тат.: *Авызы пешкэн ерен капкан*” (ТаРС 20) 'кто обжег рот, тот берёт что-л., предворительно подув'; туркм.: „*Суйтде агзы бишен сувы уфлен*” (ТуркРС 106) 'обжегшись на молоке будешь дуть и на **воду**'; турец.: *Ağizi yanan ayranı üfler de içer*” (ТурРС 800) 'обжегший рот молоком, ест **простоквашу** подув на него'; „*şorbadan ağzi yanan ayranı üfler (de) içer*” (ТурРС 800) 'обжегшийся на супе дует на айран'; чув.: „*тутине песерсен, тургха версе сынг*” (ЧРС 389) 'обжегший губы и на **простоквашу** дует'; узб.: „*огзи куйган катик, ни пуфлаб ичади*” (УзРС 222); 'кто обжег рот, будет дуть и на **кислое молоко**'.

Символом временной, непостоянной безопасности и благосостояния является «лёд» в сходных народных изречениях. Содержанию венгерских пословиц *Jégre metszett kép nem sokáig ép* (ONG 316/71) «картина, написанная на льду не долго лежит»; *Jégre metszi a képet* (ME 375) 'занимается сомнительным делом (букв.: он пишет картину на льду)', *Jégre írták a kötelezvényt* 'дело сомнительно (букв.: заемное письмо написано на льду)' соответствует содержанию татарской пословицы *Боз өстендә яз утормас* (ТаРС 701) 'написанное на льду не вечное'. «Лёд» является и символом обмана, плутовства: *Jégre csalták; Jégre vitték*

(ME 375) 'подвели, обманули (букв.: его манили /вели/ на лёд)'; татар.: *бозга утыру* (ТаРС 76) 'обманули (заставили сесть на лёд).'

Венгерский оборот *majd ha piros hó esik* «никогда (букв.: когда будет идти красный снег)» шуточно передает понятие «никогда». Эквиваленты оборота татарс. *кызыл кар яугач* (ТаРС 227) 'никогда (букв.: когда будет идти красный снег)'; башкирс. *кызыл кар яугас / kyzyl kar jaugas* (БРС 349) 'то же'.

Параллельные обороты венгерского *Görbe szemmel néz* (ME 282) 'относиться недружелюбно; косо смотреть на кого-то, не одобрять' и башкирского *кырын күз менән карау* (БРС 310) 'относиться недружелюбно, не одобрять' языков, выражают сходное изображение лица злого человека. В параллельных народных изречениях использованы тождественные слова *кырын* (БРСz 398) / *görbe* 'криво, косо', *күз* / *szem* 'глаз', *карау* (Bas 398) / *néz* 'смотреть'.

Важный мотив венгерского народного этикета отражается в пословице „*Magyar ember hallgat, mikor eszik (nép)*” (ONG 459/203) 'венгерский человек не говорит во время еды (нар.)'. Этот обычай строго соблюдали в венгерских семьях.

При изучении обычаев тюркских народов мы узнали сходные традиции у башкирского народа (этнограф З. Г. Аминев говорил нам об идентичной традиции у башкир, детей предупреждали о том, что у говорящего во время еды, супруг(а) будет болтлив(ая). В азербайджанских традициях тоже известен этот обычай, о чем осведомила нас доцент Самира Мир-Багирзаде: во время еды нельзя разговаривать. Азербайджанская пословица ”*Yeyənlər susallar, yeməyənlər danışar*”, - «Кто ест-тот молчит, а кто не ест - тот говорит» выразительно передает эту традицию.

Этот обычай известен у узбекского народа, о чем говорит пословица *аввал гаши, бадъез калош* (УзРС 198) 'сначала ешь, потом говори', отражающая это правило. Турецкая пословица *Evvel -taam, sonra- kelâm* (ТуРС 284) 'сначала ешь, потом говори' тоже отражает обычай тюркских народов. Слова *аввал, evvel* 'сначала' и *бадъез, sonra* 'потом' - подчеркивают порядок действий.

Заключение

Параллельные элементы венгерского и тюркских традиций выявляются в разных областях культуры. Мы обнаружили общие элементы и соприкасающиеся мотивы народных обычаев венгерского и алтайских народов. Мотивы народной стихии наблюдаются в отношении к коню и к собаке. Характер изображения собаки связан с общими венгерскими и тюркскими верованиями, которые наблюдаются в других фразеологических единицах. В народных изречениях отражается сходный опыт венгерского и тюркских народов, который непосредственно связан с общими элементами образа жизни.

Литература

- Баскаков Н. А. 1979. *Русские фамилии тюркского происхождения*. «Наука» Москва
 Воробьев В.В.: 1997. *Лингвокультурология (теория и методы)*. Москва, Издательство Российского университета дружбы народов
 Будагов Р. А. *Сходства и несходства между родственными языками*. Москва, 1985.
Magyar néprajz. Népköltészet «Akadémiai Kiadó» Budapest, 1988. (венгерская этнография, венгерское народное творчество)
 Мир-Багирзаде С. 2021. *Введение в мультикультурализм*. Баку
 Мокиенко В. М. 1999. *В глубь поговорки*. Санкт-Петербург, ИД «МиМ» «Паритет»
 Пермьяков Г. Л.: 2001. *Пословицы и поговорки народов Востока*. Москва
 Телия В. Н 1996. *Русская фразеология*. Москва, Изд. «Языки русской культуры»
 Ткаченко О. Б 1979. *Сопоставительно-историческая фразеология славянских и финно-угорских языков*. Киев, Наукова думка

Токарев С. А. 1957 *Религиозные верования восточнославянских народов XIX начала XX вв.* Академия наук. Москва

Трубецкой Н. С. 1927. Верх и низы русской культуры. *Вестник Московского университета*. Сер. 9, № 1, 87-98. 1991. Москва

Условное сокращение источников

ME = Margalits Ede 1990. *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*. «Akadémiai Kiadó» Budapest (венгерские пословицы и поговорки) ONG = O. Nagy Gábor 1985. *Magyar közmondások és szólások*. Budapest, «Gondolat – Talantum»

APC = Азербайджанско-русский словарь-изд-во АГИ, -Баку, 1965.

ADFL *Azərbaycan dilinin frazeologiya lüğəti* - <https://www.azleks.az/az/online-dictionary/q%C4%B1z%C4%B1m%2C+s%C9%99n%C9%99+deyir%C9%99m%2C+g%C9%99linim%2C+s%C9%99n+e%C5%9Fit>

АС = *Аслар сөзлери ве айтымлар*. Симферополь

БРС = *Башикирско-русский словарь*, Москва, 1996. «Русский язык»

КиРС = *Киргизско-русский словарь*, Москва, 1965. «Русский язык»

МаРС = *Марийско-русский словарь*, Йошкар-Ола, 1991.

ППП = *Персидские пословицы и поговорки* «Издательство восточной литературы». Москва, 1961.

ТаРС = *Татарско-русский словарь*. Москва, 1966. «Русский язык»

ТуРС = *Турецко-русский словарь*. Москва, 1977. «Русский язык»

ТуркРС = *Туркменско-русский словарь*. 1968. Москва, «Сов. энциклопедия».

УзРС = *Узбекско-русский словарь*. Москва, 1959. «Советская энциклопедия»

ЧРС = *Чувашико-русский словарь* Москва, 1977. «Русский язык»

ЭРС = *Эрзянско-русский словарь*. Москва, 1977. «Русский язык. Дигора»

MACAR VƏ TÜRK XALQLARININ ADƏT – ƏNƏNƏLƏRİNDƏ, İNANCLARINDA, XALQ DEYİMLƏRİNDƏ OLAN ÜMUMİ ELEMENTLƏR

İmre Paçai

Xülasə. Şərqi Avropa dillərinin öyrənilməsi prosesində milli mentalitetin elementlərini özündə əks etdirən paralel strukturlar müəyyən edilmişdir.

Tədqiq olunan bu dillərdə, daha doğrusu, macar və türk dillərində oxşar xalq deyimləri aşkar edilmişdir ki, bu da həmin dillərdə intensiv mədəniyyət və dil əlaqələrinin olduğuna dəlalət edir.

Bu əlaqələrin izləri adət - ənənələrdə, inanclarda, etiket qaydalarında özünü büruzə verir. Paralel xalq deyimlərinin oxşar metoforik təsviri bu xalqlar arasında şifahi dil əlaqələrinin olduğunu təsdiq edir. Çünki bu oxşar xalq deyimlərinin əksəriyyəti Avropa frazeoloji vahidlərindən – İncil və antik mədəniyyət ənənələrindən kəskin surətdə fərqlənir.

Açar sözlər: dil və mədəni əlaqələr, xalq deyimləri, İncil və antik frazeoloji vahidlər, milli mentalitet, etiket formulları, adətlər, inanclar.

COMMON ELEMENTS OF THE MENTALITY OF THE HUNGARIAN AND TURKIC PEOPLES IN CUSTOMS, BELIEFS, FOLK SAYINGS

Imre Pachai

Abstract. When studying the languages of Eastern Eurasia, parallel structures were found in the studied languages, reflecting common elements of the national mentality. We found similar folk sayings in the Hungarian and Turkic languages, testifying to intensive cultural and linguistic

contacts. Traces of these contacts are revealed in customs, beliefs, in etiquette formulas. Similar metaphorical pictures of parallel folk sayings prove oral language contacts, since most of the similar folk sayings differ sharply from European phraseological units, from biblical and ancient cultural traditions.

Keywords: Language and cultural contacts, folk sayings, biblical and ancient phraseological units, national mentality, etiquette formulas, customs, beliefs.

Göndərilib: 11.01.2022

Qəbul edilib: 10.03.22

UOT 17:001.12

İMMANUİL KANT ETİKASININ FORMAL XARAKTERİ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR

Dilarə Müslümzadə

fəlsəfə elmləri doktoru, dosent

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

dilaremuslimzade@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).59

Xülasə. Məqalə Qərb mədəniyyətinin formalaşmasına və etikanın inkişafına mühüm təsir göstərmiş Kant etikasının formal xarakterinin öyrənilməsinə həsr edilmişdir. Məqələdə Kantın etikada müəyyənlik və ya dəqiqlik anlayışı ətraflı təhlil edilir və onun xoşbəxtlik ideyası araşdırılır. Müəllif Kant etikasının əsas xüsusiyyətlərini vurğulayır: etikanın son dərəcə formal xarakteri; etikanın insanı xoşbəxtliyə aparan şərait və vasitələrin doktrinası kimi qurulmasından imtina; əxlaqi borcun cazibəyə, ilk növbədə həssas meylə qarşı çıxması.

Açar sözlər: etika, məntiq, fəlsəfə, etikanın formal xarakteri, məntiq və etika problemi, Kant etikası.

Son illər Azərbaycan fəlsəfəsində süni intellekt, məntiq və etika probleminə dair məsələlərə davamlı maraq formalaşmışdır. Belə ki, bu məsələlərin əks olunduğu kollektiv monoqrafiyada, müqəddimənin müəllifi olan professor İ.Məmmədzadə həmin problemlərin əhəmiyyətini, dil və məntiqin etika ilə əlaqəsinin etikanın metafizik aspektlərinə, eləcə də Husserl və xüsusilə Kant kimi filosoflara yeni maraqları aktuallaşdıran səbəbləri vurğulamışdır. [1, 41-42]

Etikanın diapazonu üç istiqamətdən ibarətdir: dini hökmlərin statusu ilə müqayisə oluna bilən, dəyişməz nizama əsaslanan dinlərin etikası; insan ləyaqətinin toxunulmazlığı, azadlıq və ədalət kimi əsas insani dəyərlər və fəzilətlərin etikası, habelə insanlar üçün mümkün olan ən böyük xoşbəxtliyi təmin etməyə yönəlmiş ictimai qanunların, konstitusiyaların və prosedurların etikası. [8, 54]

Kant etikasının formal xarakteri Qərb mədəniyyətinin formalaşmasına və etika elminin inkişafına ciddi təsir göstərmişdir. Lakin məntiq, dil və əxlaq probleminin aktuallaşması kontekstində onun etika və məntiqi təkcə Qərb fəlsəfəsi üçün maraqlı deyil, çünki hər hansı bir cəmiyyətin fərdi şüuru ilə öz şüuru arasında ziddiyyətlə qarşılaşır. Prinsip etibarilə, belə olan halda söhbət mentalitetlə deyil, müxtəlif mədəniyyətlərin insanların reaksiyasını və fərdin əxlaqı ilə ictimai əxlaq arasındakı ziddiyyəti dərk etmək zərurəti ilə bağlı olan problemi həll etməkdən gedir. Bu barədə İ.Məmmədzadə özünün “Müasirlik, tarix və mədəniyyət haqqında fəlsəfə (tarixi-mədəni epistemologiyanın konturları haqqında)” monoqrafiyasında da qeyd etmişdir. [6] Müasir fəlsəfədə alman filosoflarının yeri böyükdür. Məsələn, Habermas hesab edir ki, müasir fəlsəfədə Kantın fəlsəfəsindən daha çox Nitşenin fəlsəfəsi həm müasirdir, həm lazımlıdır. Lakin biz hesab edirik ki, Kantın fəlsəfi dili və məntiqi hələ də dünya filosoflarına müsbət təsir edir. Söhbət Kantın etikası ilə də bağlıdır. Fikrimcə, onun etikası və məntiqi yalnız formal deyil, qeyri-formal da suallara yanaşma təqdim edir. Dilin etik problemləri ilə məşğul olan filosof mütləq məntiqi suallara cavab axtarmalıdır. Bu da Kantın fəlsəfəsi və etikanın töhfəsidir.

Birincisi, bir insan hərəkət edərkən, hər hansı bir vəziyyətdə əmin ola bilər ki, onun hərəkətlərinin mənəvi düzgünlüyü digər insanların hərəkətindəki davranışdan asılı deyil. Çünki, söhbət faktiki optimal nəticə əldə etməkdən deyil, hərəkətin universal qaydalara uyğunluğundan gedir. Bu qaydalara uyğun olmayan digər insanların hərəkətləri və ya səhv qəbul edilmiş davranış strategiyası nə fəaliyyət prinsiplərinin seçimində, nə də onun qiymətləndirilməsində heç nəyi dəyişmir. Kənar şərtlər, öz növbəsində fəaliyyət göstərən fərd üçün onun fəaliyyət qaydalarının

kateqorik imperativə uyğun olduğu dərəcədə əhəmiyyət kəsb edir. İnsanın hərəkətlərinin onun və ya bəşəriyyətin maddi sərvətinin artmasına xidmət etməsinin isə heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Lakin, yuxarıdakı xoşbəxtlik ideyası mənəvi meyar kimi çıxış edərsə, insan heç vaxt doğru şeyi edib-etmədiyinə əmin ola bilməz. O, ancaq xeyir və xoşbəxtlik haqqında təsəvvürləri baxımından əməllərinin təsirli olduğuna əmin ola bilər. Belə bir halda etikaya qətiyyət ehtiyac yoxdur və etika hərəkətlərin və davranışların düzgünlüyünü mühakimə edə bilməz. Ən yaxşı halda, etika yalnız az və ya çox faydalı olan hərəkətlərin olduğunu iddia edə və mətndə düz məntiqli və ya qeyri-düz ifadə oluuna bilər.

İkincisi, etik nəzəriyyənin formal xarakteri əxlaqi qaydaların inkişafı üçün dəqiq meyarlar qoymağa imkan verir: hərəkətlərin gələcək nəticələrinin optimal nəticəsini axtarmağa çalışmaq lazım deyil. Ümumi görünə bilən nəticələri onların birgə, yan-yana olması faktına əsaslanaraq təhlil etmək lazımdır. Müəyyən mənada Kantın niyyəti həm hər şeyi əhatə edir, həm də bir tərəfdən dardır. O, real optimumu praktikada həyata keçirmək iddiasında deyil, sadəcə olaraq fəaliyyətə universal tələblərin tətbiqinin mümkünlüyünü əsaslandırmaq istəyir. Kantın etik-məntiqi ideyaları dar Qərb fəlsəfəsi çərçivəsindən çıxır, halbuki, aydındır ki, o böyük Qərb filosofudur, ənənəvi alman fəlsəfəsinin ulduzudur. Etik-məntiqi baxışları universaldır. Başqa məsələ isə bu problemlərin dərk edilməsi ilə bağlıdır. Bu konteksti dərk etmək üçün tarixi-mədəni epistemoloji baxış tələb olunur. Bu haqda İ. Məmmədzaadə özünün “Mədəni-tarixi epistemologiya məsələsinə dair” məqaləsində qeyd edir. [2, 366]

Amma eyni zamanda Kant əmindir ki, onun normativ sistemi istənilən vəziyyətə və istənilən hərəkətə uyğundur. Belə bir əminlik o halda mümkündür ki, empirik risk şərtləri istisna olmaqla qaydalar rəsmiləşsin və universallaşdırılsın. Bu yolla əldə edilən formal və ümumi qaydalar konkretliyə, situasiya işlənməsinə görə fərqlənir. Ancaq dəqiqdirlər, çünki vəziyyətdən asılı deyillər. Maksimum fayda aldığını iddia edən utilitar normalar spesifikdir, lakin çox xüsusiyyətlidir. Lakin, onları müəyyən bir vəziyyətdə tətbiq etmək asan olduğu qədər, rədd etmək də asandır. Məsələn, istənilən burjua utilitarizmin məksimlərini asanlıqla qəbul edə, lakin icmalı kəndli və ya zadəgan üçün utilitarizmin məksimlərinin qəbul edilməsi əxlaqi prinsiplərin rədd edilməsi deməkdir. Sovet əxlaqının utilitarizmi bəyan edilmiş məqsədlərə tabe olmaqla, ümumiyyətlə, tam əxlaqsızlığa və nizamsızlığa gətirib çıxarırdı və onunla yaşayanlardan başqa heç kim tərəfindən başa düşülə bilməz. Təsədüfi deyil ki, bəzən “sovetlik” mənəviyyətinin konkret şüurundan danışılır. Bu şüur “layiqli” məqsədlərə çatmaq üçün hər hansı bir vasitədən istifadənin əsaslandırılması ilə əlaqələndirilir.

XVII-XVIII əsrlərin fəlsəfəsi mahiyyətə məntiqin unikalılığı və universallığı müddəasından çıxış edirdi. Kant üçün məntiqi qanunların statusu və ya müəyyən mülahizə üsullarının legitimliyi haqqında heç bir sual yox idi, o, verilmiş məntiqdən çıxış edirdi; formal məntiq sistemi onun üçün qapalı və universal idi. [7, 268]

Qeyri-bərabər dəqiqlik dərəcəsi utilitar əxlaqi doktrina və Kant deontoloji etikasına üçün öhdəliklərin dərk edilməsində fərqləri əvvəlcədən müəyyən edir. Hüquq normaları məhz onlara qoyulan vəzifələrin universallığına və ciddiliyinə görə məcburedici xarakter daşıyır. Əxlaq normaları məcburidir, lakin onların həyata keçirilməsi məcburiyyət demək deyil, çünki onlar fərdin özünün seçimi ilə əlaqələndirilir, sərt deyillər. Əslində, Kant etik normaları özünə münasibətdə mükəmməl və qeyri-kamil öhdəliklərə və bütün başqalarına münasibətdə öhdəliklərə bölür. İnsanın özünə qarşı edə biləcəyi mükəmməl vəzifələr - intihara qadağalar, şəhəvlə özünü ləkələmə, yalan, xəsislik, alçalma - hər bir vəziyyətdə hər kəsin riayət etməli olduğu mövcud normalardır. [4, 366] Onların həyata keçirilməsi imkanları aydındır; yalnız onların həyata keçirilməsinin həcmi, tədbirləri və sərhədləri müəyyən edilə bilər. Bu tələblərin həyata keçirilməsi hər bir şəxsin öz səlahiyyətindədir və onu istənilən vaxt edə bilər. Əgər söhbət qeyri-kamil vəzifələrdən gedirsə, onlar daha az dəqiqdir. Odur ki, bu əxlaq normalarının məcburilik dərəcəsi daha da aşağıdır, onların fərd tərəfindən qəbul edilib-edilməməsi onun “ağıllı mülahizəsindən” asılıdır. [4, 385] Başqalarına münasibətdə mənəvi öhdəliklərə riayət etmək üçün onların zəruriliyi və universallıq dərəcəsinin

çox şərti olduğunu başa düşmək lazımdır. Buna misal olaraq xeyriyyəçilik vəzifəsini göstərmək olar.

Kantın etikasında dəqiqliklə öhdəlik arasında əlaqə şübhəsizdir. Vəzifə kimi qəbul edilməyən ciddi məcburi norma ola bilməz; yerinə yetirilməsi vəzifənin özünün yerinə yetirilməsi kimi qəbul olmayan ciddi məcburi norma ola bilməz. Məcburi normanın dərəcəsi onun düzgünlüyünün dərəcəsindən asılıdır. Bu səbəbdən, Kantın nöqteyi-nəzərindən vəzifə kimi müəyyən etdiyimiz minimum hüquqi və əxlaqi normalar mövcuddur. Əslində fərddən bir çox özəl və qeyri-müəyyən qaydalara riayət etmək tələb olunmur; o, ümumbəşəri, dəqiq təsvir edilmiş, formalaşdırılmış normalara riayət etməyə borcludur. “Hərəkətinizlə mümkün qədər çox fayda gətirmək lazımdır” utilitar münasibət heç vaxt qeyri-müəyyənliyi və qeyri-səlisliyi ilə bir şəxs üçün borc kimi qəbul edilə bilməz. Lakin, bu normanın hansı konkret tələblərdə təcəssüm etdirdiyi qeyri-müəyyən olaraq qalır. Əgər biz “mümkün qədər çox fayda, mümkün qədər çox səmərə” iddiasını irəli sürsək, bu da faydanın daha çox hansı istiqamətdə olması ilə bağlı qeyri-müəyyənliyinə görə vəzifə hesab edilə bilməz. Beləliklə, utilitar münasibət vəzifə anlayışından tamamilə ayrılır və etik münasibət ola bilməz. Tənzimləyici utilitarizm isə müəyyən qaydaları normallaşdırır, onları məcburi və universal hesab edir. Onların vacibliyi fayda ilə deyil, qaydalara əməl etmək zərurəti ilə bağlıdır. Onlar məcburidir, çünki bu qaydalara riayət etmək fayda gətirir, lakin bu, fərdi hərəkətlərin nəticəsi deyil, qaydaların həyata keçirilməsində öz əksini tapır. Tənzimləyici utilitarizmin vəzifəsi qaydalara riayət etməkdir və bu, onu Kant etikasına yaxınlaşdırır.

Kantın etikasında müəyyənlik və ya dəqiqlik anlayışı mühüm yer tutur. Onun üçün bu anlayış qayda və normaların tətbiqi ilə bağlıdır, lakin fərdin hərəkətinin nəticəsi deyil. Normaya əməl etməyin fayda və ya fərdi xoşbəxtlik gətirəcəyinə zəmanət yoxdur. Xoşbəxtlik ideyası nöqteyi-nəzərindən əxlaqlı insan həmişə müəyyənlik şəraitində deyil, qeyri-müəyyənlik şəraitində hərəkət edir.

İnsanın xoşbəxtliyi haqqında xüsusi konsepsiya yaradan Demokrit əmin idi ki, “ədalətli və qanuni işlərə cəhd edən insan yuxuda və reallıqda sevinir, sağlam və qayğısızdır; ədalətli olmayan və gərəkeni etməyən isə çətinliklərlə üzləşir, qorxu hiss edir, özünü danlayır. [3, 105]

Şəxsi xoşbəxtliyə gəldikdə isə, burada fərdin vəziyyətini “müttəhimin dilemması” və ya “biletətsiz sərnəşin” dilemması kimi təsvir etmək olar. Əgər hər kəs əxlaq qanunlarına əməl edərsə, o zaman hamı üçün məqbul olan müəyyən bir vəziyyət əldə edilir. Beləliklə, hər insan özünə belə bir sual verir: məgər o, bu əxlaq qanunlarına hər kəsin əməl etdiyi hallarda əməl etməsəydi, bundan daha xoşbəxt ola bilməzdi. Heç kim özünün pis hərəkətlərinə qarşı başqalarının reaksiya verməyəcəyinə və bunun nəticəsində hər kəs üçün daha pis vəziyyətin ortaya çıxmayacağına əmin ola bilməz. Kiçik qruplarda hamı bir-birini müşahidə edir, kortəbii olaraq bir-birinə nəzarət edir və buna görə də normalara riayət etmək problem yaratmır. Böyük qruplarda ümumbəşəri qaydalara və normalara riayət etmək daha çətinidir, hətta qeyri-mümkündür. Qrupun hər bir fərdi üzvü bütün digərlərinin davranışına nəzarət edə bilmir və qorxur ki, o, müəyyən edilmiş qaydalara yalnız əməl edir, digərləri isə “onun hesabına” onları pozur. Deyək ki, postsovet məkanı, bu məkanda fəaliyyət göstərən etika bu problemi həll edə bilmədi.

Bu fakt bir çoxları tərəfindən qeyd olunur ki, bütün fərdlər cəmiyyətin mənəvi durumundan istifadə etməyə çalışırlar. Cəmiyyətdə inkişaf edərək yayılmağa başlayan xaos və əxlaqsızlıq, sanki, öz mənəviyyətsizliyinə, əxlaqsız impuls və istəklərinə haqq qazandırır. Güman etmək olar ki, normal cəmiyyətdə fərdlər həmçinin mənəvi mühitin yaradılmasında iştirak etmədən, özlərinə qəsd etmək istəməyərək, mənəvi vəziyyətdən istifadə etməyə çalışırlar. Beləliklə, hər bir cəmiyyət bu və ya digər formada səsləndirilən problemlə üzləşir. Bununla yanaşı, həmin problem urbanizasiya, əhali qruplarının artması, bir-biri üzərində qarşılıqlı nəzarətin mürəkkəbləşməsi ilə daha da kəskinləşir. C. Byukenen yazır ki, qrup nə qədər böyükdürsə, onun bir ayrı-ayrılıqda üzvünün müəyyən edilmiş qaydaları anonim şəkildə və başqalarının hesabına pozmaq istəyi bir o qədər güclü olur.

Demək olar ki, kateqorik imperativi öz əməlinin motivini deyil, yalnız bir qaydaya çevirmiş, davranış və hərəkətlərinin əxlaqını yoxlamaq çətinliyindən öz xeyrinə istifadə edən bir insan, əxlaqlı fərd kimi deyil, əxlaqın əhəmiyyətini, onun universallığını dərk etməmiş “iqtisadi fərd” kimi çıxış edir. “Təqsirləndirilənin dilemması” məntiqindən çıxış edərək güman edə bilərik ki, hamı qaydalara əməl etsə, hər şey daha yaxşı olar, lakin kimsə həmişə bu qaydaları poza bilən biri olmaqda maraqlıdır. Mənəviyyətə həmçinin “dilemma” vəziyyətini “ortaqlıq oyunu” vəziyyətinə, qarşılıqlı dəstək vəziyyətinə çevirmək vasitəsi kimi baxmaq olar. Mənfəət (iqtisadiyyat) nöqtəyindən hər bir fərd özündən başqa hər kəsin mövcud olan qaydalara uyğun hərəkət etdiyi bir vəziyyətə üstünlük verir. Mənəvi baxımdan isə bu problem tamamilə başqa forma alır. Əgər fərd öz niyyətində və hərəkətində kateqorik imperativə əməl edirsə, o zaman digər şəxslərin hərəkət və niyyətlərindən asılı olmayaraq qaydalara uyğun hərəkət edir. Əgər mənəvi motivasiya ümumbəşəri xarakter alırsa, o zaman “dilemma” aradan qalxır, yəni hər bir halda fərdin özü üçün yox olur. Prinsip etibarilə, insan qaydaları tək-tək pozmaqda olsa, onlara həmişə birlikdə riayət etməyə üstünlük verəcəkdir. Normaların pozulmasını hamı mütləq həddə çatdıranda problem daha da mürəkkəbləşir, amma ondan əvvəl etika və əxlaq aradan qalxır. Onların bərpası mənəvi degradasiyanın səbəblərini ciddi şəkildə başa düşməyi tələb edən uzun prosesdir.

Kant etikasının formalizmi onun idealist mahiyyətinin pərdəsidir, eyni zamanda əxlaq empirik əsaslandırmaq cəhdinə qarşı yönəlmişdir. Kanta görə, empirik hər şey nəinki formal əxlaq prinsipinə nəyisə əlavə etmək üçün tamamilə yarırsızdır, həm də “əxlaqın saflığına ən yüksək dərəcədə zərərli”dir.[5, 5]

Beləliklə, əxlaqi iradə qanunu bu iradəni empirik səhədən tamamilə fərqli bir sferaya çevirir. Bütün əxlaqi qanunların və onlara uyğun vəzifələrin yeganə prinsipi qanunun hər hansı “məsələsindən”, yəni arzu olunan obyektədən asılı olmayaraq, eyni zamanda, azad seçimin müəyyən edilməsində “iradənin muxtariyyəti”dir.

Kant ruhunda olan etika, niyyət və motivlərə diqqət yetirməklə, böyük qrupların, kollektivlərin problemlərinin həlli üçün əsas ola bilər. Əgər birbaşa nəzarət mümkün deyilsə və tənzimləyici təlimatlara riayət etmək həmişə fərdi istəklərə uyğun gəlmirsə, onda bu münasibətlər fərd tərəfindən elə bir şəkildə yenidən nəzərdən keçirilməlidir ki, prinsipin universallığı onun üçün qaydalardan istisna olmaqla daha üstün olsun. Fərd özünün də daxil olduğu heç kimin yalan danışmadığı bir dünyanı, özündən başqa hamının həqiqəti dediyivə ya hamının yalan danışdığı dünyadan üstün hesab edir.

Lakin fərd heç vaxtqəti imperativ üçün bu əxlaqi üstünlüyün hamı tərəfindən paylaşılıb-paylaşmadığına əmin deyil. Əgər əxlaqi seçim universaldırsa, yəni hamı və ya çoxu öz niyyətlərində kateqorik imperativə əməl etməyi seçirsə, onda fərd öz hərəkətlərində bütün digərlərinin hərəkətlərinin strategiyasına əmin olaraq çıxış edə bilər. Əgər əxlaqi seçim universal deyilsə, o zaman fərd özünü hamı üçün “yad” vəziyyətində tapa bilər (“ağ qarğa”). Onun motivləri və hərəkətləri başqaları üçün arzuolunmazdır.

Başqalarının əxlaqi maksimum seçiminə olan münasibəti Kant üçün tam əhəmiyyətsizdir. Əxlaqi subyekt kateqoriyalı imperativin qaydalarına uyğun hərəkət edir, hətta hər kəs öz şəxsi maraqlarını rəhbər tutaraq onları pozduqda belə. Başqaları onun əxlaqından şəxsi, egoist məqsədlər üçün istifadə edərsə, onun şüuruna xas olan əxlaq və xoşbəxtliyin vəhdəti ideyası pozulur. Bu problemi, çətinliyi Kant transsendental ağıla inamının, əxlaqla harmoniya iradəsinin köməyi ilə aradan qaldırır. O, həm də dini inanca, dinin maksimuma ümid edir ki, bu da əsas mahiyyəti etibarilə yalnız əməllərdən əziyyət çəkib özünə zülm etməkdən daha yaxşıdır.

Kanta görə praktiki ağıl və din sanki subyektə nəticə etibarilə əxlaq və xoşbəxtliyin birləşməsinə zəmanət verir. Bununla da hətta başqalarının davranışı nəzarətdən çıxdıqda belə, mənəvi cəhətdən edilən hərəkətin həyata keçirilməsinin düzgünlüyünə inam yaranır. Kant əmindir ki, böyük cəmiyyətlərdə fərdi maraq və əxlaq ziddiyyətləri ağıl və dinin köməyi ilə aradan qaldırıla bilər.

Kantın etikas, şübhəsiz ki, əvvəlki Avropa fəlsəfəsi və etikas, xristian mədəniyyəti ilə əlaqələrlə bağlıdır, lakin bununla belə, burada həqiqi universallıq məqamları var. Onlar əxlaq vürğularının fərdin motiv və niyyətinə, məqsədlərə çatmaq üçün vasitələrə keçməindən ibarətdir. Əminliklə qeyd etmək olar ki, Kant burjua cəmiyyətinin güman edilən açıqlığını qabaqcadan hiss edərək, ilk dəfə azad razılıq və ümumbəşəri etibarlılıq ideyasına əsaslanan əxlaqı əsaslandırmışdı. Bazarın mücərrəd qaydaları ilə Kantın formal etikasının qarşı-qarşıya qoyulması konseptual olaraq burjua, əslində azadlıq və mübadilə üzərində qurulmuş ictimai sistemin postulatlarından irəli gəlir. Onun etikasının bazarla əlaqəsi 20-ci əsrin bir çox liberalları, o cümlədən Hayek və Byukenen tərəfindən sitat gətirilənlər tərəfindən xüsusi qeyd edilmişdir.

Bu gün dünya həqiqətən də çoxkomponentli bir cəmiyyətə, bazar və bünövrəsi Kant tərəfindən qoyulmuş formal-ümumbəşəri etikanın məhz arzu olunan qarşılıqlı əlaqənin əsas vasitəsi olmuş müxtəlif mədəniyyətlərin fərdlərinin qarşılıqlı əlaqəsinə çevrilmişdir. Maraqlıdır ki, formal etika fərdlərin özlərinin, bu kimliyin seçimi olmadan milli kimliyin pozulmasına yol vermir. Bu məqam müasir Azərbaycan üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Çoxları bazara doğru hərəkət etməyin təhlükəsi barədə mübahisə edir və bu hərəkətin Azərbaycanın milli kimliyinə zərər yetirə biləcəyi fikrini irəli sürür. Bu təhlükə müşahidə olunur və onunla bağlıdır ki, bazara doğru hərəkət formal etika, ümumbəşəri mənəviyyət olmadan başlanıb.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / Reference

1. Məmmədzaadə İ. "Elm fəlsəfəsi və süni intellektin bəzi problemləri haqqında" // Pandemiya dövründə fəlsəfə və Lütifadənin qeyri-səlis məntiqi. Bakı – 2021, s.41-42.
2. Məmmədzaadə İ. "Mədəni-tarixi epistemologiya məsələsinə dair". / "Elmi əsərlər" Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, Bakı – 2021, № 2 (37).
3. Nağıyev O. Qədim yunan fəlsəfəsində siyasi əxlaq məsələlərinin qoyuluşu. / "Elmi əsərlər" Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, Bakı – 2020, № 2 (35), 102-109.
4. Иммануил Кант. "Метафизика нравов", Издательство Литература, Мир книги, М: 2007, с.400
5. Иммануил Кант. Сочинения в шести томах. М., "Мысль", 1965. (Философ. наследие)- Т. 4. Ч. I.- 544 с.
6. Мамедзаде И. Философия о современности, истории и культуре (о контурах историко-культурной эпистемологии). Баку, 2020.
7. Смирнова Е.Д. Логика и философия. М., "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 1996. - 304 с.
8. Biehl B. The ethics of the use of the new technology. / "Elmi əsərlər" Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, Bakı – 2020, № 2 (35), 50-55.

К ВОПРОСУ О ФОРМАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ ЭТИКИ ИММАНУИЛА КАНТА

Диляра Муслюмзаде

Резюме. Статья посвящена изучению формального характера этики Канта, оказавшего значительное влияние на формирование западной культуры и развитие этики. В статье подробно анализируется кантовская концепция определенности или точности в этике, исследуется его представление о счастье. Автором выделяются основные особенности этики Канта: крайне формальный характер этики; отказ от построения этики как учения об условиях и средствах, ведущих человека к счастью; противопоставление нравственного долга влечению, прежде всего чувственной склонности.

Ключевые слова: этика, логика, философия, формальный характер этики, проблема логики и этики, этика Канта.

ON THE QUESTION OF THE FORMAL CHARACTER OF I. KANT'S ETHICS

Dilara Muslumzade

Abstract. The article is devoted to the study of the formal nature of Kant's ethics, which had a significant impact on the formation of Western culture and the development of ethics. The article analyzes in detail Kant's concept of certainty or precision in ethics, and examines his idea of happiness. The author highlights the main features of Kant's ethics: the extremely formal nature of ethics; rejection of the construction of ethics as a doctrine of the conditions and means leading a person to happiness; opposition of moral duty to attraction, primarily sensual inclination.

Keywords: ethics, logic, philosophy, formal nature of ethics, problem of logic and ethics, Kant's ethics.

Göndərilib: 18.01.2022

Qəbul edilib: 14.03.2022

UDC 101.1

PSYCHOLOGICAL CONSEQUENCES OF POST-WAR ISOLATION

Guido Amoretti

PhD – DiSFor – Department of Education Sciences

University of Genoa - Italy

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).65

The period between the end of the Second World War and the fall of the Berlin Wall, known as the Cold War, has been and is the subject of numerous political, economic and sociological analyses of the two different and opposing economic and social models that have been confronted in the most disparate fields in that historical period (Applebaum, 2013). Less attention has been paid to the effects on the population of the limitations induced by the opposition between the two blocs. Despite the fact that the area of influence of the Soviet Union was, in terms of territorial surface, larger than the part of the world that gravitated around the United States of America, due to economic retaliation and the perennial state of preparation for a possible conflict, the populations of the Soviet bloc experienced long years of isolation.

We must, first of all, consider the discrepancy between being considered, at the same time, the protagonists of the defeat of Nazi fascism and the main danger to world democracy. The ideological opposition between two very different worldviews interrupted any dialogue, turning the other into a potential enemy and preventing a direct confrontation: the arms race, the space race, the economic, political and military support given to nations born after colonial rule or as a result of revolutions piloted from outside, are some of the manifestations of this clash at a distance.

I will leave it to others to analyse the reasons and outcomes. My focus is on the population who suffered the effects of this encirclement.

What did post-war isolation mean for ordinary people? How did people, returning from the horrors of war, react to finding out that half the world saw them as a danger and not as liberators from Nazi-fascist tyranny?

From a psychological point of view, isolation strengthens internal cohesion, increases the sense of belonging and helps to develop a strong national identity. If we look at the Union of Soviet Socialist Republics, the feeling of being surrounded, of being alone against the Western world, fostered cohesion between the constituent republics of the Union, which differed in history, traditions and, frequently, ethnicity. The Marxist-Leninist vision of social and labour organisation formed the backbone of the feeling of cohesion in the then Soviet Union, which was trying to set its economic model against the capitalist model. History has shown how prophetic Lenin was when, in 1917, he stated that for the economic and productive system proposed by Marxism-Leninism to survive, it was necessary for the whole world to follow its principles. But, during the Cold War, the realisation of the Soviet socialist model acted as the ideal glue. In the pyramid of needs (Maslow, 1943), the need to belong occupies the third position after physiological needs and the need for security. It is the need to belong that led the human species to organise itself first into small family groups, then into tribes, villages, towns and nations, and within these macro-organisations human beings find comfort, share ideas and passions.

It is the sense of belonging that has contributed to reinforcing the idea of being right, of representing well as opposed to evil: whenever we find ourselves evaluating something we do not know, confronting the unknown, we tend either to overvalue it or demonise it, regardless of the exploitation of political propaganda which, on both fronts, has worked hard to support its own vision of the world. The need to belong pushes us to distinguish between Us and Them, often without subjecting the respective points of view to a critical analysis: from this point of view, it is easy to attribute only positive aspects to Us, to our ideas and actions, and only negative aspects to

the actions, customs and habits of Others. And so strong is the conviction of being right that, throughout history, there are countless examples of the mixing of ideas expressed by a group and fideistic elements through the forced enlistment of divinity: Christians fought the Crusades in the name of God; Muslims fought the Crusaders in the name of Allah; the Nazis were convinced that they had God on their side. Uncritical acceptance of one's own lifestyle produces self-referentiality by not allowing the evaluation of the pros and cons of the proposed models, leading to the opposition rather than confrontation.

The so-called Iron Curtain prevented, at least initially, the Warsaw Pact peoples' knowledge of the Western world, while information on the realisation of Soviet socialism reached Western countries, mainly thanks to the Communist parties active in the Western world, whose officials had the opportunity to visit the USSR and to report and disseminate information on the organisation of work, the distribution of wealth and the everyday life of the people. Many western thinkers were fascinated by the model of a society that seemed to be realised in the communist countries and revolutionary attempts in different parts of the world were inspired by it (Applebaum, 2013). The almost total lack of direct information about the social and labour organisation of Western countries protected the Eastern European populations for a certain period from the attraction of a socio-political model different from their own. The lack of information prevented comparisons with their own model of living and, consequently, did not help to undermine the sense of belonging and trust in the system. If one is not aware of the possibility of living in a society different from the one grew up in, it is more difficult to develop critical thinking towards it and to claim different roles or aspire to different social models. However, thanks also to the phenomenon of the globalisation of information, which has made it almost impossible to control the flow of information, little by little the people of Eastern Europe have been able to get to know the way of life of others, of potential enemies, and to make comparisons between the two opposing political and social models. The Western model, consumerist and individualistic, began to creep in, concealing the contradictory aspects that distinguish it and the pockets of economic and social unease present among the population: the message of a high level of prosperity available to all has certainly contributed to undermining membership of a political, social and economic model that, over the years, has seen its role as antagonist to capitalism reduced. We must consider that information about the Western model was acquired, particularly by those who lived in areas bordering Western countries, through television, not so much through news broadcasts as through the viewing of fiction and advertising. The artificially positive image conveyed by television helped to undermine confidence in the superiority of the socialist economic system, but the results of the spread of the myth from beyond the curtain were only seen with the dissolution of the Soviet Union and the birth of Russia and the various national states.

But let us return to the sense of isolation in the post-war period. The tragedy of the Second World War fostered a feeling of cohesion among the countries of the East, united not only by their political and social model but also by their struggle against Nazi-fascism: the enemy that wrought destruction was replaced by an antagonistic enemy, represented on paper by all the western countries of the NATO area, but identified, in practice, with the United States of America. Despite the moments of tension, which have seen the world on the brink of atomic conflict, the antagonism between the two blocks has manifested itself in the attempt to outdo each other in various fields in order to demonstrate, each time, the superiority of one or the other. Any competition needs adversaries with whom one can measure one's limits and increase one's capabilities, but it is the comparison of processes and not of results that enriches one's knowledge and skills. The long-distance duel has, on the one hand, stimulated the pursuit of particular goals, whether in science or, for example, in sport, but on the other hand, it has not allowed the comparison of those working towards the achievement of those goals. In the scientific field, the lack of comparison between scientists lengthens the time needed to achieve the objectives: the self-referentiality in scientific research that characterised the first post-war period certainly slowed down the achievement of

certain objectives despite the huge investments made. It is in fact from the exchange of information, the sharing of data and the confrontation of ideas that scientific knowledge draws the sap it needs to progress.

However, the isolation, brought about by the attitude of the Atlantic Pact, was instrumental in maintaining the internal cohesion of a country as vast and composite as the Soviet Union in the 1950s and 1960s: the sense of belonging to an idea of state made it possible to overcome, at least temporarily, the nationalisms of the various republics that made up the Union, slowing down the process of progressive fragmentation that it subsequently underwent, culminating in the fall of the Berlin Wall and the dissolution of the Union of Soviet Socialist Republics.

As we have already mentioned, the needs for belonging occupy the third position in the classic pyramid of needs, proposed by the American psychologist Maslow (1943). According to Maslow, human beings have the need to satisfy a series of needs organised on a rigidly hierarchical basis: it is not possible to satisfy a need if the needs of the previous level have not been satisfied. Therefore, the needs of belonging can only be satisfied after the physiological, survival and security needs have been satisfied. The fact that, in the post-war period, the populations of the Eastern countries developed a strong sense of belonging to the communist area, indicates that the basic needs and the need for security were satisfied, despite what was claimed at the time by the opposing propaganda.

How did the sense of belonging to a collectivist worldview come to be so lost that the area of influence of the communist ideology was reduced? The failure to achieve the dictatorship of the proletariat and the consequent failure of the whole world to adopt the same economic model are the historical and economic causes of the fall of the Berlin Wall. But also the sense of belonging, so strong in the immediate post-war period and revived in the first decades of the Cold War, has been lost, both because of the progressive disappearance of those who had lived through the war and had overcome it precisely thanks to that sense of identity, and because of the emergence of the new generations, deprived of the memory of the war events, eager to overcome emergency situations and therefore in search of new identities, closer to their own experience.

The shreds of information about the well-being of the western world, which have become increasingly consistent over the years, have influenced the younger generations, who are eager to leave a fundamentally autarkic world and to know how life was lived by those on the other side of the curtain. The difficulty in finding, in the available information, those faults, which the propaganda had, for many years, mentioned emphasising the merits of the communist system, undermined the sense of belonging, the sharing of an ideal and also the perception of the threat from an enemy which, once revealed, no longer appeared so threatening. The psychological warfare carried out without limits by the two sides, fed the fear of the unknown, fed on the lack of concrete elements of knowledge about life on both sides of the wall. However, the perception was different depending on which side of the wall one lived on. The sense of being surrounded was experienced by those who lived within the communist block and perceived themselves as isolated from the rest of the world, helped in this by a very strict policy of control, carried out by the Soviet authorities, of expatriates and contacts with Westerners passing through the Soviet Union. When the control was loosened, when the isolation was interrupted, the confrontation between the two realities favoured the birth of a critical thought, with respect to the system created in the Soviet Union, the diffusion of which contributed, together with political and, above all, economic factors, to the disintegration of the Soviet block, allowing the different national realities to claim their independence as sovereign states.

In the years following the fall of the Berlin Wall, the Western media highlighted the existence, in the former Warsaw Pact countries, of political formations and popular movements referring to the Communist Party of the Soviet Union. Although apparently incongruous, this phenomenon is linked to the need not to lose one's identity (Gallagher, 2011), to maintain a sense of belonging to an idea and to the symbols that represented it. It is no coincidence that the states that

came into being after the break-up of the Soviet Union revitalised national history and sentiment, went in search of roots and traditions to develop a strong sense of national identity, thus increasing internal cohesion.

In conclusion, it is my opinion that the forced isolation experienced by the peoples of the East in the post-war period contributed to activating psychological mechanisms that strengthened the political-economic-social system inspired by the Russian revolution rather than weakening it, as desired by those who adopted the strategy of encirclement. The contrast, in fact, favours adherence to one of the proposed systems but, in the absence of information on one of them, people turn towards the system they know and can evaluate, even if unable to make a comparison.

References

- Appelbaum, A. (2013) *Iron Curtain: The Crushing of Eastern Europe 1944-1956*, New York, Anchor Books.
- Gallagher, S. (Ed.), (2011). *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford Handbooks Online.
- Lenin, V.I. (1917) La catastrofe imminente e come lottare contro di essa, in Lenin, V.I. *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, Vol.25, pp.306-347.
- Maslow, A. (1943). A Theory of Human Motivation, *Psychological Review*, 1943, Vol. 50 #4, pp.370–396.

MÜHARİBƏDƏN SONRAKİ TƏCRİDİN PSIXOLOJİ NƏTİCƏLƏRİ

Quido Amoretti

Xülasə. Məqalədə İkinci Dünya Müharibəsinin sonu ilə Soyuq Müharibə kimi tanınan Berlin Divarının yıxılması arasındakı dövrün iki fərqli və bir-birinə zidd olan iqtisadi və sosial modelin çoxsaylı siyasi, iqtisadi və sosioloji təhlillərinin mövzusunda bəhs edilmişdir. Müəllif qeyd etmişdir ki, iki blok arasında müxalifətin yaratdığı məhdudiyyətlərin əhaliyə təsirlərinə daha az diqqət yetirilmişdir. Baxmayaraq ki, Sovet İttifaqının təsir dairəsi ərazi səthi baxımından dünyanın Amerika Birləşmiş Ştatlarının ətrafında cazibədar olan hissəsindən daha böyük idi və iqtisadi qisas və ehtimal olunan münaqişəyə çoxillik hazırlıq vəziyyətinə görə, Sovet blokunun əhalisi uzun illər təcrid yaşadı. Müəllif "müharibədən sonrakı təcrid adi insanlar üçün nə demək idi?", "müharibənin dəhşətlərindən qayıdan insanlar dünyanın yarısının onları nasist-faşist zülmündən azad edənlər kimi deyil, təhlükə kimi gördüyünü öyrəndikdə necə reaksiya verdilər?" kimi suallara cavabı təhlil etmişdir. Eyni zamanda müharibədən sonrakı dövrdə təcrid olunmanın psixoloji nəticələri tədqiq edilmişdir.

Açar sözlər: Sovet imperiyası, postmüharibə, kommunizm, faşizm, psixoloji nəticə, təcrid olunma.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ПОСЛЕВОЕННОЙ ИЗОЛЯЦИИ

Гвидо Амореtti

Резюме. Статья посвящена многочисленным политическим, экономическим и социологическим анализам двух разных (и противоречивых) экономических и социальных моделей, периода между окончанием Второй мировой войны и падением Берлинской стены (сооружение, ставшее главным символом холодной войны). Автор отмечает, что меньше внимания уделялось влиянию ограничений, введенных оппозицией между двумя блоками на население. Хотя сфера влияния Советского Союза была больше, чем самой привлекательной части мира Соединенных Штатов, население советского блока долгие годы жило в изоляции из-за экономического реванша и многолетней готовности к возможному конфликту. Автор спрашивает: «Что значила послевоенная изоляция для простых людей?» проанализированы

ответы на такой вопрос: «Как реагировали люди узревшие ужасы войны на происходящее, узнав при этом, что полмира видит в них не освободителей от нацистского гнета, а угрозу?». При этом изучались психологические последствия послевоенной изоляции.

Ключевые слова: советская империя, послевоенное время, коммунизм, фашизм, психологические последствия, изоляция.

Göndərilib: 30.01.2022

Qəbul edilib: 28.03.2022

GEOSİYASİ NƏZƏRİYYƏLƏRİN İNKİŞAFINDA İMPERİALİZM VƏ CƏNUBİ QAFQAZ

Məhəmməd Cəbraylov

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

mehmetsoltanedu@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).70

Xülasə. Məqsəd - Hazırda dünyanın yeni qaydalarla tənzimlənməsi şəraitində Cənubi Qafqaz regionu ilə bağlı yeridilən geosiyasətə diqqəti cəlb etməkdir. Digər tərəfdən Azərbaycanın bütün geosiyasi və geoiqtisadi potensialının milli və regional iqtisadi mənafehlərin uyğunluğu üzərində qurulması strategiyasına önəm verməsini və bu mənada dünya nizamının sahəvi iştirakçısına çevrilməsində ki, rolunu aydınlaşdırmaq, geosiyasi nəzəriyyələrin milli dövlətlərə təsirini təhlil etməkdir.

Məqalədəki əsas məqsədlərimizdən biri, Cənubi Qafqazın da daxil olduğu coğrafi məkanda Azərbaycan strateji mövqeyinə görə bir çox ölkələrin (Qərb dövlətlərinin, ABS-ın, Rusiyanın, İran və Türkiyənin və s) geosiyasi maraqlarının toqquşduğu bir bölgənin lider dövləti olaraq nəzərdən keçirməkdir. Eyni zamanda Azərbaycanın regional mübarizənin tələyinə təsir edə bilən və geopolitik önəmə malik olan dövlət kimi, Cənubi Qafqazın digər ölkələri ilə müqayisələndirilərək, global güclərlə əməkdaşlıqda əhəmiyyətini təhlil etməkdir.

Metodologiya - Məqalədə müqayisəli metod, retrospektiv (keçmişə aid olan), empirik və proqnozlaşdırma metodlarından istifadə olunub

Elmi yenilik - Azərbaycanın 44 günlük Vətən müharibəsindən sonra Cənubi Qafqazda yaratdığı yeni geosiyasi reallığın dünya nizamındakı rolu təhlil olunur və geosiyasi konsepsiyaların imperializmə təsiri analiz edilir. Məqalədə ilk dəfə olaraq Avrasiyaçılıq geosiyasi platforması Rusiya və Türkiyənin maraqlarının toqquşduğu məkan kimi deyil, onların maraqlarının birləşdiyi məkan kimi geostrateji əsaslandırılmaqla izah olunur.

Açar sözlər: geosiyasi, imperializm, Cənubi Qafqaz, Avrasiyaçılıq, Vətən müharibəsi, Azərbaycan

Giriş/Introduction

Cənubi Qafqaz regionunda global güc mərkəzlərinin iştirakı Azərbaycanın yaratdığı yeni geosiyasi şəraitin doğurduğu nəticələrdən asılıdır. Çünki Azərbaycanın yaratdığı yeni geosiyasi şərtlər regional güc balansını dəyişməklə yanaşı, global güclərin Cənubi Qafqazda 28 illik formalaşan qeyri-obyektiv siyasətinə düzəlişlər etmək zərurətini yaratmışdır. Məhz bu baxımdan Cənubi Qafqazda yeni geosiyasi düzəni yaradan səbəblərdən biri dünyanın global nizamında baş verən mövqe savaqlarının müxtəlif qütblərdə yaratdığı dalğalanmaların təsiridirsə, digər tərəfdən Azərbaycanın bu təsirləri neytrallaşdırmaq resurslarına və milli maraqları önə çəkən siyasi iradəyə sahib olmasıdır. Regionda yaranan əlverişli geosiyasi vəziyyətə hazırlaşmaq, milli maraqları önə çəkmək, “ağıllı gücdən” istifadə imkanlarına sahib olmaq Azərbaycanın Cənubi Qafqazda yeni geosiyasi şəraitə uyğunlaşmasını tələb edir. Məhz bu baxımdan Azərbaycan Cənubi Qafqaz regionunda dünya nizamının sahəvi hissələrində baş verən proseslərin birmənalı olaraq əsas aktorlarından biridir. Bu, bir tərəfdən müstəqillik dövründə Azərbaycanın həyata keçirdiyi regional və global layihələrlə bağlıdırsa, digər tərəfdən Azərbaycanın Cənubi Qafqazda münaqişə ocaqlarının ləğv edilməsində hərbi, diplomatik iradəyə sahib olmasıdır. Mövzu daxilində məqsədimiz Azərbaycanın həyata keçirdiyi layihələrin statistikasını araşdırmaq deyil, əsas məqsəd

Vətən müharibəsində əldə olunan nəticənin Cənubi Qafqazda yaratdığı reallıqların yeni dünya nizamında rolunu aydınlaşdırmaqdır.

Yeni dünya nizamında geosiyasi nəzəriyyələrin rolu

İlk öncə onu qeyd edək ki, geosiyasi proseslərin mahiyyətini aydınlaşdırmadan, Azərbaycanın Cənubi Qafqazda yaratdığı yeni reallıqları və qlobal güclərin bu regiondakı fəaliyyətlərinin görünməyən tərəflərini analiz etmək məsələyə birtərəfli yanaşma kimi baxmaq olar. Məhz bu baxımdan “geosiyasət” anlayışının təcrübədə tətbiqindən aydın olur ki, geosiyasət - siyasətin coğrafi maraqlara görə təşkili, başqa sözlə desək, “coğrafi faktlara əsaslanaraq siyasət qurmaq fəaliyyətidir”. Geostrategiya isə strateji baxımdan coğrafi elementləri incələyərək nəticələrə varmaq, siyasi maraqların strateji yöndə idarə edilməsi, başqa sözlə, strategiyanın coğrafi faktlara əsaslanan nəticə əldə etməklə bağlı fəaliyyətdir. Geosiyasətin və onun icraedici elementi olan geostrategiyanın vəzifəsi yalnız siyasət və ya strategiya elementlərini dövrüyyəyə gətirmək deyil, həm də siyasətlə məşğul olan nəzəriyyəçilərə və strateqlərə məlumat verməkdir. Asanlıqla demək olar ki, coğrafi bölgələrə nəzarət edən və ya ələ keçirən, dünya ağalığına nail olmağı hədəfləyən bütün geosiyasi nəzəriyyəçilərin əksəriyyəti Qərbi dövlətlərini təmsil edir (məsələn, amerikalı, ingilis, fransız, alman və s.). Bu nəzəriyyəçilərin yaşadıkları dövrü və irəli sürdükleri fikirlər nəzərə alındıqda bütün geosiyasi nəzəriyyələrin təməlində iqtisadi ideologiyaya əsaslanan təhlükəsizlik sisteminin dayandığını açıq şəkildə görmək mümkündür. Məhz həmin dövrdə Qərbdə yaranan geosiyasi nəzəriyyələri araşdırarkən aydın olur ki, sosializmin və ya kommunizmin yayılmasının qarşısının alınması, kapitalizmə əsaslanan iqtisadi sistemin mövcudluğu və iqtisadi resursların faktiki təhlükəsizliyinin təmin edilməyəcəyi düşüncəsi geosiyasi nəzəriyyələrin açıq və ya qapalı çıxış ideyasını formalaşdırmışdır.

Məhz bu baxımdan, Azərbaycanı həm Cümhuriyyət illərində, həm keçmiş SSRİ-nin tərkibində, həm də hazırkı dövərdə geosiyasi nəzəriyyələrin tətbiq zonasından kənarda təsəvvür etmək, düzgün qərarların verilməsində yanlış nəticələr çıxarmaq deməkdir. Azərbaycanın da daxil olduğu Cənubi Qafqaz regionu amerikalı Nicholas Spaykmənin Makinder nəzəriyyəsinə qarşı irəli sürdüyü “Kənar kəmə” nəzəriyyəsinin (Rimland) birbaşa təsir zonası olmasa da, ondan uzaq da deyil. Məsələn, N.Spaykmən ABŞ-ın milli təhlükəsizlik sisteminə təqdim etdiyi geosiyasi konsepsiyasında qeyd edir ki, “Kənar kəmə” mərkəzi zona ilə dəniz dövlətləri arasında aralıq zonadır. Müvafiq olaraq, kənarda (Rimland) kim üstünlük təşkil edirsə, Avrasiyaya da o hakimdir; kim Avrasiyaya hakim olarsa, dünyaya da o hakim olar” [1].

ABŞ-ın daxili qurşaqla yaratdığı ittifaqlar dairəsi bu nəzəriyyənin məhsulu və tətbiqi kimi meydana çıxır. Bu (Şimali Atlantika Müqaviləsi Təşkilatı (NATO), Cənub-Şərqi Asiya Müqaviləsi Təşkilatı (SEATO) və Mərkəzi Müqavilə Təşkilatı (CENTO) müharibədən sonrakı dövrdə üzv ölkələri kommunist təcavüzündən və imperiya təsirindən qorumaq üçün zəruri hesab edildi. Övvəlki nəzəriyyələrdə olduğu kimi, bu nəzəriyyədə də Azərbaycan geostrateji əhəmiyyətinə görə dünyanın imperializm mərkəzlərinin təsir zonasındadır.

Dəniz hökmranlığı nəzəriyyəsinə (Admiral Alfred T. Mahan, 1840 - 1914) irəliləyən amerikalı admiral Mahana görə, “dənizlərdə hökmranlıq edən dövlət dünyaya hakimdir” [2],

Mahan böyük dövlətlər arasında müharibənin nəticələrinin mütləq dənizdə alınacağına inanırdı və ABŞ-ın vətəndən uzaq bölgələrdə müharibə aparmasına imkan verən dəniz siyasəti həyata keçirməsini istəyirdi.

Alman geosiyasətçisi F.Rotselin (1844-1904) “Dövlətdaxili Məkan” nəzəriyyəsinə “Dövlətdaxili Həyat Məkanı” konsepsiyasına dəyişən Karl Hauşofferin fikrincə, “dövlət canlı orqanizmdir və hər bir orqanizm kimi o da güclənib inkişaf etməlidir. Bunun üçün o öz yaşayış sahəsini, ölkəsini inkişaf etdirməlidir” [3, s.19].

Geosiyasətə “Dövlətdaxili Həyat Məkanı” konsepsiyasından yanaşdıqda aydın olur ki, ölkənin iqtisadi potensialı və ya onun müəyyən hissəsi coğrafi problemlərlə bağlıdırsa, onda ölkənin inkişafı, iqtisadi gücü və onun coğrafi mövqeyi arasında qarşılıqlı əlaqəni tapmaq lazımdır.

Fikrimizcə, bu çoxvektorlu yanasma, faktiki olaraq, mikro və makro səviyyələrdə davamlı inkisafi təmin etmək üçün “həyat sahəsini” təbii və insan resursları ilə birlikdə tətbiqi gələcəkdə Azərbaycanın geoiqtisadi strategiyasında yaxşı nəticələr verə bilər. Çünki, milli maraqların yüksək səviyyədə təmin olunduğu effektiv geoiqtisadi strategiya sayəsində geoiqtisadi əlaqələrin şaxələnməsi, müvafiq olaraq geosiyasi nüfuzun artması Azərbaycanın regionda lider dövlət olmasını şərtləndirməklə yanaşı, həm də qarşıya qoyulan hədəflərə çatması üçün geniş imkanlar açır.

Azərbaycanın Cənubi Qafqazda yaratdığı Yeni Avrasiyaçılıq platforması

Cənubi Qafqazın da daxil olduğu coğrafi məkan kimi, klassik geosiyasi nəzəriyyələrin içində Avrasiyaçılıq xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Avrasiyaçılığı Avropa və Asiya qitələrinin qovuşduğu yerdən ibarət spesifik coğrafi ərazi kimi qiymətləndirmədən öncə, bu qitəni Qərblə Rusiyanın güc mübarizəsinin getdiyi geosiyasi məkan kimi nəzərdən keçirmək lazımdır. Avrasiya terminini elmi ədəbiyyata alman alimi Alexander von Humboldt gətirmişdir. Avrasiya anlayışı Avropa və bütün Asiya qitələrini (53 milyon kvadrat kilometr) əhatə edən coğrafi əraziyə verilən addır (P. Savitski 1926:219). Dünya əhalisinin təxminən 60%-i bu regionda yaşayır. Azərbaycan da daxil olmaqla, Qafqazın qərbindən Çinə qədər aktiv geosiyasi mübarizələrin getdiyi coğrafiya kimi, dünyanın imperializm mərkəzləri tərəfindən: “Avrasiyaya hakim olan güc, dünyanın ən qabaqcıl, iqtisadi cəhətdən məhsuldar olan üç regionundan ikisinə” nəzarət edə bilər, yavaşması, ön plana çıxarılır. Halbuki Avrasiya məkanında mövcud dövlətlərin integrasiyasının inkisafi, ilk növbədə, özünəməxsus mədəni-coğrafi dünyaya malik xüsusi bir qitə kimi millətlər arasında sülh, təhlükəsizlik, xeyirxah qonşuluq münasibətlərinin bərqərar olmasına əsaslanmalıdır.

Sovet İttifaqının dağılmasından sonra mövcud infrastrukturdan, tranzit potensialından, regionun təbii, o cümlədən dəniz resurslarından qarşılıqlı maraq və mənafe əsasında istifadə olunması məsələsi 1992-ci ildə Rusiya Federasiyasının Prezidenti Boris Yeltsinin xarici siyasət məsələləri üzrə müşaviri Sergey Borisoviç Stankeviç tərəfindən irəli sürülərək və “atlantizm-Avrasiyaçılıq” anlayışından istifadə etməklə yenidən Avrasiyaçılıq Hərəkatı gündəmə gəldi. Aydın ki, Stankeviç tərəfindən “iqtisadi əməkdaşlıq məsələsi” Avrasiya ideyasını effektiv şəkildə reallaşdırmaqdan çox, Çar imperiyası dövründə olduğu kimi, Qərblə mübarizədə meydanı boş qoymamaq üçün ortaya atılmışdır.

Rusiya tərəfindən bu məqsədin geosiyasi və geoiqtisadi əhəmiyyətinin o zaman reallaşması mümkün olacaq ki, rus xalqının yalnız slavyan elementi ilə müəyyən edilə bilməyən mədəniyyətində, “Turan elementi”ni nəzərə almaqla, Avrasiyanın slavyan olmayan xalqlarla tarixi əlaqəsinə önəm verilsin. Məhz bu baxımdan, Avrasiyaçılığın Qərb imperializminə qarşı davamlı duruş gətirməsi üçün Rusiyanın “Türk Dövlətləri Təşkilatı”nı təmsil edən ölkələrlə birlikdə yeni geosiyasi şəraitdə maraqların uzlaşmasını təmin edən strategiyaya önəm verməlidir. Fikrimizcə, Azərbaycanın Vətən müharibəsində qazandığı qələbədən sonra geoiqtisadi, mədəni, etnik, dini, ətraf mühitin qorunması, elmi - texniki və ümumən yuxarıda qeyd etdiyimiz türk dünyasını təmsil edən dövlətlərlə münasibətdə Rusiya yeni geosiyasi şəraitin doğurduğu prinsipləri nəzərə almalıdır.

Avrasiyaçılıq, geosiyasi nəzəriyyə olaraq, XX əsrdən etibarən Rusiyanın dünya gücü olması istiqamətində hakim mövqeyə malikdir. Klassik Avrasiyaçılar olan P.Savitski, V.Vernadski, N.Trubetskoy, R.Yakobsonun yanaşmalarında rus mədəniyyətinin Avropa mədəniyyəti ilə eyniyyət təşkil etmədiyi və Şərq-Qərb mədəniyyətinin bir sıra xüsusiyyətlərini özündə birləşdirməklə türk və slavyan xalqlarının ortaq dəyərlər üzərində inkişafı nəzərdə tutulur.

Avrasiya siyasətinin əsasları Böyük Pyotr dövründə qoyulmuş, lakin bir geosiyasi nəzəriyyə kimi 1917-ci il bolşevik inqilabına qarşı çıxmaqla, Avropada sürgündə yaşayan rus ziyalıları tərəfindən meydana çıxmışdır. Yeni Osmanlılar tərəfindən türk dünyası ilə slavyan xalqlarının vahid etno-mədəni orqanizm olaraq birləşməsinə nəzərdə tutan bu nəzəriyyə 1920-ci illərdə sistem halına gələn bir hərəkat kimi Klassik Avrasiyaçılığın mədəni, humanitar birliyin bərqərar olmasında yeni ideoloji konsepsiya kimi inkişaf etdirildi.

Mədəni və coğrafi bütövlükdən çıxış edən yeni avrasiyaçılar, Rusiyanın xarici siyasətində geostrateji və geosiyasi element kimi, bu fenomeni (avrasiyaçılıq) beynəlxalq münasibətlər sisteminə yerləşdirməyə çalışdılar. Yeni avrasiyaçılar daha çox geosiyasəti önə çəkməklə, Rusiya nə Şərq, nə də Qərb fəlsəfəsindən çıxış edərək avrasiyaçılıq humanitar aspektdən etno-mədəni unikal sivilizasiya kimi təqdim edirlər. Bütün “pis şeylərin” Qərbdən gəldiyi düşüncəsini önə çəkən və beynəlxalq siyasəti daimi dostluq deyil, daimi maraq fenomeni kimi qiymətləndirən neo-avrasiyaçılar Qərbi Rusiya üçün təhlükə kimi görürdülər. Məhz bu baxımdan, Klassik Avrasiyaçılığın da birinci məqsədi rus kimliyini müəyyənləşdirmək və ona avropalaşma, qərbləşmə prosesinə, bir növ mədəni imperializmə alternativ yaratmaq idisə, bugünkü avrasiyaçılıq Qərbin neoimperializminə qarşı rus-türk birliyinin dayanıqlı etnomədəni model kimi qurulmasını zəruri edir. Çünki yeni dünya nizamında klassik geosiyasi konsepsiyalar müasir şərtlərə effektiv cavab vermir.

2013-cü ildə təkrar nəşr olunan Herbert George Wellsin “Gələcəyə Baxışlar” və ya “Şeylər Gələcəkdə Necə Formalaşacaq”, (The Shape of Things to Come) kitabında yazırdı: “On doqquzuncu və iyirminci əsrlərdə bu planetdə bəşəriyyətin həyatı mərhələ dəyişikliyinə məruz qalır. Genişlənir. Birləşdirilir. O, getdikcə daha çox bir-biri ilə əlaqəli olan tarixlərin qarmaqarışıklığı olmaqdan çıxır, açıq və şüurlu şəkildə bir tarixə çevrilir. İrqi, sosial və siyasi talelərin tam qovuşması var. Bununla da əvvəllər gözlənilməz olan imkanlar haqqında təsəvvür insan təxəyyülünə açılır. Və bu baxış özü ilə ideyaların böyük bir şəkildə yenidən qurulmasına gətirir” [4, s.34].

H. Wellsin gəldiyi elmi baxışı Klassik Avrasiyaçılıqla müqayisələndirdikdə aydın olur ki, istənilən geosiyasi konsepsiyayı yeni dövrün tələblərinə və çağırışlarına uyğunlaşdırmaq lazımdır. Bu baxımdan Avrasiya geosiyasi məkanında mövcud olan xalqların geoiqtisadi, mədəni, siyasi uzlaşmasını təmin edən yeni platformalarda əməkdaşlığına ehtiyac yaranır.

Bu gün “kifayət qədər təbii sərvətlərə malik olan və ya onları idarə edən hər hansı qlobal güc, coğrafi məkanın harasında olursa olsun, dünyanı idarə edə bilər” fikri dünya nizamını və imperializmi araşdıran nəzəriyyəçilər tərəfindən elmi dövrüyyəyə gətirilir. Beləki, imperializm maraqları indi hərbi gücə əsaslanan ərazi fəthi ilə deyil, iqtisadi və mədəni mərkəzli bazarlar əldə etməyə yönəlmiş yanaşmalarla ön plana çıxır. Məhz bu baxımdan, XXI əsrdə yüksək iqtisadi dəyəri olan neft, su və təbii qaza malik Orta Asiya, Yaxın Şərq və Qafqaz kimi ərazilərdə təbii sərvətlər, ötürücü xətlər uğrunda mübarizə daha da güclənəcək. Azərbaycan, geostrateji mövqeyinə görə, bu mübarizənin istər-istəməz mərkəzində olacaq.

Cənubi Qafqazda geosiyasi maraqlar və Azərbaycan

Azərbaycan və Ermənistan arasında 30 ilə yaxın davam etmiş hərbi münaqişənin böyük ölçüdə həll olunması 44 günlük müharibə və onun indiki mövcud nəticələrinə qədər region uğrunda mübarizə, əsasən, Cənubi Qafqaz ölkələrinə təsir mexanizmlərinin yaradılması və gücləndirilməsi üzərində indeksləşmişdi. Region uğrunda mübarizənin məzmununu, hətta hədəflərini dəyişən Azərbaycan Vətən müharibəsindən sonra qüvvələr nisbətində məhz region dövlətləri ilə əməkdaşlığın genişləndirilməsi siyasətinə üstünlük verdi. Regionda maraqlı olan qlobal güclərin mübarizəsi artıq real nəticələr vermədiyindən öz əhəmiyyətini itirməyə başlayıb. Azərbaycan Cənubi Qafqazda regional mübarizənin taleyinə təsir edə biləcək geopolitik önəmə malik olan dövlət kimi Vətən müharibəsində daxili separatizmin öhdəsindən gəlməklə yeni realıq yaratdı. Azərbaycanın yaratdığı yeni reallığı nəzərə almadan qlobal və regional güclərin Cənubi Qafqazda Gürcüstan və Ermənistanla əməkdaşlığının perspektivlərindən danışmaq olmaz. Ərazi bütövlüyü və daxili separatizm problemi ilə üzləşən Gürcüstan Qərbyönümlü xarici siyasət yürütmüş olsa da, ABŞ və NATO-nun regional maraqlarına tam cavab vermir. Daxili separatizm mövcud olduqca Gürcüstanın NATO-ya üzvlüyü onun Nizamnaməsinə uyğun olaraq mümkünsüz görünür. Çünki NATO Gürcüstana vəd versə belə, daxili münaqişə olan ölkələrin sıralarına qəbul edilməsi təşkilatın daxilində problemlərə yol açar.

Ermənistanın da ABŞ və Qərbin geosiyasi maraqlarına cavab verəcəyi artıq ciddi şübhələr doğurur. Çünki İkinci Qarabağ müharibəsində ordusu darmadağın edilməklə məğlubiyyət bəyanatına qol çəkmiş, sosial-siyasi və maliyyə-iqtisadi böhranlarla üz-üzə qalmış Ermənistan Qərb və ABŞ-ın Cənubi Qafqazla bağlı geosiyasi hədəflərində rol ala bilməz.

Ərazisində Rusiya hərbi bazaları olan Ermənistanın iqtisadiyyatı da daxil olmaqla bütün mövcudluq faktorları məhz dövlətin milli iradəsindən kənarda formalaşan resurslarla həyata keçirilir. ABŞ və Qərbin geopolitik hədəfləri altında “əzilmə” təhlükəsi ilə üzləşən Ermənistanın siyasi, iqtisadi resursları Rusiyanın iradəsinə tabe olduğuna görə Cənubi Qafqazda əhəmiyyətini böyük ölçüdə itirməkdədir. Digər tərəfdən Qərb dövlətləri üçün Ermənistanın Cənubi Qafqazda əhəmiyyətinin azalmasına səbəb Azərbaycan torpaqlarının işğal dövrü bitənə qədər yürütdüyü siyasətlə bağlı olub. Məsələn, Azərbaycanın Dövlət Başçısı İlham Əliyev Ermənistanın mühüm layihələrdən kənarda qoyulmasından bəhs edərək qeyd edir ki, “Ermənistanı zəiflətmək üçün müxtəlif yollardan istifadə etdik və bütün bu yollar ictimaiyyətə təqdim edilirdi. Biz heç nəyi hansısa məxfi formatda etməmişdik. Demişdim ki, təcrid edəcəyik, etdik, neft kəmərləri, qaz kəmərləri, nəqliyyat yolları Ermənistandan yan keçdi, telekommunikasiya xətləri Ermənistandan yan keçdi, elektroenergetika layihələri Ermənistandan yan keçdi. Ermənistan mümkün olan gəlirlərdən məhrum edildi” [5].

Ermənistanın hazırda Cənubi Qafqazın geoiqtisadi layihələrində rol alması Azərbaycanın tətbiq etdiyi ağıllı güc və yaratdığı yeni geosiyasi realıqla bağlıdır. Azərbaycanın yaratdığı yeni geosiyasi reallığın əsası Cənubi Qafqazda həyata keçirdiyi geoiqtisadi layihələrlə bağlıdır. Geoiqtisadiyyatın əhəmiyyətini Azərbaycan və Cənubi Qafqaz reallığında dəyərləndirmək üçün onun tətbiq sahələrini və elmi dəyərini aydınlaşdırmaq lazımdır.

Geoiqtisadiyyat termininə metodoloji yanaşma və izahında hiss olunan qeyri-dəqiqlik görünür bununla əlaqədardır ki, bu elm sahəsinə diqqət edən tədqiqatçılar dünyada iqtisadi və siyasi qüvvələr nisbətini müəyyənləşdirərkən hazır biliklərin və metodların tətbiqinə daha çox önəm vermiş, onun xüsusi metodoloji əsaslarının yaradılmasına o qədər də əhəmiyyət verilməmişdir. Bir çox hallarda Qərbin iqtisadi və siyasi fikrində də geoiqtisadiyyat termini bəzən özünün adekvat məzmunu baxımından düzgün araşdırılmamışdır. Məsələn, məşhur ingilis coğrafiyaşünası H.Makkinderin ideyalarında geoiqtisadiyyat termini geosiyasi diskurslarda çox zaman “iqtisadi coğrafiyanın, insanın və tətbiqi elmlərin kombinasiya olunmuş səkində oyrənilməsi kimi basa düşülür”. Lakin geoiqtisadiyyat haqqında fikirlərinə baxmayaraq Makkinder geniş şəkildə “klassik” geosiyasətin ən mühüm tərəfdarı kimi tanınır və onun Heartland haqqında təlimlərinə, faktiki olaraq, bütün geosiyasi mətnlərdə istinad edilir. Görünür, müasir dövrdə geoiqtisadiyyatla bağlı şərtlər dəyişib və bu həm də onunla bağlıdır ki, geoiqtisadiyyat tətbiqi sahə olduğundan və dövlətin geosiyasi fəaliyyəti ilə bağlı bütün sahələri, iqtisadiyyatı, beynəlxalq hüququ, xüsusilə də konfliktologiyı əhatə etdiyinə və göstərdiyi təsirə görə nəzərdən keçirmək lazımdır. Məhz bu baxımdan, Azərbaycanın geosiyasi məqsədlərinə çatmaq üçün Cənubi Qafqazda həyata keçirdiyi və təqdim etdiyi (Zəngəzur dəhlizi) geoiqtisadi layihələri həm də “Qarabağ” konfliktinin sona çatmasını şərtləndirən ən vacib amillərdən biri kimi qiymətləndirmək lazımdır.

Bütün bunları nəzərə aldıqda qeyd etməliyik ki, Azərbaycan yeni dünya nizamında rol almaqla ABŞ, Qərb, xüsusilə də NATO üçün Cənubi Qafqazın lider ölkəsi olaraq strateji cazibə mərkəzinə çevrilməyə başlayıb. Çünki hal-hazırda Gürcüstanın, gələcəkdə isə Ermənistanın inkişafı - Cənubi Qafqazın lider ölkəsi olan Azərbaycanla bağlı olduğunu müəyyən etmək çətin deyil. Azərbaycan regionun böyük dövlətləri olan Rusiya və İranla qarşılıqlı maraqlar çərçivəsində strateji əməkdaşlığa üstünlük verməklə hər hansı hərbi-siyasi bloka qoşulmadan qonşu dövlətlərlə bərabərhüquqlu münasibətlər sisteminə sahibdir. Lakin Azərbaycanın 44 günlük Vətən müharibəsində qazandığı qələbədən sonra İranın Cənubi Qafqaza müdaxilə söyləri onu göstərir ki, bölgədə imperiya maraqlarını həyata keçirmək kimi absurd iddialara üstünlük verən dövlətlər var. Məsələn, Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev 4 oktyabrda Cəbrayıl rayonunda çıxışı zamanı İranın bu əsassız ittihamı və şərləmə kampaniyası aparanlardan sübut və fakt tələb edərək qeyd edir: “Biz

xoş niyyət göstəririk. Amma bu, o demək deyil ki, biz özümüzə qarşı əsassız ittihamları qəbul edəcəyik. Mən bunu burada – Cəbrayıl, bax, burada Araz çayının kənarında deyirəm, Azərbaycan xalqına və bütün dünyaya, bizə qarşı əsassız ittihamlar cavabsız qalmayacaq. Biz bu ittihamları rədd edirik, qəbul etmirik və sübutlar tələb edirik. Bilirsiniz, bu yaxınlarda İranın hansısa əyalət mollası ağzını açıb Azərbaycana qarşı iftiralər uydurmuşdur. Mənə məlumat verildi, mən dedim ki, fikir verməyin. Hansısa əyalət mollasının sözləri ilə biz indi bu fikirlərə əhəmiyyət verəsi deyilik. O kimdir ki?! Sadəcə olaraq, əhəmiyyət verməyin. Amma sonra, əfsuslar olsun ki, rəsmi şəxslər bizə qarşı əsassız ittihamlar irəli sürməyə başlamışlar. Guya ki, Azərbaycan bu bölgələrə İsraili gətirib. Gözlərini açsınlar, görsünlər. Onlar İsraili burada harada görüblər?! Burada bir adam da yaşamır. Burada bir bina da yoxdur. Sübutlar var? Yoxdur. Sübutlar yoxdursa, hər kəs gərək dediyi sözlərə görə cavabdehlik daşsın. Biz imkan verə bilmərik ki, bizə qarşı kimsə əsassız iftira uydursun" [6].

Dövlət başçısının yuxarıda söylədiyi açıq bəyənətində üstüörtülü və ehtiyatlı ehyamların vurulduğunu da nəzərə alıqda, Cənubi Qafqazda yeni mərhələnin başlanma ehtimalını ciddiyyə almağa ehtiyac yaranır. Yeni siyasi alətlərlə imperiya maraqlarını yaxın və uzaq bölgələrdə reallaşdırmağa çalışan güc mərkəzləri ABŞ-ın həyata keçirdiyi geosiyasi modelin niyə və nə üçün iflasa uğradığını nəzərə almalıdırlar. Məsələn, F.Zakaria "Vaşinqton Post" jurnalında yazdığı "Putinə nifrət etməyi dayandırın" məqaləsində qeyd edir ki, "...təsəvvür edin ki, bugünkü müdaxiləçilər öz yollarını tapıblar və prezident Obama qüvvələri artırıb və Əsəd rejimi yıxılıb. Nəticə nə olardı? Burada bəzi ipucular var. Vaşinqton İraqdakı Səddam Hüseyn rejimini devirdi (Suriyanın qonşusu, çoxlu eyni qəbilələrə və məzhəb ayrılıqlarına malikdir). İraqda Suriyada hər kəsin istədiyindən daha çox şey etdi, 170.000 əsgəri geri oturdu və təxminən 2 trilyon dollar xərclədi. Buna baxmayaraq, humanitar fəlakət baş verdi - təxminən 4 milyon mülki köçkün və ən azı 150,000 nəfər həlak oldu. Vaşinqton Liviyadakı Müəmmər Qəddafi rejimini devirdi, lakin dövlət quruculuğunu yerli əhəlinin öhdəsinə buraxdı. Nəticə, New Yorkerin "döyüş zamanı köhnəlmiş çöl" adlandırdığı şey oldu. Yəməndə ABŞ rejimin dəyişməsinə və yeni seçkiləri dəstəkləyib. Nəticə: ölkəni parçalayan vətəndaş müharibəsi. Bu növbəti müdaxilənin həyatını xilas edəcəyinə o qədər saleh və əmin olanlar, heç olmasa, son üçün humanitar nəticələrini dayandırmalı və düşünməlidirlər" [7].

F.Zakarianın "ABŞ-ın Yaxın Şərqdə həyata keçirdiyi geosiyasi layihələrin hansı humanitar nəticələrə gətirməsi" ilə bağlı qeydlərinin fakt və həqiqəti ifadə etdiyini nəzərə alıqda və Cənubi Qafqaza oxşar geosiyasi müdaxilənin hansı sonluqla nəticələnəcəyini əvvəlcədən müəyyənləşdirmək mümkündür. Çünki yeni dünya nizamında regional rola sahib olan Azərbaycan ərazi bütövlüyünü bərpa edərək, Cənubi Qafqazın gələcək perspektivləri ilə bağlı bütün inkişaf faktorlarını öz əlində cəmləşdirib. Məhz bu baxımdan Vətən müharibəsinə qədər və postmüharibə dövründə Azərbaycanın geoiqtisadi baxımdan həyata keçirdiyi layihələr bu regionda maraqları olan bütün siyasi güclər tərəfindən qəbul edilməsi zərurəti ilə üz-üzə qalacaq.

Nəticə

Geosiyasətə "Dövlətdaxili Həyat Məkanı" konsepsiyasından yanaşdıqda aydın olur ki, ölkənin iqtisadi potensialı və ya onun müəyyən hissəsi coğrafi problemlərlə bağlıdırsa, onda ölkənin inkişafı, iqtisadi gücü və onun coğrafi mövqeyi arasında qarşılıqlı əlaqəni tapmaq lazımdır. Fikrimizcə, bu çoxvektorlu yanasma, faktiki olaraq, mikro və makro səviyyələrdə davamlı inkisafi təmin etmək üçün "həyat sahəsini" təbii və insan resursları ilə birlikdə Azərbaycanın geoiqtisadi strategiyasında tətbiqi gələcəkdə yaxşı nəticələr verə bilər. Çünki milli maraqların yüksək səviyyədə təmin olunduğu effektiv geoiqtisadi strategiya sayəsində geoiqtisadi əlaqələrin şaxələnməsi, müvafiq olaraq geosiyasi nüfuzun artması Azərbaycanın regionda lider dövlət olmasını şərtləndirməklə yanaşı, həm də qarşıya qoyulan hədəflərə çatması üçün geniş imkanlar açır.

Hazırda dünyanın yeni qaydalarla tənzimlənməsi şəraitində Cənubi Qafqaz regionu ilə bağlı yeridilən geosiyasət diqqəti cəlb edir. Bu mənada Azərbaycan bütün geosiyasi və geoiqtisadi

potensialını milli və regional iqtisadi mənafehlərin uyğunluğu üzərində qurulması strategiyasına önəm verməklə, dünya nizamının sahəvi iştirakçısına çevrilə bilər.

Azərbaycan strateji mövqeyinə görə bir çox ölkələrin (ABS, Rusiya, İran, Türkiyə və s.) geosiyasi maraqlarının toqquşduğu bir bölgənin lider dövləti olaraq geoiqtisadi siyasətini milli mənafehlər baxımından aşağıdakı istiqamətlər üzərindən qiymətləndirmək olar:

- Vətən müharibəsində qazanılan qələbənin ərazi bütövlüyündə oynadığı rolun əhəmiyyətini Cənubi Qafqaz regionunda dərk edilməsinin geoiqtisadi əsaslarını yaratmaq;
- Avrasiya məkanına daxil olan dövlətlərin böyük əksəriyyətinin Azərbaycanla əlaqəsini gücləndirən (Zəngəzur dəhlizi, Şimal-Cənub, Şərq-Qərb, Bakı-Tbilisi-Qars dəmir yolu vasitəsilə) strategiyaya önəm verilməli.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. "Nicholas J. Spykman. America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power, New York, Harcourt, Brace and Company (1942). <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.12310/page/n37/mode/2up>
2. Mahan A.T. Deniz Stratejisi (çevirən: Saner Sarı). Doruk yayınları. İstanbul:2021.
3. Ramazan Özey. Jeopolitik Tanımlar, Teoriler ve Değişimler. Pegem akademi yayıncılık: 2017.
4. Wellls H.G. The Shape of Things to Come. Title: A Project Gutenberg of Australia Book Book No.: 0301391h. Language: English, Most recent update: Jun 2013.
5. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin müraciəti. <https://president.az/articles/49798>. 01 yanvar 2021, 00:02.
6. Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyevin Zəngilan rayonunda çıxışı. İlham <https://president.az/news/speeches>.
7. Fareed Zakaria. Stop swooning over Putin. https://www.washingtonpost.com/opinions/vladimir-putins-interventionism-in-the-middle-east-is-not-to-be-admired/2015/10/15/7c939834-7373-11e5-8d93-0af317ed58c9_story.htm

ИМПЕРИАЛИЗМ И ЮЖНЫЙ КAVKAZ В РАЗВИТИИ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ

Магомед Джабраилов

Резюме. Одной из основных целей в статье является рассмотрение Азербайджана в качестве ведущего государства в регионе, где сталкиваются геополитические интересы многих стран (Запада, США, России, Ирана, Турции и др.), в свете его стратегического положения в географическом пространстве, включающего Южный Кавказ. В то же время, в сравнительном контексте с другими странами Южного Кавказа, проанализировать значение Азербайджана в сотрудничестве с глобальными державами, как государства, способного влиять на судьбу регионального соперничества и представляющего геополитическую важность. С одной стороны привлечь внимание к геополитике, связанной с регионом Южного Кавказа, в условиях новых правил мироустройства. С другой стороны, прояснить значение стратегии построения всего геополитического и геоэкономического потенциала Азербайджана на совместимости национальных, региональных, экономических интересов; его роль в становлении отраслевого участника мироустройства, тем самым проанализировать влияние геополитических теорий на национальные интересы государства.

Методология: в статье использованы сравнительный, ретроспективный (относящийся к прошлому), эмпирический и прогностический методы

Научная новизна: анализируется роль новой геополитической реальности, созданной Азербайджаном на Южном Кавказе после 44-дневной Отечественной войны, в мироустройстве и влияние геополитических концепций на империализм. В статье впервые

Евразийская геополитическая платформа представленная посредством геостратегического обоснования как пространство сближения интересов России и Турции, а не их столкновения.

Ключевые слова: геополитический, империализм, Южный Кавказ, Евразийство, Отечественная война, Азербайджан

IMPERIALISM AND THE SOUTH CAUCASUS IN THE DEVELOPMENT OF GEOPOLITICAL THEORIES

Mahammad Jabrailov

Abstract. *The purpose* - is to draw attention to the geopolitics of the South Caucasus region, which is currently being regulated by new rules. On the other hand, it is important to clarify the importance of the strategy of building the entire geopolitical and geoeconomic potential of Azerbaijan on the compatibility of national and regional economic interests and in this sense its role in becoming a sectoral participant in the world order, and to analyze the impact of geopolitical theories to the national states.

One of our main goals in the paper is to consider Azerbaijan as a leader in a region where the geopolitical interests of many countries (Western countries, the United States, Russia, Iran and Turkey, etc.) collide due to its strategic position in the geographical area, including the South Caucasus as well. At the same time, it should be analyzed the importance of Azerbaijan in cooperation with global powers, comparing it with other countries of the South Caucasus, as a state that can influence the destiny of the regional struggle which is of geopolitical significance.

Methodology - In the article were used comparative, retrospective (belonging to the past), empirical and predictive methods.

Scientific novelty - the role of the new geopolitical reality created by Azerbaijan in the South Caucasus after the 44-day Patriotic War in the world order and the impact of geopolitical concepts on imperialism is analyzed. For the first time in the article, the Eurasianist geopolitical platform is explained by geostrategic justifications, not as a place where the interests of Russia and Turkey collide, but as a place where their interests converge.

Keywords: geopolitics, imperialism, South Caucasus, Eurasianism, Patriotic War, Azerbaijan

Göndərilib: 02.02.2022

Qəbul edilib: 31.03.2022

UOT 101.1

TÜRK DİNİ DÜNYAGÖRÜŞLƏRİNDƏ ÜMUMVƏHDƏT VƏ HARMONİYA PRİNSİPİNİN QOYULUŞU PROBLEMİ

Dr. prof. Aygül Demeuova
(Qazaxıstan)

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).78

Xülasə. Hər bir xalqın mədəniyyətində dünyagörüş mənəvi mədəniyyətin bir parçası olmaqla dünyanın mücərrəd təsəvvürü kimi mövcuddur. Onun əsasında insanla ali başlanğıcın, materiya ilə ruhun qarşılıqlı münasibəti dayanır. Metafizik təfəkkürün və dərkətmənin nəticəsi olaraq türk xalqlarının dünyagörüşü də yalnız türk xalq fəlsəfəsini deyil, eyni zamanda minilliklər ərzində dərkətmə praktikası və strategiyası əsasında, kosmosun və insanın idrak edilməsinə yönəlmiş ənənə və adətlərə söykənən dini ideyaları da ehtiva edir. Öz təşəkkülünün müxtəlif mərhələlərində türk dini və ruhani mədəniyyəti müxtəlif formalarda təzahür etmişdir. İstənilən sivilizasiyanın, həmçinin türklərin, mənəvi dəyərləri məxsusi mövcudluq müddətinə malikdir və əsasən, yarandığı dövrün özəlliklərini və türklərin şəxsiyyətini əks etdirir, ümumi estetik və bədii üslablara malik olan cəmiyyətin elit cizgilərini qoruyur. İntellektual həyat, cəmləşdirilmiş biliklərin toplusu, əxlaq, hüquq, elm və bədii əsərlər – bütün bunlar mənəvi dəyərlərlə bağlı olan nəsnələrdir. Bu zaman mənəvi mədəniyyətin öyrənilməsi üçün xüsusi vacib aspekt kimi birbaşa etnik və mədəni proseslərə bağlı olan dini sistemlər çıxış edirlər.

Açar sözlər: oğuzlar, tanrıçılıq, şamanizm, islam, ümumvəhdət.

Qeyd etmək lazımdır ki, islamaqədərki qədim türklər təbiət qüvvələrinə sitayiş edirdilər – “Qədim türklərin dininin əsasını Göyə (Tanrıya) və Yerə (Yer-Sub) sitayiş təşkil edirdi. Bu ilahi cütlükdə Göy əsas idi. Xaqanlar da məhz Göyün iradəsi ilə hökmranlıq edir və bu səbəbdən “göybənzər” və “göydə doğulmuşlar” adlandırılırdılar. Göyün iradəsi ilə türklər qələbə qazanır və ya məğlub olurdular... Əhəmiyyətinə görə ocağın və uşaqların hamisi olan qadın ilahə Humay sonrakı yerdə idi”.

Humay obrazının həmçinin oda sitayişlə sıx bağlılığı ona “ana” – “ana od” deyən qədim türklərin odun möcüzəli təmizləyici gücünə inancı ilə bağlıdır. Bu barədə Bizans səfiri Zəmarx qeyd edirdi: “Yalnız təmizləndikdən sonra Türk xanı ilə görüşə buraxıldı”.¹ Bu onu göstərir ki, türklər hələ İslamdan öncə də təmizliyə, doğruluğa xüsusi diqqətlə yanaşmışlar. Çünki qədim türk qəbilələri (oğuzlar, kumaklar, karluklar) hesab edirdilər ki, hər yerdə ruhlar insanlarla birlikdədirlər və onların razılığını qazanmaq üçün insanlar həmişə təmiz olmalı və onlara qurbanlar kəsməlidirlər.

“Oğuznamə” eposunda türkdilli xalqların qüdrətli bahadırı, sərkərdə Oğuz-xaqan təbiət qüvvələrinə sitayiş etməklə əlaqədar övladlarına aşağıdakı adları verir: Ay (ay), Gün (günəş), Juldız (ulduz), Gög (mavi səma), Tau (dağ), Teniz (dəniz). Hərbi yürüşlər zamanı Oğuz batırın bir neçə minlik ordusunun önündə, yol göstərərək qoca qurd Kokjal-bori gedirdi. Müqəddəs totem heyvanı hesab edilən qurda qədim türklər ehtiram göstərir və ona sitayiş edirdilər. Onun üçün qurbanlar kəsilir, qurdun təsviri qəbilə və dövlət bayraqlarını bəzəyirdi.

Türklərin məxsusi inancları ilə yanaşı, türkdilli qəbilələr arasında digər dünyəvi dinlər: xristianlıq, maniheyçilik və buddizm də geniş yayılmışdı. Xaqanlıq dövrünün aristokratları və türk əyanları arasında buddizm xüsusilə populyar idi.

Günümüzdə Avrasiya çölləri xalqlarının əksəriyyətinin türk və türk-monqol sivilizasiyaları tərəfindən yaradılmış zəngin mədəni irsinin dərk olunması istiqamətində söyləri Tanrı fenomeninin dərk olunması yönündə yeni praktik formata ehtiyacı ortaya çıxarır. Türk xaqanlıqlarının ilkin ənənəvi inanclarından başlayaraq müasir mədəni axtarışlara və tez-tez dəyişən təzahürlərə qədər uzun bir mərhələ keçməsinə baxmayaraq, tanrıçılıq dünyəvi dini təlimlər içərisində tam

assimilyasiya olmamışdır.³¹ Sadəcə, tanrıçılıq inanc sistemi baxımından səmavi dinlərdən olan Yəhudilik, Xristianlıq, xüsusən də İslamın prinsiplərinə oxşar olduğundan nəzərə çarpmaya bilər, ancaq bu o demək deyildir ki, tanrıçılıq bu gün din kimi mövcud deyil, əksinə, tanrıçılıq müstəqil din kimi bu gün də mövcuddur və on minlərlə mənsubları da vardır. Ayrıca göy tanrıçılığın dini elementləri türk xalqlarının məişətində, yaşamında, inanclarında bu gün də yaşamaqdadır.

Tək tanrıya əsaslanan Tanrıçılıq təxminən b.e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərində, lakin b.e.ə. V-III əsrlərdən gec olmayaraq meydana gəlmişdir. Onu hunların “Çenli”sinə (göy) yaxın, çinlilərin “Tyan”ına və şumerlərin “Dinqir”inə (göy) bənzədənələr də var. Tanrıçılığın mahiyyətinin anlaşılması baxımından alimlər arasında hələki ümumi, yekdil bir fikir yoxdur. Tədqiqatçıların bir qismi belə qənaətə gəlmişlər ki, bu inanc ontologiyasının (tək Allah haqqında təlim), kosmologiyasının (qarşılıqlı əlaqədə olan üç dünya konsepsiyası) mifologiya və demonologiyasının (əcdadlar və təbiətin ruhlarının fərqləndirilməsi) yekun konsepsiyası kimi XII-XIII əsrlərdə formalaşmışdır.

Bununla belə, b. e. ə. 165-ci ilə aid olan qədim əlyazmaların birində verilən məlumata görə, tanrıçılıq buddizmdən bir qol kimi ayrılaraq sərbəst inkişaf etmiş bir dindir. Tədqiqatçıların bir qismi isə israr edirlər ki, miqdarca azsaylı müqəddəs rekvizitlərə malik olan tanrıçılıq bir teoloji doktrina kimi, yazılı şəkildə ifadə edilməmiş, sadə və aydın şərh edildiyi səbəbindən dayanıqlı dini ayinlər və praktika şəklində bir neçə min il mövcud olmuşdur.

Eyni zamanda, digər tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, türklər Tanrıya ibadət etmək üçün tanrıçılıq prinsiplərini, adətlərini, ayinlərini və qaydalarını özündə ehtiva etmiş başlıca müqəddəs kitaba “Psaltır”a malik idilər.

Ərəb tarixçisi və ədəbiyyatçısı Əl-Cahiz özünün “Mənəkib əl-ətrak” (Türklərə layiq olan mənliklər) əsərində Əbədi Göyə inanan xalqların digər mənəvi xarakteristikalarını göstərir: “Türklər... oturaq həyata, sakitliyə, azsaylı yerdəyişmə və dəyişikliklərə dözməyən bir xalqdır! Onların bütün mahiyyəti hərəkət üzərində qərar tutmuşdur və onların nəсібində rahatlıq yoxdur”.³² Günümüzdə köçəri xalqların törəmələrində daimi hərəkətə olan bu tələbat mədəni və avtoturizm şəklində, həmçinin oturaq sivilizasiyadan radikal uzaqlaşma, yəni daunşifting (təbliğ edilən dəyərlərdən, urbanizasiyadan kənar “sadə həyat” naminə imtina etmək) və eskapizm (icmadan bilərəkdən yayınma, psixoloji və fiziki tərzdə kənarlaşma) şəklində təzahür edir.

Tanrı fəlsəfəsində parlaq şəkildə təqdim olunan əcdadlara ibadət³³ günümüzdə heykəllər qoymaq, övladlara vəfat etmiş və yaxud yaşlı qohumların adlarını vermək, həmçinin ata adından istifadə etmək formalarında təzahür edir. Tanrıçılıq özünün teoloji doktrinasını yazılı şəkildə ifadə edə bilməmiş bir dünyagörüşdür. Hər şey olduqca sadə və azsaylı müqəddəs rekvizitlərə malik olan şifahi və yaxud vizual baza üzərində qərar tuturdu. Ayinlərin sadəliyi və doktrinanın aydınlığı səbəbindən tanrıçılıq, eyni və dayanıqlı ayinlər və praktika daxilində, bir neçə minilliklər ərzində mövcud olmuşdur. Tanrıçılığın praktikliyi və effektivliyi onun əsas teoloji təsəvvürlərinin və ibadət praktikasının qorunub saxlanmasını təmin etmişdir.

Milli ənənələrlə bağlı olan əsətlərdə və əfsanələrdə kodlaşdırılmış tanrıçılıq, erkən yaşlarından etibarən türklərin və monqolların şüurunda onun adət və ayinlərinin, dualarının və qurban kəsilməsi ilə bağlı ənənələrinin dərk edilərək yadda saxlanmasına kömək etmişdir. Qədim zamanlarda və orta əsrlərdə, arasıkəsilməz müharibələr və hücumlar nəticəsində türklər və monqollar arasında intensiv əlaqələr baş qaldırır, onların soy və qəbilə qrupları tez-tez bölünərək dağılır və bir-birinə qarışırdı (bu hal günümüzədək davam edir). Buna baxmayaraq, tanrıçılığın

³¹Аюпов, Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение: монография // Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012 г. – 264 с.

³²Светлов, Р. Великие сражения Востока // Москва: Яуза, «Эксмо», 2009 г. – с.414

³³Гумилев, Л.Н. Древние тюрки. История образования и расцвета Великого тюркского каганата (VI-VIII вв.н.э.) //«Кристалл», 2003 г. – с. 307

konkret tanrılar və ruhlar, ibadət praktikaları və terminologiyaları haqqında bir çox ənənəvi təsəvvürləri qorunub saxlanmışdır.³⁴

Dini ideyaların bütün dəyişkənliklərindən Tanrıçılıq simasızlaşdırılmış transsedental və qeyri-müəyyən bir ideya şəklində keçir (lakin semit dini ənənələrindəki Allah kimi yox). Tanrıçılıq özü bir növ monoteist xarakterli prameta-din qismində, yalnız Allaha deyil, həmçinin Həyata, Həyat Gücünə (Tanrının emanasiyası kimi) inanmağa yönəlmiş açıq dünyagörüş kimi çıxış edir. Məhz bu səbəbdən də türklər ilahi başlanğıc kimi təqdim olunan Ahuramazdanın simasında zərdüştlüyü, ilahi Kosmosa və Brahmanizmə malik hind dini ənənələrini, maniheyçiliyi, ilahi əxlaqi başlanğıca malik buddizmi, monoteist dinlər olan Xristianlıq və İslamı təbii olaraq qəbul edirdilər.

Tanrıçılığı dini bir ideyanı özündə ehtiva edən dünyagörüş kimi müəyyən edərək türklərin mənəvi mədəniyyətinin əsasını təşkil edən bu dünyagörüşün bəzi çalarlarını qeyd etmək mümkündür:

Tanrıya sitayiş yalnız hər şeyin yaradıcısı olan bir tanrı kimi (Alla, Kuday) bu dünyadan kənarda və bu dünyanın üzərində qərar tutmuş bir tanrıya sitayiş olmayıb, hər bir şeydə, o cümlədən insanda, həyatın başlanğıcı kimi, onun ruhunda və canında, mənəvi həyatında var olan Allaha sitayişdir;

Həyatın mənbəyi olan təbiətə sitayiş Tanrı-İnsan-Dünya (kainat) vəhdəti ilə harmoniya təşkil edir;

İnsan-Kosmos vəhdətinə, həm də insanın özünə xas olan, aktiv başlanğıc kimi, həyat gücü olan Qüdrətliyə inam;

Ölmüşlərin, əcdadların himayəçi ruhlarına sitayiş, ölümdən sonrakı həyata inam, ruhun ölməzliyinə və İnsan-Dünya vəhdətinin bir parçası olduğuna inam;

Ağsaqqallara, böyüklərə və valideynlərə ehtiram, nəsillərin arasıkəsilməzliyi, mənəvi dəyərlərin nəql edilməsi, nəslin bütövlüyü ilə vəhdətdə ruhi-mənəvi predmeti təşkil edən uşaqlara ibadət;

Ayrı-ayrı şəxslər arasındakı münasibətlərin, ünsiyyətin, əlaqənin, onların nəsil, etnik və ümumbəşəri vəhdəti;

Birliyi təmin edən şərtlər kimi mənəvi ənənələrə əməl etmək, adətlərin, əxlaqi dəyərlərin, ayinlərin qorunması;

Ənənələrin qorunması üçün müəyyən davranış qaydalarına, intizama, ədəbə əməl edilməsi;

Tanrıya ibadət – mavi Göyə, göyün ruhuna, daimi olduğu məkanı görünən Göy olan əbədi Göyün sahibinə ibadətdir. Qıpçaqlar və tatarlar onu Tanrı, altaylılar Tanrı, Tenqeri, türklər Tanrı, yakutlar Tanqara, kumıklar Tenqeri, baltar-karamaylılar Teyri, monqollar Tenqer, çuvaşlar Tura adlandırırdılar; lakin söhbət həmişə kişi cinsli, siması bilinməz ilahi başlanğıcdan – Ata-Allahdan gedirdi. Tanrı-xan dedikdə, kosmik ölçülərə malik olan, vahid və nicatverici, hər şeyi bilən və ədalətli Allah düşünülürdü. İnsanın, xalqın və dövlətin taleyi onun əlində idi. O, dünyanın yaradıcısı, elə dünyanın özüdür. Dünya düzənindəki hər şey, o cümlədən mələklər, ruhlar və əlbəttə insanlar ona itaət edirlər.

N.Q. Ayupov yazır: “tanrı sözünün özü prototürk sözü olaraq sonradan hun dilinə köçmüşdür. O, iki kökdən “ten” və “rı”-dən ibarətdir; “ten” - göy, “rı” isə insan deməkdir. Müasir türk dillərində “er”, “ır” kişi deməkdir. Hun və qədim türk dillərində “Tan” şəfəq, günün çıxması, hər şeyin başlanğıcı, “hər şeyin nurlandığı”, “hər şeyin oyanaraq yaşamağa başladığı an” anlamına gəlir.”³⁵

Yakut ənənələrində isə Tanara sözü aşağıdakı mənələrdə işlənir: Birincisi görünən göy və ya göy ilahi; ikinci mənada isə Tanrı kimi.³⁶ M.Qantuaya isə qeyd edir: “Hər şeydən öncə monqol sözü olan “tenqer” fəlsəfi mənada transsedental varlıq, transsedentallığın qeyri-adi gücü anlamına gəlir.”³⁷ Mövzu ilə əlaqədar uvalı tədqiqatçı O.Xomuşku qeyd edir ki, “Qədimlərdə Sayan-Altay

³⁴ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л, 1991 г. – с. 91

³⁵ М. Кашкари. Лугани-ат-тюрк. М. 1999. с.49

³⁶ Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Москва АН СССР 1. III. 1959 г. с.2551

³⁷ Гантуяа М. Философское осмысление понятия «тэнгэр». (Тэнгэризм и монголы) Улан-Батор ИАЛИГ. 2011г. с.171-179

xalqlarının ənənəvi inanclarında Absolyut, müqəddəs, ilahi başlanğıc ideyası hazırlanırdı, bu sayaq ali İlah kimi göy çıxış edirdi. Bu anlamda göy - hüdudları olmayan, Kiçik Ayı bürcünün, Böyük Ayı bürcünün, doqquz planetin və doqquz səmanın yerləşdiyi məkan nəzərdə tuturdu. Bu sayaq mərtəbəlilik insan cəmiyyətindəki sosial mərtəbələrə bənzəyən iyerarxik piramida kimi düşünülürdü”.³⁸

Tanrıçılığın ifadəli xüsusiyyəti kimi, kainatda üç məkanın olması göstərilir: hər birisi öz növbəsində görünən və görünməyən kimi qəbul edilən göy, yer və yeraltı. Gözəgörünməz (başqa) göy bir neçə qatlı piroqa bənzəyirdi: hər birisi bu və ya digər ilahın məskunlaşdığı üç, doqquz və daha çox üfüqi qatlar. Ən yüksək qatda Göyün Ulu Ruhu – Tanrı məskunlaşırdı. İnsana münasibətdə işıqlı və xeyirxah olan ilahlar və ruhlar göy qatlarında məkan tutmuşlar. Onlar atlara minərək hərəkət etdikləri üçün onlar üçün atları qurban kəsərdilər. Görünən, yaxın, qübbəvari göydə günəş, ay, ulduzlar və göy qurşağı yerləşirdi.

Gözlə görünməyən orta dünya ətraf dünyanın ilahlarının və ruhlarının məskəni olaraq bura həm də dağların, meşələrin, suların, aşırımların, su mənbələrinin və digər obyektlərin sahiblərinin və ölmüş kamların ruhlarının məskəni idi. Onlar görünən dünyanı idarə edir və insanlara daha yaxın idilər. Sahib ruhların daimi məskunlaşdıqları yerlər insan və təbiət dünyalarının sərhədi, insanın təsərrüfat fəaliyyəti ilə şərtləndirilən nüfuz zonası idi. Əgər landşaftın düzənlik hissəsi, yəni çöl və dağ vadisi insanlara məxsus idisə, daha yuxarı və daha aşağı yerlər isə sahib ruhların məskəni idi. Bu zaman orada qonaq qismində olarkən, sadəcə, qurban kəsildikdən sonra insan bu həddi keçə bilərdi. İnsanlar və müəyyən yerin sahib ruhları arasındakı münasibət əməkdaşlıq münasibətləri kimi başa düşülürdü. Onlara göstərilən ehtiram bənzədildikləri yaşca böyük qohumlara və ya əcdadlara göstərilən ehtiram kimi idi. Dağların, meşələrin və suların ən əhəmiyyətli sahibləri üçün türklər ictimai qurbankəsmə mərasimləri təşkil edirdilər. Hesab olunurdu ki, cəmiyyətin ictimai firavanlığı onlardan asılıdır. Gözlə görünən orta dünya türklər tərəfindən canlı və cansız kimi qəbul edilirdi. Bu dünya, ələlxusus, doğulduğu və yaşadığı yerləri istifadə etmək və dərk etmək baxımından insan üçün ən əlçatan idi. Aşağı, yeraltı, gözəgörünməz dünya isə başda qüdrətli Erlik olmaqla, şər qüvvələrin cəmləşdiyi məkan idi. O, müəyyən hüdudlar çərçivəsində çoxqatlı idi və orada yaşayan insanların yaşam müddəti orta dünyada qurtarırdı. Yeraltı dünyanın xüsusiyyəti onun tam əksinə, güzgüdə olduğu kimi, tərsinə çevrilmiş olması və yerdəki qoxulardan fərqli qoxulara malik olması idi. Aşağı dünya öz sərhədləri daxilində müəyyən quruluşa malik idi: istənilən çuxur və ya dəlik yeraltı səltənətə giriş ola bilirdi. Hesab edilirdi ki, yer üzündə, yerin altında və suda yaşayan bütün canlılar aşağı dünyaya məxsusdur. İnsan bədəninin aşağı hissəsinin hərəkətləri də onun bütün təzahürləri şəklində “aşağıya” ötürülürdü.

Ümumiyyətlə, ənənəvi qədim türk dünyagörüşündə dünya dərəcələr və mərtəbələrdən daha çox, emosional səviyyədə, simvollar toplusu kimi deyil, hərəkətdə, dəyişkənlikdə və dinamikada qəbul edilir.

Bizi, türkləri birləşdirən dünyagörüş öz kökləri ilə, dünya dinləri meydana gəlməmişdən xeyli əvvəl formalaşmış təbiət, insan və dünya haqqındakı əsl türk təsəvvürlərinə və dəyərlərinə malikdir.

Əlbəttə, bu sayaq qədim türk təsəvvürləri də tanrılarız keçinə bilməmişlər; onlar haqqında məlumat türklərə konkret şəxslər (İbrahim, Budda, İsa, Məhəmməd s.ə.v.) tərəfindən verilmirdi, əcdadlarımız Allaha dərkətməyə təbiəti bütöv bir tam kimi anlayaraq gəlirdilər.

Əslində, bu sayaq dünyagörüş dindən daha çox, təbiətin fəlsəfəsinə (naturfilosofiyaya) yaxın idi. Faktiki olaraq təbiət fəlsəfəsi ilk tarixi fəlsəfə forması idi. Dünyanın əsas funksiyası həyatın arasıkəsilməzliyi, onun daima yenilənməsidir və insan bu dünyanın bir parçası kimi, bu şərtlərin dayanıqlılığında maraqlıdır. Birbaşa və yaxud dolayısı ilə təbiət ritmləri ilə (fəsillərin dəyişməsi, səma cisimlərinin hərəkəti) uzlaşdırılmış, bütün ayınlar və bayramlar da heyvandarlıqla bağlı əmək fəaliyyəti ilə məşğul olan və təbiətin ilahiləşdirilmiş qüvvələrinə və əcdadların ruhuna sitayiş edən insan ömrünün, onun mövcudluğunun uzadılmasına istiqamətləndirilmişdi.

³⁸ Хомушкы Д.М. Религии в культуре народов Саяно-Алтая. М: из-во ГЛГС 2005, с.87

“Öz igidlikləri ilə döyüş meydanlarında şöhrət tapmış qəhrəman əcdadlara ibadət” və material və yaxud mənəvi yaradıcılıqları ilə türk adını ucaldan insanlara türklər tərəfindən dərin ehtiram göstərilirdi. Türklər inanırdılar ki, bədənə fiziki qidalanmasından savayı, ruhunu da bəsləmək lazımdır. Ruhun bəslənməsinin enerji mənbələrindən biri əcdadların ruhu idi. Hesab edilirdi ki, qəhrəmanın və yaxud dahinin yaşayıb-yaratdığı yerlərdə onun ruhu ölümündən sonra da öz nəslinə və xalqına daima güvən və kömək edə bilirdi. Türklər özlərinin adlı-sanlı əcdadlarına daş abidələr ucaldır, üzərində onun qəhrəmanlıqları və gələcək nəsillərə müraciətini həkk edirdilər. Abidələr insanların və əcdadların ruhlarının görüş yeri idi. Qurban kəsənləri və bəzən dövlət səviyyəli ibadətlər zamanı əcdadın ruhu abidədə müvəqqəti sığınacaq tapır, əksər hallarda isə Göydə məskunlaşırdı. Qədim zamanlarda Altaydan Dunaya qədər ərazilərdə ucaldılmış daş abidələr orta əsrlərdə İslamı qəbul etmiş türklər tərəfindən dağıdılmışdı.

Əcdadların ruhuna ehtiram göstərilməsi ənənəsi türklərin boynuna yeddinci nəsə qədər öz şəcərəsini tanımaq, babalarının hünər və bədnamlıqlarını bilmək vəzifəsi qoyurdu. Tanrıya və mələklərə inanc türkləri ləyaqətli işlər görməyə, igidliklər göstərməyə istiqamətləndirir, əxlaqi təmizliyə təhrik edirdi. Yalan və xəyanət, içdiyi andın arxasından qaçmaq ətrafdakıları və bunun ardınca Tanrının özünü təhqir etmək kimi qəbul edilirdi. Soy və qəbilə üçün kollektiv məsuliyyəti qəbul edən, həmçinin irsi əlamətlərin varlığını qəbul edən türklər xəyanətə bulaşmış kəsləri yaşamağa və nəsil artırmağa qoymurdular.

Türklərin (və monqolların), əcdadlara göstərdikləri ehtiram ulu Tanrı tərəfindən göndərilmiş və türk xalqının ölməzlik simvolu olan, səmavi-göy rəngli Qurda – Bozqurda olan totemik münasibətlərində öz əksini tapmışdır. Qədim türklər hesab edirdilər ki, onların əcdadları Göydən enmişlər və onlarla birlikdə, səmavi varlıq, əcdadların ruhu, himayəçi ruh olan səmavi Qurd da enmişdir. Türk miflərinin mətnlərində Bozqurdla bağlı inanclar üç hissəyə bölünür: Bozqurda ata və nəslin banisi, başçı və xilaskar kimi inanc. Təsədüfi deyil ki, Bozqurd-Əcdad türk xalqının məhv olmaq təhlükəsi ilə üzləşdiyi tarixi məqamlarda peyda olmuş və hər dəfə də o, türklərin dirçəlişinin mənbəyində durmuşdu.

Milli həyatın qaynadığı və böyük yürüşlərin baş verdiyi zamanlarda türkləri döyüş qələbələri yoluna çıxaran Bozqurd əvəzəlməz döyüşçü və başçıdır. Türklərin müzəffər bayraqlarını bəzəyən Qızılı qurd başları düşmənlərə qorxu hissləri aşılayırdı. Türklər Qurda ağıllı, fədakar, sadıq dost kimi, heyvanlar arasında lider kimi ehtiram göstərirdilər. O, cəsur və azadlıqsevərdir, xidməti itlərdən və alçaq çaqqallardan fərqli olaraq onu əhliləşdirmək mümkün deyil. Qurd meşənin sanitarıdır. Göyün və Yerin ruhları çətinə düşdükdə və onların təmizlənməsinə ehtiyac yarandıqda, türklərin içərisindən səmavi adamlar və Bozqurdlar doğulur ki, onlar da öz davranışları və nümunələri ilə türk dünyasını öz ardınca aparırdılar.

Mavi göyün – Tanrının adından xaqanın (xanın) hökmdarlığı təqdis edilirdi. Xaqan seçildikdən sonra dövlətin baş kahini hesab edilirdi. Ona Göy oğlu kimi ehtiram göstərirdilər. Xanın işi yalnız öz xalqının maddi firavanlığını təmin etmək yolunda qayğı göstərməkdən ibarət olmayıb, əsas etibarilə türklərin milli şöhrətini və əzəmətini möhkəmləndirməkdən ibarət idi. Etdikləri cinayətlərə və yol verdikləri qəbahətlərə görə Tanrı xaqanları bəzən bütün bir xalqı məhv etməklə, əsir götürməklə və digər üsullarla cəzalandırırdı. Hər şey Tanrıdan asılı idi, firavanlıq və ya cəza, adətən, dərhal və yaxud da altmış il (insan ömrünün uzunluğu) ərzində baş verərdi və onlardan qaçmaq qeyri-mümkün idi. Tanrının insan üzərindəki hakimiyyəti şəxsin ölümü ilə başa çatırdı.

Tanrı xana ehtiram göstərmək qaydaları kifayət qədər ciddi, dualar uzun və ruhu təmizləyən idilər. Bütün həyatı şəraitlərdə kömək üçün Tanrıya müraciət olunurdu və əgər başqa ilahlara və yaxud ruhlara müraciət edilirdisə, onların adları Tanrının şəninə dualardan sonra çəkilirdi. İbadətdə əllər yuxarı qaldırılmış və yerə təzim vəziyyətində yerinə yetirilir, ağıl və sağlamlıq, işin ədalətli həllində, döyüşdə və təsərrüfat işlərində köməklik təmənnə edilirdi; digər xahişlər edilmirdi. Tanrı ona ehtiram göstərən hər kəsə kömək edir, özü də hərəkətlərində məqsədyönlülük nümayiş etdirirdi.

Hər il dövlət səviyyəsində ictimai duaetmələr və qurban kəsəmləri həyata keçirilirdi. Yayın əvvəlində, xaqanın müəyyən etdiyi vaxtda qəbilə başçıları, bəylər, tanınmış sərkərdələr və noyonlar Ordaya gələrdilər. Ulu Tanrıya qurban kəsmək üçün onlar xaqanla birlikdə müqəddəs dağa qalxardılar. Həmin gün Tanrıya ibadət bütün dövlət ərazisində həyata keçirilirdi. Müqəddəs sayılan dağlara, dərələrə, çaylara, göllərə və bulaqlara yaxın aullardan və şəhərlərdən minlərlə adamlar axışb gələrdilər. İbadətlər qadınların və kamların iştirakı olmadan həyata keçirilirdi. Kamlar heç zaman Tanrı inancının kahinlərinin sırasına daxil edilmirdilər, onların rolu fal açmaqla, o cümlədən hipnoz və ovsun vasitəsilə həkimlik etməklə məhdudlaşır və onlardan qorxardılar. Müqəddəs torpaqda on minlərlə tonqallar yandırılır, atlar, qoyun və quzular qurban kəsilirdi. İbadət əllər yuxarı qaldırılmış və yerə təzim vəziyyətində yerinə yetirilir, ağıl və sağlamlıq, işin ədalətli həllində, döyüşdə və təsərrüfat işlərində köməklik təmənna edilirdi.

Türk xaqanlıqları dövründə Yer-Suba (ulu ilah, Vətən obrazında gözə dəyən dünya) qurbanlar kəsilməsi ümumdövlət xarakterli idi. İslamın və digər dinlərin qəbul edilməsindən sonra dövlət səviyyəli ümumtürk ibadətləri sona yetməyə də, yerli soy, qəbilə ibadətləri üstünlük qazanmışdır. Tanrıya ibadətin ayin hissələri tədricən azalmağa, sonunda isə yox olmağa başladı. Köçərilər Tanrıxana öz itaətlərini rənglə alınlarına çəkdiyə və yaxud tatu etdikləri bərabəryanlı xaçlar – aci vasitəsilə ifadə edirdilər.

Türk dinində çoxsaylı ibadət qaydaları vardı. Bir Çin salnaməsində deyilir: “Türklər hər şeydən ziyadə hava və suya ehtiram göstərir, torpağa himnlər oxuyur, yalnız göyü və yeri yaradan Allaha (Tanrıya) sitayiş edirlər”. Qədim türklər özlərinin günəşə sitayiş etməklərini onunla izah edirlər ki, “Tanrı və onun köməkçisi Gün (Günəş) yaradılmış dünyaya rəhbərlik edirlər; günəş şüaları isə bitki ruhlarını günəşlə əlaqələndirən iplərdir”. Onlar ildə iki dəfə Günəşə – nura qurban kəsərdilər: payızda və yanvarın sonunda, günəşin ilk işartıları dağların zirvələrində göründüyü zaman. Ay isə sitayiş obyektinə deyildi. Kifayət qədər sonradan meydana gəlmiş Aya sitayiş, ehtimal ki, Ay təqviminə ilə bağlı olan ənənələr sırasına daxil idi. Həm türklər, həm də monqollarda oda sitayiş ona Tanrı tərəfindən bəxş edilmiş şəri təmizləyən qüdrət ilə bağlı idi. Bizans səfiri Zemarxın (568-cı il) günümüzə gəlib çatmış məlumatında xanın yanına buraxılmamışdan öncə insanların odla təmizlənməsinin məcbur olduğu bildirilir. Türklərin dəfn mərasimləri də ölmüş insanı odda yandırmaq adəti oda sitayişlə bağlıdır. Türklərin dərin ehtiram göstərdikləri təbiət obyektlərindən biri də metal-silah düzəlddikləri dəmir idi. Qədim türklərin öz mənşələrini ifadə etdikləri bütün əfsanələrdə ona rast gəlmək mümkündür. Mərkəzi Asiyada hunlar ilk olaraq dəmirin sənaye üsulu ilə hasil edilməsini bacarmışlar. Dəmirə sitayiş edən hunlar, romalıların “Marsın qılınıcı” adlandırdıqları qılınıcı tiyəsinə onun simvoluna çevirmişdilər. VI əsrdə Türk imperiyasının sərhədlərində keçirilən dini mərasimdə iştirak edən Bizans səfirlərinə dəmir hədiyyə edilmişdi.

Beləliklə, Tanrıçılıq formalaşmış bir din olaraq, əsrlər boyunca mənəvi kodlar sistemi vasitəsilə köçəri çöl xalqlarının müəyyən, dayanıqlı etnik konstantlarını bəsləyərək və sosiallaşdıraraq yeni psixoloji tipi “səma adamları”nı meydana gətirmişdir: azadlıqsevər türk – qorxubilməz döyüşçü, mütəhərrik, təbii temperamentə malik və evin sahibəsi – qadın (kişiyə yalnız silah məxsus idi).

Bütün türk soylarında, qəbilələrində və ordularındakı türklər “Əbədi elə doğru cəhd” vasitəsilə, əsası hələ e.ə. II minillikdə Mete-şanyun tərəfindən qoyulmuş və çöldə qayda-qanunun qaranlığı olan Vəhdət ideyası ətrafında birləşmişdilər. Siyasi cəhətdən tamamilə dağınıq olmalarına baxmayaraq, türklərin ideya birliyi qorunub saxlanmışdı; irsən onlara məxsus pozulmamış etnik ənənə, əcdadların yadda qalan əməlləri onları qəhrəmanlığa ruhlandırır.³⁹

Nəticədə türklər sayı onlarla ölçülən imperiya və dövlətlər qura bilmişlər. Müharibələr tez-tez onları doğma ellərindən min kilometrə uzaqlara aparıb çıxarırdı. Bir vilayətdə doğulan türk əksər hallarda başqa bir vilayətdə vəfat edirdi. Onun vətəni Çöl idi.

³⁹ Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: 1991, с.145

Türk xarakterinin əsas relyef cəhətləri kimi, Tanrı tərəfindən bəxş edilmiş ruhun gücü və gələcəyə inamla yanaşı, ictimai həmrəylik və ictimai rəyə hörmət, iyerarxiyaya və nizam-intizama hörmət, yaşlılara xüsusi ehtiram və anaya dərin hörməti də göstərmək olar. Türk icması lap əvvəldən xəyanətin, döyüş meydanından qaçmağın, xəbərciliyin, məsuliyyətsizliyin və yalanın qarşısını alırdı. Təbii həyat tərzinə cəhd edilməsi türklərin canlı hesab etdikləri ətraf dünya ilə oxşarlığı və qohumluğunu əks etdirirdi. Türk həmişə aydın, dürüst, müxtəlif xırdalıqlarla yüklənməmiş davranış xəttini seçirdi. O, geniş dünyagörüşə və düşüncəyə malik olmaqla, həyata münasibətdə hədsiz etibara, aşkarlığa malik idi. Qədim türklər həsədverici bir aktivliyə malik idilər, dərin inanca malik, həyatı o dünya və bu dünyaya bölməyən, onlar üçün bütöv halında qəbul edilən dünyanı bir keyfiyyətdən digərinə keçid qismində qəbul edirdilər.

Qədim türklərin görüşlərində dünyaya xüsusi baxış tərzini Şamanizm elementləri vardır. Türk xalqlarının müxtəlif qayda və hərəkətlərlə əlaqəli həyat tərzində onlara tez-tez rast gəlmək mümkündür. Şamanizm Tanrıçılıq zamanlarında mövcud olmuş ruhlara inancla və magiya praktikası ilə sıx əlaqəlidir. İnsanlar və ruhlar dünyaları arasında vasitəçi rolunu oynayan şaman (türkcə – baksı) mürəkkəb ayinlər sisteminin mərkəzi fiqurudur. Ayin hərəkətləri zamanı ekstaz halına düşən şaman ruhlarla, ilahlarla və ölmüş əcdadlarla əlaqəyə girirdi. Şamanlar qədim zamanlarda həmçinin həkimliklə, fala baxmaqla və öncəgörənliklə də məşğul idilər. Şaman kimi özünün fiziki bədəninin məhdudiyyətlərini dəf etmiş, ağlının sərhədlərini genişləndirmiş və dərin ruhi təcrübə yaşamış kəslər qəbul edilirdi. Bir çoxları hətta şamanların təbiətə təsir edə biləcəklərinə, məsələn, yağış yağdırma biləcəklərinə də inanırdılar. Digər xalqlarda olduğu kimi, qədim türklərin də baxışlarında mifoloji, bədii düşüncə tərzini öncül yer tuturdu. Dünyagörüşdə ən başlıca olan insanın təbiətə münasibəti idi.

Türklərin yüksək əxlaqi mədəniyyətləri haqqında faktlar mövcuddur. Onların dünyagörüşünün məğzində həmişə həqiqi həyatı anların tapılmasına cəhd və əlbəttə ki, diqqət mərkəzində insani xeyirxahlıq dururdu.

X əsrdə Tanrıçılıq və islam dini modellərinin biri-birinə sıx təsiri üçün tarixi və siyasi şərait yaranmışdı. Onların hər ikisi də mənəvi təsir, sosial nizamlama, icmanın və şəxslərin həyat fəaliyyətinə nəzarət baxımından mahiyyətə məhdud idilər. Toqquşduqda türklərin yüksək mənəviyyəti və başqa dinlərə hörmətlə yanaşması, İslamın isə yüksək adaptasiya keyfiyyətləri nəticəsində onlar barışmaz qarşıdurmaya səbəb olmadılar. Sürətlə yayılan İslam şəhər mərkəzlərində oturmaq həyat tərzini nəzərdə tutan kultivasiya dövrünü keçməli idi. İslamın törəməsi olan və təbiətə Çöldə geniş yayılmış, tanrıçılığa ən yaxın olan sufilik özü ilə İslamın sərt göstəriş və vəzifələrini yumşaldan, onun köçəri və yarımköçəri xalqlar tərəfindən qəbul edilməsinə şərait yaradan bəzi elementlər gətirmişdi. İslamlaşdırma prosesinin əsrlər boyu davam etməsinə baxmayaraq, dünya dinlərinin təsiri altında qismən buddizmi, qismən də xristianlığı qəbul etmiş türk dünyası Çölü, parçalanmış mənəvi kodunu bərpa etmək cəhdində İslam bayrağı altında birləşdi.

Tanrının ona məxsus mahiyyət xarakteristikası ilə qəbul edilməsi bütünlükdə İslamın qəbul edilməsinə zidd deyildi. Tanrıçılıq və müsəlman icmalarının fəaliyyətində çox vacib və kəşifən məqamlar vardı. Məsələn, türklərin və monqolların qədim adətlərinin toplusu olan Yasa və Quranın kəşifən və üst-üstə düşən yerləri:

-Ailəni qorumaq üçün kişiye bir neçə qadınla evlənmək hüququ verilirdi və bu zaman birinci arvad böyük hesab edilirdi;

-Kişilər qadınlara hörmət etməyə və onlara inanmağa borclu idilər;

-Spirtli içkilər qadağan edilirdi;

-Yaşlı insanlar gənclərə, ailəyə, xalqa məhəbbət aşılmalı idilər;

-Varlı adamların üzərinə icmaya xidmət etmək və kasıblara kömək etmək vəzifəsi qoyulurdu.

Tanrıçılığın və İslamın sıx qarşılıqlı təsiri X əsrdən başlayır. İslamın qəbul edilməsi ilə türk dini düşüncəsi yavaş-yavaş aradan qalxırdı. Buna baxmayaraq hətta günümüze qədər gəlib çıxmış ənənələrdə, adətlərdə, atalar sözlərində və deyimlərdə və hətta ornamentlərdə belə, qədim dövrə aid olan çoxsaylı elementlər tapmaq mümkündür. Tanrıya sitayiş xalqın şüurunda heç də Allaha inama

zidd kimi qəbul edilmirdi. Hər iki dinin etik prinsiplərinin oxşarlığı, yaşlılara hörmət, ictimai maraqların şəxsi maraqlardan üstünlüyü, kasıblara kömək buna şərait yaradırdı.

Bununla belə, İslam tanrıçılığın mədəni ənənələrinin qəbuledilən olmasına görə, etnik dünya duyumunun və insanın onu qəbul etməsinin xüsusiyyətlərinə görə Çöldə türk modifikasiyasını istifadə etdi. Bir fakta müraciət edərək görürük ki, hər bir dini teologiyanın vacib bəndi olan “can” haqqında təsəvvürlər tanrıçılıqda özgə və çox özünəməxsus, İslamdakı “can” anlayışına heç də bənzəməyən xarakter daşıyırdı.⁴⁰ Obyektiv olaraq bu hal türk dilinə uyğun tərcümədə keçilməz çətinliklər yaradır, keyfiyyətə müsəlman mədəniyyəti üçün yeni olan, həyat və ölüm haqqında türk dünyagörüşünü əks etdirən bir ifadə tərzini yaradırdı.

Çoxəsrlik tarixi olan Tanrıçılıq istənilən mənəvi təzahür kimi özünəməxsus fəlsəfi təlim kimi çıxış edir. Tarixi abidələrdən məlum olur ki, qədim türklər daima “əbədi həqiqət” axtarışında olmuşlar. Şübhə yoxdur ki, türklərin baxışlarında ümumbəşəri dəyərlərin elementləri mövcuddur. Bəzi alimlərin fikrincə, XII-XIII əsrlərdə tanrıçılıq monoteist bir dinə çevrilmişdir.

Əgər Xristianlıq, İslam və Buddizmdə insanın fiziki olaraq ölməzliyi ideyası ruhun ölməzliyi ilə əvəz olunmuşsa, erkən tanrıçılıqda insanın təbiətdə ölməzliyi ideyası qorunub saxlanmışdır. İlin fəsilləri dəyişdikcə yenilənmə başlayır. Tanrıçılıqda ölüm yatmış (ölmüş) kəsin haçansa oyanacağı – diriləcəyinə inam əsasında uzun anabioz bir yuxu kimi qəbul edilir. Bu səbəbdən də qəbirə onunla yanaşı gələcək yeni həyatında lazım ola biləcək əşyalar: şərabla və ya digər içkilərlə dolu olan kuzə və fincan, şəxsi silahlar və əşyalar qoyulurdu.

Tanrıçılıq yalnız mifologiya, din və magiya olmayıb, eyni zamanda bütün qədim türk xalqlarının fəlsəfi dünyagörüşünü özündə ehtiva etmişdir.

Nəticə. Türk xalqlarını birləşdirəcək və həmrəy edəcək ümumtürk dünyagörüşü sırf dini ola bilməz, daha doğrusu, hər hansı bir dini baza üzərində qurula bilməzdi, çünki türk dünyasında bir neçə konfessiya vardır: İslam, Xristianlıq, Buddizm, İudaizm və büt-pərəstlik etiqadı. Bundan əlavə, dünyəvi həyat tərzilə yaşayan böyük əhali kütləsi də vardır. Heç bir türk dövlətində heç bir din dövlət dini deyildir. Hər bir yerdə vicdan azadlığı elan edilmişdir.

Türk xalqlarının birliyində hal-hazırda da tanrıçılıq ideyası aktualdır. İdeoloji dünyagörüş kimi, bu, yaxşı əsas ola bilər. Vahid Göy, türk dini dünyagörüşündə ümumvəhdət və harmoniya prinsipi kimi çıxış edən tanrıçılığa əsaslanaraq türkləri birləşdirir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / Reference

1. Аюпов, Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение: монография // Алматы: Каз.НПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012. – 264 с.
2. Светлов, Р. Великие сражения Востока // Москва: Яуза, «Эксмо», 2009. – 414 с.
3. Гумилев, Л.Н. Древние тюрки. История образования и расцвета Великого тюркского каганата (VI-VIII вв. н.э.) // «Кристалл», 2003 – 307 с.
4. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. - Ленинград, Издательство «Наука» 1991
5. М. Кашкари. Лугани-ат-тюрк. М. 1999. Стр. 49
6. Пекарский ЭК. Словарь якутского языка. Москва АН СССР 1. IIIт. 1959 г. стр 2551
7. Гантуяа М. Филосовское осмысление понятия «тэнгэр». (Тэнгэризм и монголы) Улан-Батор ИАЛИГ. 2011г. стр 171-179
8. Хомушку Д.М. Религии в культуре народов Саяно-Алтая. М: из-во ГЛГС, 2005, стр 87
9. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку. 1991 г.

⁴⁰ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. - Ленинград, Издательство «Наука», 1991, с.11

ПРОБЛЕМА ПОСТАНОВКИ ПРИНЦИПА ГАРМОНИИ И ЕДИНСТВА В ТЮРКСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЯХ

Др.,проф., Айгуль Демеуова
(Казахстан)

Резюме. В культуре каждого народа мировоззрение является частью духовной культуры и существует как абстрактный образ мира. Оно основано на отношениях между человеком и высшим началом, между материей и духом. В результате метафизического мышления и понимания-мировоззрение тюркских народов опирается не только на тюркскую народную философию, но и на практику и стратегию понимания на протяжении тысячелетий. Традицию понимания космоса и человека, содержат религиозные представления, основанные на познавательной практике и стратегии. На разных этапах своего формирования тюркская религиозно-духовная культура проявляла себя в различных формах. Нравственные ценности любой цивилизации, как и тюрков, имеют особый период существования, и в основном, отражают особенности периода и самобытности тюрков, защищают элитарные черты общества общим эстетическим и художественным стилем. Интеллектуальная жизнь, совокупность концентрированных знаний, нравственность, право, наука и искусство - все это объекты, относящиеся к духовным ценностям. В то же время особенно важным аспектом изучения духовной культуры являются религиозные системы, непосредственно связанные с этнокультурными процессами.

Ключевые слова: огузы, божественность, шаманизм, ислам, универсализм.

THE PROBLEM OF STATEMENT OF THE PRINCIPLE OF HARMONY AND UNITY IN THE TURKIC RELIGIOUS WORLD VIEWS

Prof. Aygul Demeuova
(Kazakhstan)

Abstract. In the culture of every nation, the worldview is part of the spiritual culture and it exists as an abstract image of the world. It is based on the relationship between man and the higher principle, between matter and spirit. As a result of metaphysical thinking and understanding, the worldview of the Turkic peoples is based not only on the Turkic folk philosophy, but also on the practice and strategy of understanding for thousands of years. The tradition of understanding the cosmos and man contains religious ideas based on cognitive practice and strategy. At different stages of its formation, the Turkic religious and spiritual culture manifested itself in various forms. The moral values of any civilization, like the Turks, have a special period of existence, and basically reflect the characteristics of the period and the identity of the Turks, it protects the elite features of society with a common aesthetic and artistic style. Intellectual life, the totality of concentrated knowledge, morality, law, science and art - all these are objects related to spiritual values. At the same time, a particularly important aspect of the study of spiritual culture is religious systems that are directly related to ethno-cultural processes.

Keywords: Oghuz, divinity, shamanism, Islam, universalism.

Göndərilib: 09.02.2022

Qəbul edilib: 11.03.2022

УДК 32

СУЩНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО КАРЛА ШМИТТА

Анар Багиров

Доктор философии по политическим наукам

Институт философии и социологии НАНА

E-mail: anarbaghirov@hotmail.com

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).87

Резюме. Статья посвящена анализу политических взглядов Карла Шмитта, в частности проблемам сущности политики. В исследовании рассматривается взаимосвязь и взаимовлияние между государством, властью, народом, политикой и религией. На основе проведенного детального изучения дихотомии «друг-враг», нейтральность политических акторов, право войны - демонстрируется органическая связь с парадигмой политического реализма.

Цель: изучить уникальность идей Карла Шмитта в вопросах политической онтологии.

Методология: использованы системные и диалектические подходы к изучению проблемы.

Научная новизна: предпринята попытка изучить влияние взглядов Карла Шмитта на современную теорию международных отношений.

Ключевые слова: государство, диктатура, теология, власть, секуляризация, легитимность, «друг-враг».

Введение / Introduction

В XX веке на европейской арене политической науки возвышается уникальный немецкий мыслитель, внесший значительный вклад в развитие современной политической философии - Карл Шмитт. Его именовали «Коронованным юристом третьего рейха» (4), из-за симпатий к национал-социалистической идеологии. Именно, ему приписывается высказывание: «Фюрер создал право, Фюрер защищает право» (5, с.33).

Его работы посвященные проблемам сущности политики, государства, власти и насилия, оказали несоизмеримое влияние на формирование западной политической мысли. Писать о Шмитте труднее, чем о каком-либо другом политическом мыслителе. Будучи приверженцем политического реализма, Шмитта считали наследником Гоббса и Макиавелли, что обеспечило ему видное место в плеяде выдающихся мыслителей новейшей истории. Годы, прожитые им в период гитлеровского режима, не могли не отразиться на всей его дальнейшей карьере и взглядах. Сотрудничество с нацистским режимом не может служить поводом для игнорирования его политических идей, которые далеко не всегда тождественны идеологии нацизма или тоталитаризма. Шмитту не удалось избежать маргинализации личности и игнорирования его творчества, которая последовала после окончания второй мировой войны. Читатели проявили нескрываемый интерес к масштабу его творений на закате творческой деятельности.

Наши читатели узнали о произведениях Шмитта недавно, после выхода в свет некоторых монографий. В этой статье, мы рассмотрим взгляды Шмитта на природу политики, и его онтологию.

Главная часть / Main part

Следует отметить, что Шмитт наряду с понятием традиционная политика, выдвигает терминологию «политик». Это кардинально отличается от платоновского определения (если, речь идет о «политике», имеется в виду наука о политике, а также политика, как объект этой

науки), и когда говорят «политик», подразумевается только объект⁴¹. Концепция государства предполагает политическую концепцию (6,с.68). Политическое пространство содержится внутри государства, т.к. всякое государство включает в себя историческую формацию. Далее, он отмечает, что все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия, исходя из исторического развития, в котором они перешли от теологии к теории государства, где фигуру всемогущего Бога занял всемогущий законодатель, обладая сходной структурой (3,с.57). Он обосновывает, что факт секуляризированной теологии всегда должен оставаться во внимании исследователя при рассмотрении современных политических теорий, хотя можно утверждать, что политика полностью освободилась от этого, или противостоит всем религиозным факторам. Политическая теология не означает непосредственной связи с религией и религиозностью как таковой. Шмитт стремился выявить структурные параллели между теологическими и политическими концептами. Подобная политизация теологии, безусловно, связана с секуляризацией политики. Она отрывает государство от ее традиционной религиозной легитимизации, и стремится стать законодателем нового общества, фундаментом новой политической конструкции. Рационализация государства и власти постоянно наталкивается на вечные символические религиозные формы, которые возникают в тех местах, откуда политика вытеснила теологию, желая заполнить её. Прослеживается корреляция религии и политики.

Шмитт возражает либерализму, который отрицает государство и видит парадокс в том, что деполитизация, заложенная в либерализме и декларация свободы содержат политический смысл, потому что в определенной ситуации они направлены против государства и политической власти, и не являются ни теорией государства, ни политической идеей. Он указывает на то, что государство – это политический статус народа, его особое состояние.

Между ними существует взаимозависимость, и, следовательно, правильное понимание сущности политического - дает правильное понимание статуса и народа.

Государство и народ имеют второстепенное значение по сравнению с более широким признаком - политическим. Они являются лишь его производными, и без него не имеют смысла. Государство не равно политическому, а политическое не сводится исключительно к государственному. Приравнение государственного и политического становится неправильным. В случае, когда государство и общество все больше пронизывают друг друга, и все вопросы, прежде бывшие государственными, становятся общественными и наоборот, все дела, прежде бывшие, лишь общественными становятся государственными (2). Понятие государства, не удовлетворяет полному обоснованию понятия политического. Поэтому, необходимо обнаружить и установить специфические политические категории, исходя из того, что у политического существует особый присущий лишь ему различительный признак, как например, в морали (добро и зло), в эстетике (прекрасное и безобразное), в экономике (рентабельное и нерентабельное). Таким признаком политического различения, Шмитт называет разграничение друга и врага. Именно этот тезис является основой его концепции. К дихотомии «друг – враг», можно свести все политические действия и мотивы во внешней и внутренней политике. Он утверждает независимость дифференциации друга и врага в теоретическом и практическом существовании от моральных, эстетических или экономических различий. Не нужно, чтобы политический враг был морально зол или эстетически безобразен, он не должен непременно оказаться хозяйственным конкурентом, а быть может, даже, окажется выгодно вести с ним дела. Но он именно чужой (2).

⁴¹ Произведение Жульена Фройнда «Сущность политики» (Freund J., L'essence du politique, coll. "Philosophie politique", Editions Sirey, 1965.), глубоко освящает теоретическое и тематическое объяснение этой дифференциации в подходе Шмитта.

В специфическом, политическом смысле такие тождества не действуют. Понятия «друг и враг» не так устойчивы, как различия, допустим, моральные, где понятия добра и зла относительно устойчивы во времени. В политике сегодняшний друг, вполне может завтра оказаться врагом и наоборот. Поэтому, понятия друга и врага не следует понимать психологически, в частном и индивидуальном смысле, как выражение превратных чувств. Враг не является противником, и тем более частным противником, которого ненавидят в силу проявляемой антипатии. Политического врага не следует ненавидеть. Друг и враг не что иное, как борющиеся между собой совокупности людей. Враг остается всегда публичным врагом, т.е. соотнесенный с этой совокупностью людей. Шмитт считает, что любое политическое действие - это всегда боевое действие, а задача политиков состоит в том, чтобы в каждый момент вновь и вновь обращаться к вопросу о том, кто является другом, а кто врагом. Определенная жестокость политики состоит в том, что в случае, если кто-то будет объявлен врагом, он должен быть готов к тому, что против него могут быть направлены все средства государственного принуждения (1). Мир без войны - это мир без политики, потому что в нем невозможно отличить друга от врага. На примере теоретического нейтралитета Шмитт раскрывает эту мысль. Наличие друга и врага не означает отсутствия нейтральности в политике. Нейтральность способствует разделению на друга и врага в политическом смысле. Разделение на друзей и врагов влияет на политическую борьбу и на степень политического напряжения. Экономическая или религиозная природа противоречий трансформируется в политические противоречия, едва происходит разделение людей на друзей и врагов. Всякое политическое единство разрушается, если у класса отсутствует политическая воля взять в свои руки государственную власть, различать друга и врага, и обладать крайним доводом (лат. *ultimo ratio*) с целью объявить войну (2). Право войны (лат. *Jus belli*) – это неотъемлемая прерогатива государства, возведенная в закон. Это исключительное право предоставляет реальную возможность определять своим решением врага и бороться против него. Фактически, государство имеет широчайшие полномочия в экстремальном случае, чтобы требовать от собственного народа, убивать врагов и быть готовым к смерти. Рациональное зерно этой войны не состоит в борьбе за идеалы, напротив, в уничтожении реального врага. Это иллюстрируется следующим высказыванием Шмитта: «...никакая программа, никакой идеал, никакая норма и никакая целесообразность не присвоят права распоряжения физической жизнью других людей». Всерьез требовать от людей, чтобы они убивали и были готовы умирать, дабы процветали торговля и промышленность выживших, или же росла потребительская способность их внуков - жестоко и безумно. Нет никакой рациональной цели, никакой сколь бы то ни было правильной нормы, никакой образцовой программы, никакого прекрасного идеала и никакой легитимности или легальности, что могло бы оправдать смерть людей, когда люди убивают друг друга (2). Война обоснована исключительно против действительного врага, и в тех исключительных случаях, когда народ сам способен принять решение насчет ее необходимости. Отсюда следует вывод, что народ не способный различать друзей и врагов перестает политически существовать, ибо только в способности этого различия состоит его политическая экзистенция, его политическое единство.

Заклучение / Conclusion

Для Шмитта государство является царством разума, с применением секуляризации теологического. Этот подход нельзя рассматривать как основополагающим, т.к. государство является феноменом более сложным и комплексным, и нельзя его сводить исключительно к теологическому. Обнаруживается органическая связь взглядов Шмитта с парадигмой политического реализма, который выражается в концепции права войны. Сводить сущность политического к дихотомии «друг-враг», значит противоречить и не признавать принцип нейтралитета и пацифизма в либерально - идеалистической парадигме. Причина субъективных

взглядов на вопросы «права войны» оправдывают его крайне правые идеологические взгляды и защиту германского милитаризма. Несмотря на это, нам следует продолжить изучать творчество Шмитта, идеи которого оказали колоссальное влияние на современную политическую философию.

Использованная литература / References

1. Афанасьев В. Карл Шмитт: из истории политической мысли. Социологические исследования. 2014. №6. с.69-76.
2. Шмитт К. Понятие политического. Вопросы социологии. 1992. №1, с.37-67.
3. Шмитт К. Политическая теология. М. Канон-Пресс-Ц, 2000.
4. Frye, Charles E. Carl Schmitt's Concept of the Political. - Cambridge University Press// The Journal of Politics, 1966, Vol. 28, № 4 (Nov.) - Pp. 818-830.
5. Schmitt C., Politische theologie. Vier kapitel zur lehre von der souveränität, Berlin, Duncker & Humboldt, 1922. English translation by George Schwab, MIT Press, 1985: Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty, chapter II.
6. Schmitt C., La politica oltre lo Stato, Arsenale Cooperativa, Venezia 1981.

KARL ŞMITT SİYASƏTİNİN MAHİYYƏTİ

Anar Bağirov

Xülasə. Məqələ Karl Şmitt siyasətinin mahiyyətinin açılmasına və siyasi baxışlarının təhlilinə həsr edilmişdir. Araşdırmada dövlət, hakimiyyət, xalq, siyasət və din arasındakı əlaqə, onların qarşılıqlı təsirləri işıqlandırılır. Eyni zamanda məqalədə “Dost-düşmən” dixotomiyasının ətraflı tədqiqi əsasında siyasi aktorların neytrallığı, müharibə qanunu, siyasi realizm paradıqması ilə üzvi əlaqə təhlil olunmuşdur.

Məqsəd: Siyasi ontologiya məsələlərində Karl Şmittin ideyalarının unikalılığı öyrənilir.

Metodologiya: Problemin öyrənilməsində sistemli və dialektik yanaşmalardan istifadə olunur.

Elmi yenilik: Karl Şmittin fikirlərinin müasir beynəlxalq münasibətlər nəzəriyyəsinə təsirini öyrənməyə cəhd edilmişdir.

Açar sözlər: dövlət, diktatura, teologiya, hakimiyyət, sekulyarizasiya, legitimlik, dost-düşmən.

ESSENCE OF POLITICAL KARL SCHMITT

Anar Baghirov

Abstract. The article is devoted to the analysis of the political views of Karl Schmitt, in particular to the problems of the essence of politics. This research examines the relationship and mutual influence between the state, power, people, politics and religion. On the basis of a detailed study of the “friend-foe” dichotomy, the neutrality of political actors, the law of war, is demonstrated an organic connection with the paradigm of political realism.

Purpose: Study the uniqueness of Karl Schmitt's ideas in matters of political ontology.

Methodology: The systematic and dialectical approaches to the study of the problem are used.

Scientific novelty: An attempt was made to study the influence of the views of Karl Schmitt on the modern theory of international relations.

Keywords: State, dictatorship, theology, power, secularization, legitimacy, friend-foe.

Göndərilib: 11.02.2022

Qəbul edilib: 18.03.2022

UOT: 101.01

KOMMUNİKASIYA VƏ DİALOQ MƏDƏNİYYƏTİ PROBLEMİ: ZAMAN VƏ MƏKAN PARALELLİYİ KONTEKSTİNDƏ

Şölət Zeynalov

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

sholet@mail.ru

ORCID: 0000-0003-2509-1159

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).91

Xülasə. Məqalədə müasir münasibətlər sistemində ciddi əhəmiyyətə malik olan müharibə, sülh, dialoq, dialoq mədəniyyəti, kommunikasiya, elm, bilik və s. kimi problemlərə fəlsəfi baxış əks olunmuşdur. Burada qeyd edilir ki, elmin, texnikanın yaratdığı imkanlar bir tərəfdən insan rifahına, əməyin yüngülləşməsinə, “zamanın” sürətlənməsi və “məkanın” əlçatanlığına səbəb olsa da, insanlar, dövlətlər və cəmiyyətlər arasında ziddiyyətlər də silsilə ilə artır. Müəllifin qənaətinə görə, hazırda dünyada baş verən müxtəlif ziddiyyətlərin həllində və təfsir edilməsində ortaq bir yolun – konsensusun tapılması üçün məhz qeyd edilən kommunikativ anlayışlara apelyasiya zərurət təşkil edir. Həmçinin, məqalədə Azərbaycanın həyata keçirdiyi təhlükəsizlik, sülh, dialoq və kommunikativ strategiyaya nəzəri baxış əks olunmuşdur.

Məqsəd: Müasir münasibətlər sistemində dialoq, dialoq mədəniyyəti və kommunikasiya kimi paradigmalardan birgəyaşayış və sülhün təmin edilməsi probleminə fəlsəfi və praktiki aktuallığını göstərmək.

Metodologiya: müqayisəli təhlil, dialektik, empirik, elmi metod, tarixi analiz və sintez metodları.

Elmi yenilik: Birgəyaşayış və sülhün təmin edilməsi işində bilik, dialoq mədəniyyəti və kommunikativ refleksiyaların tarixi və müasir interpretasiyasını vermək;

– Zaman və məkan paralelliyi kontekstində Azərbaycanın həyata keçirdiyi sülh və birgəyaşayış paradigmasına dialoq mədəniyyəti kontekstindən yanaşma.

Açar sözlər: zaman, məkan, tarix, müharibə, sülh, dialoq mədəniyyəti, kommunikasiya, Azərbaycan.

Giriş/Introduction

Ədəbiyyatda mütəxəssislər hazırda siyasi, sosial, iqtisadi, geopolitik, hüquqi və s. o cümlədən ideoloji cəhətdən Yeni dünya nizamının formalaşmasından, yeni münasibətlər sisteminin əmələ gəlməsindən, bunun nəticəsində beynəlxalq, regional və lokal ziddiyyətlərin artmasından bəhs edirlər. Əlbəttə, fəlsəfə tədqiqatçısı üçün aydındır ki, bu kimi ziddiyyətlər tarixən hər bir epoxa üçün xarakterik olmuşdur. Lakin məsələ ondadır ki, indi elmi-texniki vasitələr, informasiya resurslarının əlçatanlığı, global integrasiya və ümumiyyətlə sivilizasiyanın inkişaf dinamikası və bu dinamikanın ümumi analizi, bütövlükdə İnsan nəslinin humanitar problemlərin dərki istiqamətində refleksiyaları göstərir ki, ziddiyyətlər səngimək istiqamətində deyil, əksinə daha da sürətlənmək tendensiyası götürməkdədir. Bütün bunlar faktdır və fakt odur ki, indi həqiqətən də xalqlar, millətlər, cəmiyyətlər və hətta ideoloji birliklər (məsələn, slavyan sivilizasiyasının iki böyük (əslində eyni) aparıcı sütununun mədəni, milli, identikliyinə – Ukraniya və Rusiya arasında yeni böhran və büfukasiya nöqtəsinin əmələ gəlməsi və s.) tərəfindən tarixən formalaşmış dünya nizamının strukturunda ciddi dəyişikliklər baş verməkdədir. Bütün bu dəyişikliklər isə öz növbəsində, hər şeydən əvvəl, müasir inkişafın məna və mahiyyətində, həm də əslində, bəşəri mövcudluğun həyati vacib elementlərinin qorunub saxlanılmasında, sabitlik və əminamanlığın bərqərar olmasında həyati əhəmiyyət daşıyan anlayışların – sülh və təhlükəsizlik, dialoq, dialoq mədəniyyəti, kommunikasiya, bilik və s. kimi fəlsəfi probleminin təkrar-təkrar mənalandırılması,

həm də aktuallığını bir daha təsdiqləmiş olur. Məqalədə yuxarıda qeyd olunan problemin nəzəri və praktik interpretasiyasından çıxış olunur.

Əsas hissə / Main part

Sülh və müharibə – konfrontasiyanın genezisində qısa baxış

Girişdə qeyd edilən problemin fəlsəfəsindən çıxış edərkən ilk baxışda sadə görünən, lakin mahiyyətə sivilizasiya tarixinin bütün dövrlərində insan təfəkkürünü düşündürən bir sual yaranır: Sülh, dialoq mədəniyyəti, kommunikasiya və s. kimi anlayışlar - qavramalar nədir və onlara nail olmaq üçün insan nəslə nə etməlidir? Yaxud müharibə və münaqişələr sivilizasiyamızın əbədi taleyidirmi? Analizlər göstərir ki, irəli sürülərkən son dərəcə sadə görünən, lakin həyata keçməsi, həlli elə də asan olmayan bu kimi sualların birmənalı cavablandırılması fəlsəfi anlamda tam mümkün olmasa da, qeyd edək ki, tarixən hər bir cəmiyyət, dövlət və insani birliklər bütün rəngarəng konfliktlərdən, müharibə və münaqişələrdən çıxış nöqtəsi tapmaq üçün son anda bu kimi anlayışlara – dialoq fəlsəfəsinə, kommunikasiyaya, dialoq mədəniyyəti və ümumiyyətlə, tarixə və tarixi təcrübəyə, biliyə apelyasiya etmişlər – ehtiyacı olmuşlar.

Lakin, hər şeydən əvvəl, onu da qeyd edək ki, tarixən olduğu kimi, sülh, birgəyaşayış, kommunikasiya, dialoq mədəniyyəti və onun formalaşması problemi hazırda da problem olaraq qalır və güman etmirik ki, bu kimi bəşəri məsələlər istər mədəniyyətlərarası əlaqə və münasibətlərdə, istərsə də həyatın digər sosial, milli, dini, və s. sivilizasiya, tarixi sferalarda tezliklə öz həllini tapacaqdır – çünki söhbət burada tarixən formalaşan sivilizasiya münasibətlərdən, insanın təbiətindən, olsun ki, insan təfəkküründə formalaşmış arxetiplərdən gedir. Arxetiplərdən imtina etmək isə indi insan təfəkkürü üçün az qala özündən imtina kimi görünür. Məsələn, YUNESKO Nizamnaməsinin Preambulasından oxuyuruq: *“Müharibə haqqında fikirlər insanların beynində əmələ gəlir. Ona görə də insanların şüurunda sülhü müdafiə ideyasını möhkəmlətmək lazımdır”*. Göründüyü kimi, qeyd edilən tezis əsl həqiqətdə çox gözəl ideyadır və onun həyata keçirilməsi tarixən insan nəslinin, müasir sivilizasiyanın, fəlsəfə və elmin qarşısında dayanan ən vacib prioritetlərdən biridir. Lakin fəlsəfə tarixindən məlumdur ki, tarixən dünyada mövcud olmuş bəşəri pozitiv ideyaların həyata keçməsi, onların insan təfəkküründə, sosial sferada, dünyagörüşündə qələbəsi asan olmamışdır; Yaxud məsələ bu qədər sadə və asan olsaydı Yer üzündə çoxdan bəhs olunan problem – ziddiyyətlər öz həllini tapmış olardı. Belə bir məqamda fəlsəfəyə müraciət etmək zərurəti yaranır. Alman filosofu K. Yaspers vaxtilə müharibə və sülh probleminin fəlsəfi mahiyyətindən çıxış edərək yazırdı: *“Müharibənin olacağına əmin olan elə öz əminliyi ilə onun olmasına kömək edir. Sülhün saxlanacağına əmin olan laqeyid olur və özü də bilmədən müharibəyə hazırlaşmada iştirak edir. Təkcə təhlükəni görən və bir an onu unutmayan kəs ağıllı mövqe tutur və müharibənin önənməsi üçün mümkün olan bir şey edə bilər”* (7, s. 229). Qeyd olunan bu iqtibasın analizi sübut edir ki, həqiqətən də hazırda global anlamda İnsan nəsli son dərəcə çətin bir problemlə üz-üzə dayanmışdır və o, – *İnsan* bir tərəfdə ekoloji, texniki, sosial, psixoloji və s., digər tərəfdən də humanitar problemlər kontekstində – birgəyaşayış problemi və sülhə necə nail olmaq dilemması ilə üz-üzədir. Fakt odur ki, *dəyişikliklər epoxası* kimi xarakterizə edilən müasirlik, əslində, elə ciddi silsilə böhranlarla müşahidə olunur ki, onun hətta fəlsəfi izahı da bəzən mümkün görünmür. Lakin müşahidələr göstərir ki, problem, hər şeydən əvvəl, tarixən olduğu kimi, həm fəlsəfənin, həm elmin, həm siyasət və ümumiyyətlə, İnsan varlığın üzərinə bəşəri bir vəzifə qoyur: ortaq yol, “qızıl orta hədd”, “dialektik vəhdət”, “konsensus”, “yüksək təfəkkürlü kommunikasiya”, “yeni dialoq mədəniyyəti” və s. kimi anlayışlar bilik, elm və texniki tərəqqi əsri kimi xarakterizə edilən müasir zamanda terapiya üsulu kimi çıxış etdiyindən hər bir cəmiyyət onlara apelyasiya etməlidir; alternativ ya yoxdur, ya da ki, müharibə, irqçilik, “özgüləşmə” və s. kimi mənfi meyillər əbədi olaraq sivilizasiyanın taleyi kimi çıxış edəcəkdir. Seçim çox məhduddur; problem ondadır ki, insan seçmək şansını elə bir ki, tarixin labirintində itirmişdir. Təsədüfi deyidir ki, fəlsəfə tarixinə və ümumiyyətlə tarixə münasibətin formalaşması və dəyişməsindən söhbət edərkən M. Fuko hesab edirdi ki, *“insan bəşəri idrakin qarşısında duran*

məsələlərdən heç də ən qədimi və ən daimisi deyildir. Və onun sonu, ehtimal ki, uzaq deyildir” (4, s. 31)

Dəyişiklik epoxasının problemləri və ya ontoloji böhran

Biz yuxarıda qeyd etdik ki, siyasi, fəlsəfi, elmi və s. ədəbiyyatda hər kəsi fundamental sınağa çəkən qərribə bir fikir mövcuddur: *“Hazırda yaşadığımız dünya global dəyişikliklər dövrü kimi xarakterizə edilir”*(12). Bu ifadə artıq demək olar ki, elmi, siyasi, fəlsəfi, sosial və s. ədəbiyyatda, informasiya və KİV vasitələrində gündəmi zəbt etmişdir. Lakin biz etiraf etməliyik ki, televiziya, internet, informasiya resurslarında gündəlik termin, ola bilər ki, adi söz kimi işlədilər bu ifadənin əslində dərin fəlsəfi, ontoloji, eksistensial mənası vardır – dəyişikliklər epoxası. Fakt odur ki, indi hər şey dəyişir, hər kəs (individue, cəmiyyət, loqos, mədəniyyət, din və s.) bu dəyişikliyə nəyisə qazanır, nəyisə itirir, ancaq bu itkilərin nisbi faizi o qədər faciəvidir ki, belə bir kontekstdə filosoflar İnsan nəslinin sonunun da gələcəyini düşünməkdədirlər. Elə bu səbəbdən də bu dəyişiklik dövrü demək olar ki, XX əsr Qərb fəlsəfi təfəkküründən başlayaraq fəlsəfi, humanist və mədəni fikrində “tənəzzül epoxası” kimi təsəvvür edilməkdədir. Qərribəsi, daha doğrusu problem ondadır ki, elmi ədəbiyyatda məsələn, fransız filosofu M. Fukodan sonra *“insanın yoxa çıxma ehtimalından Delez, Fukuyama, və başqaları da danışmağa başladılar”* (4, s.32). Başqa tərzdə desək, XX əsr Qərb nəzəri fikrində haqlı olaraq O. Şpenqler, A. Toynbi, M. Haydegger, K. Yaspers və b. filosoflar elə bir nəticəyə gəlib çıxdılar ki, total dəyişmələr dövründə insan özünü tarixin labirintində “itirə”, “məhv ola”, “həlak ola” bilər – yaratdıqları elm və texnikaya özünü qurban verə bilər. Bu baxımdan hazırda global dəyişikliklərdən çıxış edərkən *“ədəbiyyatda çağdaş dövrün təsvirində “paradoks”, “risk”, “qeyri-müəyyənlik”, “xaos”, “sürətli dəyişmələr”, “təhdidlər”, təhlükələr kimi terminlərə tez-tez rast gəlinir”*. (2, s.10). Heç də təəccüblü deyil ki, nəzəri interpretasiyaların təsiri altında siyasət və ideologiyalar da bu problemi indi özünün prioriteti seçmişdir və hazırda demək olar ki, “həyəcanlar” böyük siyasətin, dünyanın taleyini müəyyən edən siyasətlərin leksikonunda özünə vacib və əhəmiyyətli dərəcədə yer almışdır. Lakin bu dəyişikliklərin həyatımıza gətirdiyi müsbət xüsusiyyətlərdən bəhs etmək nəzəri anlamda ciddi problematika hesab olunur, hətta bəzən risklərin və çağırışların proqnozlaşdırılması belə mümkün görünür. Problemə fəlsəfi kontekstdə yanaşarkən mütəxəssislərin rəyinə görə, məsələn, *“klassik fəlsəfi anlamda bu mənzərə “obyektiv realıq”la “insan təfəkkürü”ndə gedən proseslərin oxşarlığı kimi izah edilə bilər”* (2, s.10). Lakin qeyd edək ki, yeni dövrün paradigmaları kontekstində bəzən baş verən proseslərin dinamikası nəinki klassik fəlsəfi kateqoriyalarla, o cümlədən yeni postqeyriklassik elmi paradigmalara uzaqlaşır. Məsələn, belə bir məqamda Fukonun tarixə yanaşmaları daha cəlbedici görünür: Belə ki, fransız filosofun tarix barədə tezləri *“Hegeldəki kimi vahid qanuna tabe olan proses kimi deyil, çoxlu müxtəlif (dialogu, və pülüral çoxluqları özündə ehtiva edən tarixi tendensiyanı – Ş. Z.) tarixlər kimi nəzərdən keçirməyə imkan verdi”* (4, s.32) və bu imkan şübhəsiz müasir elmin, fəlsəfə və praktikanın reallığında əks olunur – həm müsbət, həm də mənfi anlamda. Bu səbəbdən də sual yaranır: epistemologiya, qnoseologiya və ümumiyyətlə həyat fəlsəfəsi həqiqətənmi bu kimi sualları mənalandırarkən dilemma qarşısında qalır; yəni söhbət ondan gedir ki, elmin, texnikanın nailiyyətləri hər an artsa da, bütövlükdə insanın Yer üzündə yaşayışı daha da çətinləşir və s. Elmin texnikanın yaratdığı imkanlar bir tərəfdən əməyin yüngülləşməsinə, “zamanın” sürətlənməsinə və “məkanın” əlçatanlığına səbəb olsa da, ziddiyyətlər də silsilə ilə artır. Ona görə də burada – məqalədə sual bu aspektdə formulə olunur: İndi siyasətdə, regional münaqişə və global dünya nizamında baş verən tendensiya humanizm prinsiplərinə, yaxud dehumanizasiya anlayışına daha çox müncər oluna bilər? Bilik və elm bizi bəşəri xoşbəxtliyə, yoxsa bəşəri fəlakətlərə sürükləyir? Ümumiyyətlə, fəlsəfədə və müasir elmi paradigmalarda bəhs olunan *Post Homo Sapiens – (Yaradıcı və yüksək təfəkkürlü qeyri -aqrəssiv insan) tipi* mülahizəsinə müasir insani fəaliyyət hansı dərəcədə şamil oluna bilər? Həqiqətənmi hər cür insani fəaliyyət fəlakət törədir? (3). Təsədüfdənmi, yaxud real fəlakətlərin zərurətindənmi tarixin “qırılma”, “sovrulma” məsələləri Fuko fəlsəfəsində “fəlsəfə tarixi üzrə tədqiqatların mərkəzində durur”? (4, s.32). Məsələ ondadır ki, sivilizasiya tarixi nəzərdən keçirilərkən xalqların

və sivilizasiyaların tarixi nəzəri fikirdə konfliktlər, etnik, dini, coğrafi, milli, ideoloji xarakterli ziddiyyət tarix kimi səciyyələndirilir və bu kimi nəzəri və praktiki interpretasiyaları, əlbəttə ki, inkar etmək tarixilik nöqtəyi-nəzərdən məqbul hesab edilə bilməz. Tarix baş vermiş hadisələr toplusudur, bizim tarixi keçmişə təsir etmək imkanımız yoxdur! Amma problem onda deyil ki, yaşadığımız zamanaqədərki tarix, yuxarıda qeyd olunan problemlərin məcmusu kimi dərk edilir, əksinə, elə müasir sivilizasiyamızın hazırkı siyasi, mədəni, ictimai, coğrafi, geostrateji, ekoloji və s. sferaları da nəzərdən keçirilərkən məlum olur ki, tarixən baş vermiş problemlər toplusu inkar və təkzib oluna bilməməklə yanaşı, həmin ziddiyyətlər bu gün də davam etməkdədir və hətta elmi paradigmlər də onların bəzən etimologiyasını, sosial-psixoloji xarakteristikasını, ontoloji, ekzistensial, idrakı anatomiyasını izah edə bilmir; bu izahetmələrdə tarixi yanlışlar həqiqət, həqiqət isə yanlışlar kimi təsvir edilir. Halbuki fəlsəfə tarixindən həm də bizə məlumdur ki, *“maddi və ideal (şüur) bölgüsü nisbidir. İnsan təkcə təbiyyətə qarşı deyil, o həmçinin onun immanent hissəsi olmalıdır. O, təbiəti idarə etməməli və onunla başqa, məsələn, dialoq münasibətlərində olmalıdır”* (8, s. 157). Ona görə də mübaliğəsiz qeyd etmək lazımdır ki, tarixin fəlsəfi dərkə yalnız *“vahid qanuna tabe olan proses kimi deyil, çoxlu müxtəlif tarixlər kimi nəzərdən keçirməyə imkan”* (4, s.32) verən alternativlərin də mənalandırılmasına imkan yaratmalıdır. Fakt odur ki, nəzəri mülahizələrdən adi sosial, siyasi, iqtisadi, mədəni həyata döndükdə görürük ki, elmi-texniki tərəqqi, internet, nonotexnologiyalar əsri və s. – texniki era kimi həyatımıza daxil olan yeni dövrün dəyişiklikləri cəmiyyətləri, millət və etnik qurupları, daha geniş anlamda isə sivilizasiyamızı nəinki ortaqlıq atmosferə gətirmək iqtidarında deyildir, əksinə, bu vasitələrdən də hər kəsin istifadə hüququ və bu istifadədə ixtiyarilik elə bir həddə çatmışdır ki, hər cür baş verən yeniliklər dağıdıcılığa xidmət etsə də, *“quruculuq”* və ya inkişafın dialektik ziddiyyətləri kimi təsəvvür olunur. Biz bunu insan əmək münasibətləri, daha geniş anlamda isə kapitalizm formasiyası kimi xarakterizə edirik. Aydındır ki, kapitalizmin son həddi, demokratiyanın yüksək səviyyədə inkişafı kimi, hər kəsin imkanlarının bərabərləşdirməyini deyil, hər kəsə qabiliyyətinin reallaşdırılması üçün bərabər imkanların yaradılmasını *“tövsiyə edir”*. Lakin bu tövsiyə indi elə bir həddə çatıb ki, insan Yer üzünün tiranına çevrilməkdədir, ola bilsin ki, çevrilib. Bütün bunlarla bərabər maraqlıdır ki, indi az qala hər kəs kapitalizmin böhran həddindən danışmağa başlamışdır. Elm xadimləri qeyd edir ki, kapitalizmin mövcud modeli özünü tükəndirib, lakin buna baxmayaraq o, bu gün dünya ölkələrinin böyük əksəriyyətində ictimai quruluşun əsasıdır və ondan hansısa formada imtina belə ağlasığmaz görünür. Başqa sözlə, bu *“imtinanın”* tarixi təcrübədə - *“sosializm və kommunizm”* ideyaları formatında dünya sivilizasiya tarixində nələri yaratdığı da insan nəslinə yaxşı məlumdur. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, həmin ideyalar yanlış idi. Ümumiyyətlə, biz burada yalnız həmin faktı xatırlatmaqla tarixi təcrübə ilə insan, sivilizasiya, dövlət, millət və etnos anlayışlarının insan nəslinin inkişaf dinamikasında, o cümlədən *“fiziki”* inqilabların bəşəriyyətə, tarixi prosesə gətirdiyi faciələrə diqqəti çəkmək istəyirik. Bu anlamda müasir Azərbaycan filosofu İlham Məmmədzadə haqlı olaraq qeyd edir ki, Fukonun tarix barədə fəlsəfi baxışları ümumi anlamda aşağıdakı kimi təsvir edilə bilər: *“Tarix vahid mərkəzin ətrafında olan-bitən hər şeyin cəm edilməsi deyil, əksinə, hər şeyin toz kimi sovrularaq dərk edilməsidir”* (4, s.32). Düzdür, biz burada bu kimi mülahizəni də qəbul edirik ki, *“Fukonun qırılma və sovrulmalara olan ehtirasının onun marksizmlə bağlı məyusluğu ilə izah edirlər. Bu haqda “Cəmiyyəti qorumaq lazımdır” adlı kitabının ön sözündə E. A. Samarskaya danışır”* (4, s. 32).

Fakt odur ki, bəhs olunan problemə ekzistensial anlamda yanaşarkən biz – müasir insan tarixən ümid edirik ki, tarixdə baş vermiş sivilizasiya inkişafının hər cür ziddiyyətləri artıq tarixdir: hər zaman ümid edirik ki, müasirliyin yeni yaranan texnoloji, elmi, innovativ və informasiya üstünlükləri fonunda sabah bu gündən, olsun ki, keçmişdən yaxşı olacaqdır. Hər cür böhranlar baş verməsinə baxmayaraq gələcək barədə proqnozlar daima nikbin əsaslar üzərində qurulur. Lakin biz unuduruq ki, K. Yaspesin təbircə desək, *“gələcəyə mütləq inam bizi real həqiqətdən məhrum edə bilər. Gələcək xilas barədə proqnozlar bizi indidən real təcrid edə bilər, halbuki əslində bizə məxsus olan təkə odur”* (7, s.230). Əlbəttə, fəlsəfə üçün bu da aydındır ki, insan həm də mənəvi

varlıqdır, ona görə də bu ümid və inamı insanın əlindən almaq olmaz və ola bilsin ki, dəhşətli müharibələrdən, etnik, milli, coğrafi ideoloji və sivilizasion qarşıdurmalardan, hər cür iqtisadi, siyasi, mədəni humanitar böhranlardan insan nəslini bu ümid gələcəyə - müasir günümüzdə daşımışdır. Sonda insan sülhə doğru dönüş etmiş bu və ya digər şəkildə olsa da, dialoq mədəniyyətinin təntənəsinə inanmışdır. Məsələn, ondadır ki, tarix barədə söhbət gedərkən *“Fuko fəlsəfədə, cəmiyyətdə, hakimiyyətdə dəyişməz olanın dərki üçün alternativlərin axtarılmasının zəruri olduğunu anlamışdı”* (4, s.32). Bu anlam onu təsdiq edir ki, mütləq proqnozlar və mütləq inamlar, cəmiyyətdə formalaşmış dominant fikirlər tarixin fəlsəfi dərki problemini gündəlikdən, insan varlığının mahiyyətindən çıxara bilər. Biz də ısrarla bu fikirdəyik ki, dialoq, dialoq mədəniyyəti və kommunikasiya – bütün bunlar tarix barədə təsəvvür edilən monoton iddialardan qaçmaq üçün yeni imkanlar yaradır. Bu onu sübut edir ki, hər cür ziddiyyətlərdən, xaos və qarşıdurmalardan yayınmaq, qaçmaq qurtulma üçün müasir idrakın, insani təfəkkürün, siyasətin, iqtisadiyyatın, hüququn və s. alternativləri mövcuddur. Bu alternativlərin meydana çıxması, anlaşması və mənalandırılması, fəlsəfi interpretasiyaları həm də dialoq, dialoq mədəniyyəti kommunikasiya və s. kimi anlayışların orbitində açılmış olur. Məsələn, *“Qərbdə avropasentrizmə alternativ yanaşmaların olduğunu, bütün tarixin ümumi qanuna tabe olmadığı və onun ayrı-ayrı mərhələlərinin, dövrlərinin mənasını anlamaq üçün müvafiq fəlsəfələrə ehtiyacı olduğunu və s.”* (4, s.32) qeyd etmək olar. Lakin bütün bunlara baxmayaraq tarixi proseslər sübut edir ki, “sülh”, “sülh” deməklə də iş bitmir və onun həyata keçməsi məsələsi son dərəcə ciddi fəlsəfi problemlər toplusundan asılıdır. Fakt odur ki, filosoflar, psixoloqlar, sosioloqlar, elm adamları və digər mütəxəssislər bütün bu prosesi hər kəs özünün müvafiq sahəsinə uyğun olaraq qiymətləndirsələr də, müşahidə prosesi və statistik analizlər göstərir ki, müasir “bacarıqlı insan”, – “texniki insan” M. Haydeggerin təbirincə desək “Das man”- öz yaratdığı vasitələr və münasibətlər sistemi ilə artıq çıxılmaz bir labirintə daxil olmuşdur.

Vaxtilə A. Şopenhauer yazırdı: *“Volter, Yum, Kant nəhayətdə hansı nəticəyə gəlib çıxdılar?” Onların gəldiyi nəticə bundan ibarət idi ki, dünya sağalmaz xəstəliyə düşər olan adamların hospitalıdır”* (5, s.178). Məsələn aydındır, faktlar sübut edir ki, *“sağalmaz xəstəliyə düşər olan adamların hospitalında”* məskunlaşan bu tip insanı heç bir şey qane etmir, o fikirlidir, qayğı indi onun üçün dəhşətli bir yükdür, hər bir şey – həyat, dəyərlər, yüksək mənəvi həzz, susmaq, kommunikasiya, dialoq, mərhəmət ona yad gəlir. Sülh və vəhdət onun üçün elə də ciddi bir əhəmiyyət kəsb etmir, səbəb ondadır ki, axan qan elə bil ki, onu sakitləşdirir. Bunu heç bir elmi vasitələr, fəlsəfə, elm, psixologiya, din sona kimi izah edə bilmir və s. zira ümid sona kimi itirilməyib. Fəlsəfi təfəkkürə bu da aydındır ki, sülhə, birgəyaşayışa, insan nəslinin inkişaf və mövcudluğuna gələn təhlükəli tendensiya kommunikatativ yaxud ontoloji yanımlardan gələ bilər. Fakt odur ki, kommunikatativ böhran bizə, insanlara xalqlara, cəmiyyət və dövlətlərə elə zəncirvari ziddiyyətlər yaradır ki, bu da hər cür insani qarşıdurmalar, münaqişə və müharibələr törətməkdə postulat, ola bilər ki, bir az da dərinə gedərixsə bütün bunlar onun üçün – insan üçün apriori kimi çıxış edir. Lakin ümid həm də onadır ki, bütün qeyd edilənlərə baxmayaraq *“insan ümumiyyətlə insanlıqdan çıxma bilməz, o yuxuya qarq ola, iştirak etməyə, özünü unuda bilər. Amma insan tarixi təkamül gedişində təkcə onu, fərd kimi məhv olmadığı təqdirdə, yenidən özünə qayıtdığı sahədə, müdhiş halı çıxmaqla, meymuna və qaranquşa və ya dövrümüzə – yəni reflekslər mexanizminə çevrilə bilməz”* (7, s.255).

Sülh və Vəhdət axtarışı zaman və məkan paralelliyində

Yuxarıda qeyd edilənlər bizə “zaman” və “məkan” anlayışlarına müraciət etməyə və onun xalqın, dövlətin, insan və sivilizasiyanın, bəşəriyyətin həyatında oynadığı rola nəzər etməyə vadar edir. Vaxtilə alman filosofu Martin Haydegger “Qara dəftərlər” əsərində belə bir fundamental tezi isirli sürür: *“Məkan xalqın zamanı deyilmi”* (1, s. 10) Daha sonra xalqın, cəmiyyətin, sivilizasiyanın ontoloji mahiyyətində baş verən kommunikatativ inkişafdan bəhs edərək filosof izah edir ki, *“məkan və zaman əzəldən “verilmiş” yanlış cütlük deyil, yenidən geri alınmalı olan varlığın təzahürü və başlanğıcıdır”* (1, s. 10). Bütün bu fəlsəfi mülahizələr sübut edir ki, geniş anlamda İnsan və onun

yaratdığı sivilizasiya “zaman” və “məkanda” mövcud olmaqla yanaşı, onun ontoloji, qneseoloji, ekzistensial dialektik və s. mahiyyətini də təşkil edir. Bütövlükdə, vahid sivilizasiya, İnsan və onun yaratdığı dəyətlər, norma və qaydalar, şübhəsiz ki, böyük bir mahiyyət və məna daşıyır. Biz indi tarixin elə mərhələsindəyik ki, zamanımız, hər şeydən əvvəl, elmi-texniki sivilizasiya kimi xarakterizə olunur. Lakin bəhs olunan problematikanın anotomiyası sübut edir ki, tarix olsun ki, bəşəriyyətin yaratdığı sivilizasiyalar tarixi müasir insan tərəfindən hansısa anlamda başqa formada dərk edilir. Texniki güc, elm və bilik pozitiv inkişafa səbəb olmaqla yanaşı, həm də qarşılıqlı anlaşılmaqların, müharibə və dağıdıcılıqların, ekspansıyanın ən müxtəlif formalarını da sürətləndirmiş olur.

Beləliklə, yuxarıda irəli sürülən fəlsəfi arqumentasiyalardan yararlanaraq burada belə bir tezisləri qeyd edə bilərik: ***birincisi***, sivilizasiya tarixi tam halda nəzərdən keçirilərkən aydın olur ki, hər bir dövlət, hər bir xalq, hər bir cəmiyyət tarixən olduğu kimi, müasir epoxada da “zamanda” və “məkanda” öz mövcudluğunu qorumaq və inkişaf etdirmək cəhdindədir; bu elə bir orbitdir ki, bu orbitdə daima yeni-yeni sahələr zaman və məkanlar formalaşır. Filosofun – M. Haydeggerin etiraf etdiyi kimi, zaman və məkan, deməli, dövlət və xalq, cəmiyyət və məkan əzəldən “verilmiş” qoşa anlayışlar deyildir. Bu insan fəaliyyətinin, xalqın, sivilizasiyanın fəaliyyəti nəticəsində, tarixi prosesin nəticəsində əmələ gələn tarixi fenomendir. Başqa tərzdə desək, deməli, aydın görünür ki, filosofun irəli sürdüyü ideyadan çıxış edərək xalqın zaman və məkanda sivilizasiya atılışından, təbiətdən ayrılıqdan sonra tarixiliyi yaratmasından – bizim yaratdığımız nizama, qaydalar və apriorilərə təsir imkanlarını dəyərləndirmək istəsək məlum olur ki, xalqlar, millətlər və dövlətlər, olsun ki, cəm halında sivilizasiyamızı hansısa anlamda kommunikativ böhrandan çıxarmaq üçün “məkanda” ola bilsin ki, həm də paralel olaraq “zamanda” varlığın təbiətində baş verən tarixi ziddiyyətləri “sındırmaq, qırmaq, yırtmaq, dəlmək, parçalamaq” (1, s.10) imkanını öz idrakımızda yaratmağa cəhd edərək – tarixi prosesdə unudulmuş kommunikativ “eliksirimizi” yenidən yaradaraq böyük anlamda bəşəri birgəyaşayış modelini yarada bilərik. Bu fəlsəfi inamdır. Fakt odur ki, insan “*yenidən özünə qayıtdığı sahədə, müdhiş halı çıxmaqla, meymuna və qaranquşa*” çevrilə bilməz. (7, s. 255)

İkinci interpretasiya – regional kontekstdə: “Məkan” əgər xalqa verilmiş “zamandırısa” biz nəzəriyyədən çıxış edərək ideyanı praktikaya tətbiq edərkən, faktiki olaraq, bu iddianı irəli sürə bilərik: 44 günlük Böyük Vətən müharibəsində Azərbaycanın qələbəsi – onun “zamanın və məkanının” yeni anlamda real olaraq Azərbaycan xalqı üçün bərpası deməkdir. Məhz bu, əsas ulu öndər H. Ə. Əliyev tərəfindən qoyulmuş və Prezident İlham Əliyev tərəfindən son dərəcə siyasi incəlik və müdrikliklə həyata keçirilən strategiya nəticəsində həyata keçirilən bir strategiyadır və bu strategiya Azərbaycan xalqına onun tarixdə itirilmiş “zamanının və məkanının” yenidən qaytarılmasıdır.

Üçüncü interpretasiya: Bu qayıdışın fəlsəfi əsasları Ulu öndər H. Ə. Əliyevin irəli sürdüyü iqtisadi, siyasi, milli ideyalarından öz başlanğıc təcəssümünü tapır, onun bilavasitə həyata keçirilməsi Ali Baş Komandanın, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin düşünülmüş yeni “*rasional alturizm*” (8) siyasəti və yeni liderlik strategiyası ilə bağlıdır. Əlbəttə, biz qəbul edirik ki, bu çox geniş və fundamental mövzudur və onun işlənməsi müasir fəlsəfi, elmi, siyasi və s. ədəbiyyatın qarşısında vəzifə kimi durur.

Məqaləyə nəticə əvəzi kimi aşağıdakı tezisləri əlavə etmək məqsədə müvafiqdir:

1 “*Məkan əgər xalqa verilən zamandırısa*” 44 günlük Vətən Müharibəsi nəticəsində Ali Baş Komandan İlham Əliyevin itirilmiş torpaqları – Məkanı bizə qaytarması xalqın öz ənənəvi dəyərlərinə, ekzistensial kimliyinə, tarixinə, zamanda yeni mövcudluğuna qayıtması kimi qiymətləndirilməlidir.

2 Aydın olan həqiqətlərdən biri budur ki, bəzən irqlərin, etnik qrupların, millətlərin xarakterində baş verən ideoloji ziddiyyətlər səbəbindən tolerantlıq, multikulturalizm, humanizm və dialoq müstəvisində ən müxtəlif problemlər toplusu həlmlənməkdə olmadığından böhranlı şəraiti, başqa xalqlara qarşı aparılan soyqırımını və müharibə iddialarını güc yolu ilə aradan

qaldırmaq zərurəti yaranır. Bu zərurətdən çıxış edərək məhz Azərbaycanın siyasi və hərbi rəhbərliyi Ermənistanın növbəti təxribatı zamanı gücə qarşı gücdən istifadə etməklə Qarabağda yaranmış şər ocağını məhv etdi.

3 Bu qələbə müharibə və qan bahasına başa gəlsə də, müşahidələr və nəzəri interpretasiyalar göstərir ki, beynəlxalq miqyasda bəzi hallarda sülh və təhlükəsizliyin təmin edilməsi üçün *“rational altruizm”* (9) fəlsəfəsinin güc paradigmasından istifadə etmək vacibdir. Ola bilər ki, müharibənin bu ədalətli variant mexanizmi digər münafişlərin də aradan qaldırılması üçün bir nümunə kimi istifadə oluna bilər. Lakin gələcəyin fəlsəfəsində dialoq, dialoq mədəniyyəti və kommunikasiya fəlsəfəsi, biliyin qüdrətinə apelyasiya etmiş cəmiyyət, sivilizasiya və xalqlar üçün, dünya insanı üçün əbədi bir mayakdır. Başqa tərzdə ifadə etsək, birlik və konsensusa yol dialoq fəlsəfəsindən keçir, bu müasir Azərbaycan paradigmasının əsas strategiyasıdır.

4 Azərbaycan həm tarixən, həm də son 30 illik siyasi, humanitar, iqtisadi, mədəni, dialoq platformaları strategiyasında sübut etdi ki, o mədəniyyətin, sülh və təhlükəsizliyin xalqlar, millətlər, dinlər və etnik birliklər arasında birgə mövcudluq, tolerantlıq və multikulturalizm fəlsəfəsinin, deməli, dialoq fəlsəfəsinin həm tərəfdarı, həm də onun dünyada həyata keçirilməsi üçün mədəni, siyasi, iqtisadi aktor kimi yeni dünya nümunəsidir.

5 Şuşa Bəyannaməsindən – *“Tərəflər fəxrətlə hissi ilə bildirirlər ki, Azərbaycan 44 günlük Vətən müharibəsi ərzində qələbə qazanaraq Ermənistanın 30 ildən bəri davam edən təcavüzkar siyasətinə son qoydu, torpaqlarını işğaldan azad etdi, tarixi ədalətin zəfər çalmasını və beynəlxalq hüququn bərpa olunmasını təmin etdi”*(11).

6 Dinlərin, mədəniyyətlər və sivilizasiyaların dialoqu, sülh və təhlükəsizlik problemi ideyası tarixən nəzəriyyə və praktikanın bir nömrəli həyatı problemi kimi çıxış etsə də, regionda baş verən proseslər göstərir ki, o tarixin heç bir dönməsində Cənubi Qafqaz regionu üçün indiki qədər aktualıq kəsb etməmişdir. Azərbaycanın yeni yaratdığı sülh strategiyası nəinki Cənubi Qafqaz üçün, o həm də region xalqları üçün Məkan və Zaman paralelliyini yaradan bir yeni reallıqdır. Bu baxımdan Şuşa Bəyannaməsi yalnız regional təhlükəsizliyin təmin edilməsini işində deyil, o həm də bəşəri sülhün, insani birliklərin vəhdəti təcəssüm etdirən prinsipləri kimi çıxış edir.

7 Hazırda baş verən prosesin fəlsəfəsi sübut edir ki, dialoq mədəniyyətinin formalaşması indi regional sabilliyin təmin edilməsi üçün ən vacib şərt kimi çıxış edir. Bu fəlsəfə qlobal anlamda Yeni “zaman” və “məkan” imkanlarını yarada bilər.

8 Sülh və təhlükəsizliyin təmin edilməsində dialoq mədəniyyətinin formalaşması problemi indi həm də Yer üzündə ekzistensial və kommunikativ böhranda olan insanın, geniş kütlələrin, xalqların həyatında gələcəyə ən böyük ümid yarada bilər.

Beləliklə, biz əgər böyük qlobal sülhdən və həmrəylikdən bəhs ediriksə, qeyd etməliyik ki, müasir sivilizasiyanın öz davamlı inkişafını təmin etmək üçün – Yeni “məkan və zaman” imkanı vardır. Bu zaman və məkan əvvəlcə insanın təfəkküründə, daha sonra isə real gerçəklikdə yaranır. Bizim, insan nəslinin Yer kürəsində məkanı genişləndirmək imkanlarımız olmasa da, onu – “məkani” ontoloji anlamda yenidən İnsan nəslinə qaytara bilərik, bu bütövlükdə İnsana verilmiş müasir “zaman” olardı. Başqa sözlə desək, İnsan nəsləi Yer üzündə öz məkanını tapmışdır, amma onun idrakı olaraq Yeni zamanı yaratmasına və onun praktikaya tətbiqinə – dialoq mədəniyyətinə ciddi ehtiyacı vardır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Dugin A. G. Geosofiyaya giriş: sivilizasiya və onların loqosları. Tərcümə edən, H. Babayev. Bakı: Elm və təhsil nəşriyyatı, 2018, 88 səh.
2. Qurbanov F., Mədətli E. Bir millət-iki dövlət: fəlsəfi-tarixi təhlil. Bakı, 2020, 232 səh.
3. Filosofiya Martina Khaydeggera i sovremennost'. Red. kol. Motroshilova N. V.[otves. red.] Bibikhin V.V. i. d. – M.: Izdatel'stvo Nauka, 1991.

4. Məmmədşadə İ. Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı: "Elm və təhsil"-2020, 200 səh.
5. Şopenhauer A. Müxtəlif Predmetlər Haqqında düşüncələr. Bakı: QANUN, 2018, 192 səh.
6. Shpengler O. Zakat Yevropy. V 2-kh t, T.1, Moskva:Ayris-press,2006,528 s.
7. Yaspers K. Tarixin mənası və təyinatı, Bakı: "Zəkioglu", 2008, 764 s.
8. Zabluzhdayushchiysya razum?: Mnogoobraziye vnenauch. znaniy Otv.red.i sost. I.T.Kasavin. – M.: Politizdat, 1990. – 464 s.
9. Zeynalov Ş. Ə. Dialoq fəlsəfəsi. Bakı: "Avropa", 2017, 304 s.
10. Zeynalov Ş. Ə. Dialoq mədəniyyəti və müasirlik. Bakı: "Avropa",2020,330 s.
11. <https://president.az/az/articles/view/52115>_Şuşa Bəyannaməsi :
12. <https://tass.ru/politika/12727931>_Valday Klubunun XVIII plenar iclası. "Qlobal sarsıntı - XXI: insanlar, dəyərlər, dövlət"

THE PROBLEM OF COMMUNICATION'S CULTURE AND DIALOGUE: IN THE CONTEXT OF SPACE-TIME PARALLELISM

Sholat Zeynalov

Abstract. The article examines the problems of war, peace, dialogue, communication, dialogue of culture, science, knowledge, etc., which are of great importance in the modern system of relations, they are considered from the point of view of philosophy. It is noted that despite the vast opportunities created by science and technology, on the one hand, they contribute to human well-being, facilitate labor, accelerate "time" and the availability of "space", but on the other hand, they create growing contradictions between people, states and societies. . According to the author, in order to find a common way to resolve and explain the various contradictions that are taking place in the world today, it is necessary to refer to these communicative concepts. The study also provides a theoretical overview of Azerbaijan's strategy in the field of security, peace, dialogue and communication.

Purpose: To show the philosophical and practical relevance of paradigms such as dialogue, dialogue culture and communication in the modern system of relations in the problem of coexistence and peace.

Methodology: comparative analysis, dialectical, empirical, scientific method, methods of analysis and synthesis.

Scientific novelty: To provide historical and modern interpretations of knowledge, dialogue culture and communicative reflections in the work of coexistence and peace;

- Approach to the paradigm of peace and coexistence implemented by Azerbaijan in the context of time and space parallelism in the context of the philosophy of dialogue

Keywords: Time, space, history, war, peace, culture of dialogue , communication, Azerbaijan.

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ ОБЩЕНИЯ И ДИАЛОГА: В КОНТЕКСТЕ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА

Шолат Зейналов

Резюме. В статье исследуются проблемы войны, мира, диалога, коммуникации, диалога культуры, науки, знаний и т. д., которые имеют большое значение в современной системе отношений, и которые рассматриваются с точки зрения философии. Отмечается то, что несмотря на обширные возможности, создаваемые наукой и техникой, с одной стороны, они способствуют благополучию человека, облегчению труда, ускорению «времени» и

доступности «пространства», а с другой стороны, они создают усиливающиеся противоречия между людьми, государствами и обществами. По мнению автора, для того чтобы найти общий способ разрешения и пояснения различных противоречий, происходящих сегодня в мире, необходимо обращение к этим коммуникативным понятиям. В исследовании также представлен теоретический обзор стратегии Азербайджана в области безопасности, мира, диалога и коммуникации.

Цель: показать философскую и практическую актуальность диалога, культуры диалога и общения в современной системе отношений в проблеме сосуществования и мира. Показать философскую и практическую актуальность таких парадигм, как диалог, культура диалога и общение в современной системе отношений в проблеме сосуществования и мира.

Методология: сравнительный анализ, диалектический, эмпирический, научный метод, методы анализа и синтеза.

Научная новизна: обеспечить историческую и современную интерпретацию знаний, диалоговую культуру и коммуникативные размышления в работе сосуществования и мира, а именно, подход к реализуемой Азербайджаном парадигме мира и сосуществования в контексте пространственно-временного параллелизма в контексте культуры диалога.

Ключевые слова: Время, пространство, история, война, мир, культура диалога, коммуникация, Азербайджан.

Göndərilib: 02.03.2022

Qəbul edilib: 27.03.2022

UOT: 18

QƏRB İNTİBAHI VƏ ANTROPOSENTRİK PARADİQMA

Nailə Əsədova

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
nailya_asadova@inbox.ru
DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).100

Xülasə. Nailə Əsədovanın məqaləsinin **əsas məqsədi** – Qərb intibahı kontekstində antroposentrik paradigmanın təhlilidir.

Metodologiya: Müəllif məqaləni yazarkən induktiv və müqayisəli analiz metodlarından istifadə etmişdir.

Elmi yenilik: Məqalənin elmi yeniliyi antroposentrik paradigmanın İntibah mədəniyyətinin öyrənilməsinə tətbiq edilməsidir. Tədqiqatın yekunu olaraq müəllif belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, İntibah dövrünün incəsənəti mahiyyət etibarlı ilə antroposentrik paradigmadan çıxış edirdi. Digər dövrlər üçün səciyyəvi olan estetik özünüdərk formalarından fərqli olaraq İntibah incəsənətində insana, onun mahiyyətinə, təbiətinə, onun dünyada yerinin başa düşülməsinə məhz antroposentrik prinsip əsasında yanaşırdı.

Açar sözlər: İntibah, antroposentrizm, Tanrı, estetika, mədəniyyət, insan, gözəllik, humanizm.

Giriş/Introduction

İntibah hər şeydən öncə, əlbəttə ki, antik mədəniyyətin dirçəlişi ilə səciyyəvi idi. Əgər Şərq intibahı ilk olaraq XI əsrdə müsəlman dünyasında, Ərəb xilafəti ərazisində formalaşmağa başlamışdısa, Qərb intibahı bir neçə əsr sonra - XIV əsrdə İtaliyada formalaşmağa başladı.

Şərq intibahının beşiyi, əlbəttə ki, Bağdad, Qərb intibahının beşiyi isə Florensiyadır.

Bağdad kimi, Florensiya da dünya incəsənətinə bir çox görkəmli şəxsiyyətlər bəxş etmiş bir şəhər olaraq, İntibahın vətəni sayılır.

Qərb intibahının niyə məhz Florensiyadan başlaması ilə bağlı mövcud konsepsiyalara bir aydınlıq gətirməyə çalışaq.

Bir sıra mənbələrdə Qərb intibahının Florensiyadan başlamasının səbəbi kimi, 1453-cü ildə Osmanlı dövləti tərəfindən Bizansın fəthi göstərilir. Bu mövqenin məntiqi əsası olaraq belə bir tarixi fakt xatırlanır ki, Bizansın Osmanlı dövləti tərəfindən fəthi nəticəsində yunan alimlərinin bir çoxu İtaliyada məskunlaşmağa başlamış və təbii ki, yunan mədəniyyətinin yazılı mənbələrini də özləri ilə gətirmişlər [7; 8; 10].

Amma belə bir izah özünü heç də bütün hallarda doğrultmur. Çünki Qərb intibahının ən ilkin nümayəndəsi hesab edilən Petrarkanın fəaliyyət dövrü XIV əsrə aid idi. Osmanlı dövləti tərəfindən Bizansın fəthi isə 1453-cü ildə, yəni XV əsrdə baş vermişdi.

Bu, Qərb intibahının İtaliyada başlaması hadisəsinin mümkün izahlarından biridir və bəzi məqamları aydınlaşdırmaqla yanaşı bir izah olsa da, heç də bütün hallar üçün özünü doğrultmur.

Qərb intibahının İtaliyada başlamasının digər bir izahı XIV- XV əsrlərdə İtaliyada ticarətin gür inkişafı ilə bağlıdır.

Belə ki, səlib yürüşləri Şərqlə Qərb arasında ticarət mübadiləsində üstünlüyün İtaliya tacirlərinin əlinə keçməsinə şərtləndirmişdi. Bu səbəbdən Florensiyanın, həmçinin Venesiya, Neapol, Milan kimi müstəqil şəhər-dövlətlərin ticarəti daha da inkişaf etməyə başladı və təbii ki, bu halda həm onların hakimiyyəti altında olan ərazilər xeyli genişləndi, həm də iqtisadi əlaqələr fonunda mədəni əlaqələri gücləndi. Onlar Avropanın həm ən böyük iqtisadi mərkəzlərinə, həm də ən məşhur mədəniyyət mərkəzlərinə çevrildilər.

Qərb İntibahının sosial-siyasi əsasları və antroposentrik prinsip

Qərb intibahının ilk öncə məhz Florensiyadan öz başlanğıcını götürməsinin səbəbi kimi isə, adətən, bu dövrdə İtaliyada yeni təbəqənin - burjuazianın məhz Florensiyada meydana gəlməsi faktı göstərilir. Həmçinin burada burjuazianın başlıca dayağı olan Mediciilər ailəsi elmin və incəsənətin inkişafına xüsusi həssaslıq nümayiş etdirirdi.

Florensiyada öz bankını yaradan Mediciilər ailəsi bank işində böyük uğur qazanmaqla yanaşı, həm də İtaliya incəsənətinin və bu incəsənətin gətirdiyi humanizmin çiçəklənməsini təmin edən ideal bir mühit yaratmışdılar.

XV əsrin birinci yarısında Florensiya şəhərinin siyasi hakimiyyəti də Mediciilər ailəsinin əlinə keçir və bu ailə həmin dövrün incəsənət və elm adamlarına, xüsusən də memar və heykəltəraşlara həm maddi, həm də mənəvi baxımdan hərtərəfli dəstək göstərmələrini daha da genişləndirdilər.

Bu xüsusda Mediciilər ailəsindən olan Lorenzo Mediciinin rolu xüsusilə böyük olmuşdu. Lorenzo Medici özü də Petrarkaya nəzirə olaraq şeirlər yazırdı. O, dövrün dahi sənətkarları olan Botticelliyə, Leonardo da Vinçiyə və Mikelanceloya hərtərəfli dəstək göstərməklə, onları təkcə Florensiyada deyil, bütün İtaliyada məşhurlaşdırdı[3].

Mediciilər ailəsindən olan papalar incəsənətin inkişafına himayədarlıq ənənəsini Romada davam etdirdilər. Məsələn, Papa VII Klimentin himayəsi altında Mikelancelo Sikstin kapellasının divarlarında və tavanında öz möhtəşəm əsərlərini yaratdı. Papa X Leo Rafael Santinin işlərinə himayədarlıq etmişdi.

Bu sənətkarların yaratdıqları bir çox əsərlər dini mözvuada olsa da, bu əsərlərdə diqqət mərkəzində, əslində, Tanrı deyil, canlı insan dayanırdı. Hətta Tanrının özü də insan görkəmində təqdim olunurdu. Əgər Şərqdə Nəsiminin timsalında insanın ilahiləşdirilməsi baş vermişdisə, burada Tanrının insaniləşdirilməsi baş verir. Şərqdə olduğu kimi, Qərbdə də insan ən ali varlıq kimi təqdim olunmağa başlayır, daha doğrusu Tanrı uralığında olan ali varlıq kimi. Bu hal özlüyündə orta əsrlərin teosentrik dünyagörüşündən antroposentrik dünyagörüşə keçidin baş verməsindən xəbər verir.

Heç də təsadüfi deyildir ki, İntibah dövrünün dünyagörüşü “humanizm” adı ilə səciyyələndirilir. Xatırladım ki, “humanizm” termininin əsasını təşkil edən “humanus” sözü latın dilindən tərcümədə elə “insani” deməkdir.

İntibah dövrü bəzən orta əsrlərin son mərhələsi kimi, bəzən orta əsrlərdən sonrakı başqa bir müstəqil dövr kimi, bəzən də Yeni dövrün başlanğıcı kimi səciyyələndirilir. Amma necə səciyyələndirilməsindən asılı olmayaraq İntibah bəşər tarixinin, bəşəriyyətin, xüsusən də estetik fikir tarixinin mühüm mərhələsini təşkil edir. İntibah dahi sənətkarlar yetişdirən bir dövr olmaqla yanaşı, həm də hümanizmin təşəkkül tapdığı bir dövr idi.

Başlıca olaraq hümanizm prinsipləri əsasında inkişaf edən İntibah incəsənəti antroposentrik paradigmadan çıxış edirdi. İnsanın bir şəxsiyyət kimi özünü dəyərləndirməsi məsələsi bu dövrdə daha çox önəm daşımağa başlamışdı.

Digər dövrlərdən fərqli olaraq İntibah dövründə insana, onun mahiyyətinə, təbiətinə, onun dünyada yerinin başa düşülməsinə məhz antroposentrik prinsip əsasında yanaşıldı. Əgər qədim dövr dünyagörüşündə insana yalnız təbiətin bir hissəsi kimi, Orta əsrlərdə aciz, taleyi öz əlində olmayan itaətəkar bir bəndə kimi yanaşıldısa, İntibah dövründə insana təbiət üzərində hökmranlıq edə bilən, öz taleyini özü yarada bilən, özü özünün sahibi olan şüurlu varlıq kimi yanaşıldı. İnsan həyatının heç də taledən və Tanrıdan deyil, insanın öz bacarığından, öz iradəsindən asılı olduğu vurğulanmağa başladı.

Bütün bu hallar İntibah dövrü mədəniyyətinin məhz antroposentrik paradigma zəminində inkişaf etdiyindən xəbər verir.

Antroposentrik paradigma İntibah dövründə dövrün hakim paradigması statusunda idi. Lakin onun hakim paradigma statusuna malik olması İntibah dövründə baş tutmuşdusa da, sadəcə, bir paradigma olaraq formalaşması Antik dövrə aid idi.

Dünyanı insan anlayışından çıxış edərək izah edən ilk təlimləri b.e.ə. V əsrdə qədim yunan filosofu Sokrat və sofistlər yaratmışdılar. Bununla da antik yunan fəlsəfəsində “antroposentrik” dövr adlandırılıla bilən bir mərhələ başlamışdı. Sokrat insanları öz zövqü, öz həyatı haqqında düşünməyə yönəldirdi. Sofistlərin birincisi hesab edilən Protaqor vurğulayırdı ki, insan hər şeyin ölçüsüdür, mövcud olan şeylərin ona görə ölçüsüdür ki, onlar mövcuddurlar, mövcud olmayan şeylərin isə ona görə ölçüsüdür ki, onlar mövcud deyillər. Hər iki nümunədən görünür ki, bu nümunələrdə diqqət mərkəzində dayanan nə təbiət, nə tale, nə də tanrı deyildir, bu nümunələrdə diqqət mərkəzində dayanan insandır.

Lakin bir daha vurğulamaq istərdik ki, insanı öz mərkəzi anlayışı kimi qəbul edən antroposentrik paradiqma Antik dövrdə yalnız formalaşma mərhələsində idi. Onun dövrün hakim paradiqma statusuna malik olması İntibah dövründə baş verdi.

Antroposentrik paradiqmanın İntibah dövründə digər dövrlərdən fərqli olaraq antroposentrikliyin daha da inkişaf etməsi bu dövrdə insana daha çox dəyər verilməsi ilə, humanizm ideyalarının geniş vüsət alması ilə və əlbəttə ki, antik mədəniyyətin, antik fəlsəfənin dirçəldilməsi ilə bağlı idi.

Bədii - estetik dəyərlərin həmin bu dövrdə - İntibah dövründə sürətlə inkişaf etməsi sayəsində fiziki gözəlliklə mənəvi mahiyyət arasındakı sıx əlaqə daha çox aşkar surətdə özünü göstərir. Öz başlanğıcını XIV əsrin erkən humanizmindən götürən və XVII əsrdə İngilis Burjuva İnqilabına qədər, yəni Yeni dövrün başlanğıcına qədər təqribən 300 illik bir tarixi əhatə edən İntibah dövründə estetik təfəkkür digər təfəkkür formaları ilə yanaşı, gur inkişaf mərhələsini keçmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, İntibah hər şeydən öncə antik mədəniyyətin yenidən dirçəldilməsi ilə əlaqədar olduğundan İntibah dövrü üçün səciyyəvi olan estetik təfəkkür həm antik mədəniyyətə aid olan kosmosentrizm xüsusiyyətlərini, həm də Orta əsr mədəniyyətinə aid olan teosentrik xüsusiyyətləri özündə ehtiva edir.

Kosmosentrizm xüsusiyyətlərini qəbul edən teosentrizm isə, əslində, panteizmin bir variasiyasıdır. Bu səbəbdən də İntibah estetikasında gözəlliklə bağlı ideyaların xarakterik xüsusiyyətlərindən biri onda panteizm elementlərinin mövcudluğu olmuşdur. Əgər İntibaha qədərki orta əsr estetik təfəkküründə teosentrizm özünü transsəndent xassəli kimi göstərirdisə, İntibah dövründə teosentrizm özünü daha çox panteist mövqedən göstərdi. Təbiət panteizm ruhunda şərh edilirdi.

Teosentrik prinsiplə antroposentrik prinsipə transformasiya ilahi gözəllikdən insani gözəlliyə transformasiyanın əsası kimi.

İntibah dövrü filosoflarından Marsilio Fiqino, Nikolay Kopernik və Nikolay Kuzalı bu mövqedən çıxış edərək təbiətlə Tanrı arasında ümumi ortaq məxrəc axtarmışlar. Göstərilən kontekstdə *Nikolay Kuzalın* (1401-1464) estetikası xüsusi maraq kəsb edir; belə ki, onun gözəlliklə bağlı ideyaları daha çox panteizm ruhunda olmuşdur. İntibah dövründə estetik ideyaları ilə çıxış edən mütəfəkkirlərdən biri olan Nikolay Kuzalı artıq həmin dövrdə qürub etməkdə olan neoplatonizmin nümayəndəsi idi. Şərti olaraq “*Gözəllik haqqında*” adlandırılan əsərində Nikolay Kuzalı, daxili strukturuna görə, gözəlliyin üç səviyyəsini fərqləndirir [5, s. 116-122]. Birincisi, Tanrıya məxsus gözəlliklər, ikincisi, ilahi nurun insana təsiri nəticəsində meydana çıxan insanaməxsus fiziki və mənəvi gözəlliklər və ən nəhayət, üçüncüsü, cisimlərin forma və tərəflərinin vəhdətində ifadə olunan gözəlliklər. Buna uyğun olaraq Nikolay Kuzalı, gözəlliyin ali mütləq və sadə konkret formalarını fərqləndirir. Gözəlliyin ali forması - həqiqi xeyirxahlığı özündə əks etdirən ilahi gözəllikdir. İnsandakı və təbiətdəki gözəlliklər isə bilavasitə gözəlliyin mənbəyi kimi çıxış edən ilahi gözəlliyin emanasiyasının nəticəsində meydana çıxır. Mütləq gözəllik Tanrıya məxsus olan elə keyfiyyətdir ki, o, insan tərəfindən dərkənməz olduğu üçün onun haqqında mühakimə yürütmək mümkün deyildir. Lakin insan onun aşağı səviyyəli konkret formalı təzahürlərini özündə və təbiətdə müşahidə edə və dərk edə bilər.

Gözəllik probleminin orta əsrlərdəki anlamı, yəni ona əsas etibarilə ilahi qüvvənin tərənnümü ilə bağlı yanaşmalar İntibah dövrünə, xüsusən onun erkən mərhələsinə xas olmuş və bu dövrün incəsənət əsərlərində əyani şəkildə təsvir olunmuşdu.

Sandro Botticelli (1445-1510) öz əsərlərində insanın daxili aləmini, əhval-ruhiyyəsini, həyəcanlarını əks etdirir. Onun “Bahar”, “Veneranın doğulması” əsərlərində qadın gözəlliyinin tərənnümünə həsr olunmuşdur.

İncəsənətin yüksək inkişafı, ümumiyyətlə, İntibah dövrünün əsas cəhətlərindən biri kimi qəbul edilə bilər. İntibah dövrünün bəşəriyyətə mühüm töhfələrindən, bəlkə də, birincisi insan zəkasının məhz sənət sahəsindəki yüksək inkişafı ilə bağlı olmuşdur. Təsədüfi deyildir ki, tarixin bu mərhələsində mədəniyyətin inkişafı insani dühanın xüsusilə incəsənət sahəsində parlaq bir şəkildə reallaşmasına imkan vermiş və dünya incəsənətinin dahi şəxsiyyətlərini yetişdirmişdir. İncəsənət Leon Batista Alberti, Leonardo da Vinçi və Mikelancelo kimi dühalar tərəfindən ən yüksək zirvələrə qaldırılmışdır. Onlar təbiətdəki və cəmiyyətdəki gözəllikləri sənətdə əbədləşdirməklə yanaşı, eyni zamanda gözəlliyin və sənətin müəyyən fəlsəfi şərhini də vermişlər.

İtalyan humanisti, memar, şair və filosof **Leon Batista Albertinin** (1404-1472) estetik təfəkkürü belə bir yöndə idi ki, gözəl əşyalarda bizim hisslərimizi cəlb edəcək nə isə bir ecazkar həqiqət mövcuddur və bu həqiqət insani biliklərin yaranmasında mühüm amil kimi çıxış edir. Təbiətdəki gözəlliklər maddi daşıyıcılara malik olsa da, ümumiyyətlə, gözəllik ilahi ruhdan qaynaqlanır. İnsan maddi daşıyıcılar arxasında gizlənən gözəllikləri hiss etmək və anlamaq qabiliyyətinə malikdir. Gözəlliyin insan tərəfindən qavranılması qabiliyyəti anadangəlmə, fitri xarakter daşıyır. Belə bir qabiliyyəti inkişaf etməyən insana nadir hallarda rast gəlinir. Təbiət subyektiv və yaxud ruhsuz öz-özlüyündə gözəllik tutumuna malik deyil. Təbiətdəki gözəllikləri axtarıb araşdırmaq və onların həqiqətini anlamaq isə zəkanın işidir [6, c. 2. s. 326]. Göründüyü kimi, gözəlliyin dərk edilməsində Alberti subyektə, insan amilinə geniş yer verir. Burada gözəlliyə spiritualist yanaşmanın elementləri özünü göstərsə də, təbiətə məxsus olan gözəlliyin zahiri əlamətləri tam mənasında inkar olunmur.

Dahi rəssam, təbiətşünas və filosof **Leonardo da Vinçinin** (1452-1519) yaradıcılığında gözəlliyin şərhə təbiət təsviri və subyektin fərdi intellekti ilə əlaqəli götürülür. Gözəlliyi təbiətin əsəri və dünyanın əzəməti hesab edən mütəfəkkir incəsənətin inkişafını zəka ilə əlaqələndirmişdir. İnsanlar predmetləri məhz zəka vasitəsilə qavramaları nəticəsində onları qiymətləndirmək imkanına malikdirlər. Leonardo eyni zamanda gözəlliyin mahiyyəti məsələsinə də toxunmuş və bu məsələdə Aristotelin orta hədd fikri ilə razılaşmamış, gözəlliyin ətrafdakı cisimlərin kəmiyyətinə deyil, keyfiyyətinə əsasən müəyyən olunması fikrinə gəlmişdir. Onun fikirlərinə digər Antik dövr filosoflarından - Pifaqor və Platonun xüsusi təsiri olmuşdur. Pifaqorçuların kosmik həqiqət və gözəlliyin harmonik fəaliyyətinin əsası kimi qəbul etdikləri «on amil» (dekada) nəzəriyyəsinin və yaşadığı dövrdə platonizmin əşyalardakı zahiri əlamətlərlə yanaşı, onun daxili ideyaya, dünyaya malik olmasının, yəni ideyalar nəzəriyyəsi -nin təsir elementlərinə də rast gəlmək olar [6, c. 2. s. 356-357].

İntibah dövrünün digər ən tanınmış nümayəndəsi olan **Mikelancelo Buonarroti** (1475-1564) də öz yaradıcılığında insanın zahiri gözəlliyi ilə yanaşı, daxili dünyasının gözəlliklərini verməyə çalışmışdır. İnsanın cismani gözəlliklərindən danışmaq heç də onun daxili gözəlliyini unutmaq demək deyildir. Mikelancelo İntibah dövrünün məşhur heykəltəraşı kimi, gözəlliyi cismin xarici elementlərdən (məsələn, daş mərmərin yonulması nəticəsində əldə olunan sənət nümunəsi) azad edilməsi yolu ilə cisimlərdəki daxili gizli gözəlliyin üzə çıxarılması kimi təqdim edirdi. Mikelancelo belə hesab edirdi ki, sənətkar ilk növbədə mövcudluqdakı nizam və harmoniyanı Tanrının dünyayaratma qüdrəti ilə əlaqələndirməli, təbiətdəki gözəlliklərin təqlidi zamanı özünü yaradıcı və ya ixtiraçı deyil, insanlar üçün gizli və ya sirli qalmış batini gözəlliklərin sənət əsərlərində təsvirini verməklə, onların aşkarlanmasında vasitəçi rolunu oynayaraq bu ali müdrikliyin ardıcılı kimi çıxış etməlidir. «Gözəllik təbiətdə gizli formada mövcuddur, təbiətin təqlidi zamanı gözəlliyə aparan yol özündə eyni zamanda həqiqəti və həyatiliyi əks etdirir. Bu

yolda isə sənətkar artıq mövcud olan gözəlliyi başqa şəkllə salmaqla sanki «ideal» yaratmağa can atır». [2, s. 202]

Bu dövrdə incəsənət, bir tərəfdən, bilavasitə gözəllik tələbi ilə sıx surətdə əlaqələndirilmiş, digər tərəfdən isə sənət əsərlərinin başlıca məqsədi Tanrının əzəmətini və müdrikliyini tərənnüm etmək olmuşdur. Bu səbəbdən də İntibah dövründə yaradılmış sənət nümunələrində gözəllik bir keyfiyyət kimi müdriklik, əzəmət və xeyirxahlığın mücəssəməsinə çevrilmişdir.

Bu hal estetik təfəkkürün klassik orta əsrlərdəki durumunu onun İntibah dövründəki durumu ilə eyniləşdirir. Amma estetik təfəkkürün klassik orta əsrlərdəki durumu ilə İntibah dövründəki durumu arasında çox mühüm fərqlər də mövcuddur. Bu fərqlər son dərəcə yığcam şəkildə belə ifadə oluna bilər ki, İntibah dövrünün estetik ideyaları əvvəlki dövrlərin estetik ideyalarından antroposentrizm prinsipi və bununla əlaqədar olaraq həm də humanizm prinsipinin ön plana çıxarılması ilə fərqlənmişdir. Bu dövrdə insana azad və hərtərəfli inkişaf etmiş varlıq kimi, Tanrının ən ali möcüzəsi kimi yanaşılmış və bütün ələmə məxsus olan gözəlliklərin ən ali zirvəyə məhz insanın şəxsinə yüksəldiyi bəyan edilmişdir.

Fövqəltəbii yaradıcı varlıq olan Tanrının özü *dahi sənətkar (summus artifex)* kimi qiymətləndirilmişdi. [4, s. 72]

İntibah mədəniyyətinin digər ən səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri kimi Tanrının transsendent anlamından panteist anlamına keçidin genişləndirilməsi çıxış edir. Tanrının transsendent anlamından panteist anlamına keçid isə neoplatonizmi yenidən xüsusi diqqət mərkəzinə gətirdi. Neoplatonizmin davamçıları İntibah humanizminə münasibətdə məxsusi həssaslıq nümayiş etdirdilər və nəticədə neoplatonizmin İntibah mədəniyyətinə təsiri özünü ən yüksək səviyyədə göstərdi. Platon fəlsəfəsinin neoplatonist şərhində italyan humanistləri estetik təfəkkürün yeni üslubunu tapdılar. Bu üslub, hər şeydən öncə, gözəlliyin panteizm ruhunda şərhilə bağlı idi.

İntibah dövrünün estetik təfəkküründə gözəlliyin neoplatonizm kontekstində şərhilə həm neoplatonizmin, həm də İntibah mədəniyyətinin estetik konsepsiyalarında gözəllik probleminə yanaşmada ümumi oxşar cəhətlərin olmasından irəli gəlir, baxmayaraq ki, estetik fikir tarixi nöqtəyi-nəzərindən neoplatonizm ilk növbədə antik təfəkkürün ifadəçisidir. Antik estetik düşüncədə neoplatonizm gözəlliyin mənbəyini dünya zəkasında görür, gözəlliyi dünya zəkasının cisimlərdəki mücəssəməsi kimi qəbul edir. Neoplatonizmin estetik təfəkkürün inkişafına sonralar da təsir göstərməsi faktı ilə artıq biz Avqustinin və Foma Akvinalının estetik mülahizələrinin tədqiqi zamanı elə bu yarımfəsildə rastlaşmışıq. Aparılmış tədqiqatlardan görüldüyü kimi, həmçinin klassik orta əsrlərdə də mütəfəkkirlər neoplatonizmdən qidalanmışlar. Neoplatonizmin estetik təfəkkürün inkişafına göstərdiyi təsir İntibah dövründə xüsusi intensivliklə davam etmişdir.

Üstəlik buraya onu da əlavə edək ki, neoplatonizmin estetik təfəkkürün inkişafına klassik orta əsrlərdə və İntibah dövründə göstərdiyi təsir formaları bir-birindən tək cə intensivliyinə görə deyil, həmçinin digər əlamətlərinə görə də fərqlidir. Klassik orta əsrlərdə teosentrik xarakter daşıyan yeni xristian platonçuluğunda gözəlliyin şərhilə mütləq ilahi varlığın təfsirinə xidmət etmişdir. İntibah neoplatonizmi isə ifrat antropomorfizmi ilə fərqlənmiş, Tanrı və insanın mütləq immanentliyinə əsaslanmışdır.

Bu dövrün estetik ideyaları ilə yanaşı, həm də elmi ideyalarının başlıca çıxış nöqtəsi insanın fərdi azadlığı olmuşdur. İntibah dövründə elm və incəsənətin bir sıra sahələri geniş inkişaf etməyə başlamış, elmin və incəsənətin üzvi sintezi həyata keçirilmişdir.

Bu halın nəticələrindən biri isə o olmuşdur ki, həmin dövrdə incəsənətin və gözəlliyin elmi-nəzəri əsasları geniş tədqiq edilmişdir. İntibah dövründə incəsənətin və gözəlliyin elmi-nəzəri əsaslarının göstərilən geniş tədqiqi isə yuxarıda adları çəkilən Alberti, Leonardo da Vinçi, Mikelancelo kimi sənət yaradıcıları ilə yanaşı, həmçinin də digər mütəfəkkirlər tərəfindən, başlıca olaraq Lorenzo Valla və Marsilio Ficino tərəfindən həyata keçirilmişdir.

Albertidən, Leonardo da Vinçidən və Mikelancelodan fərqli olaraq **Lorenzo Valla** (1407-1457) üçün gözəlliyin daxili mahiyyəti deyil, məhz zahiri əlamətləri ön planda idi. Həmin mütəfəkkirlərdən fərqli olaraq Valla ilahi gözəlliyi deyil, cismani gözəlliyi diqqət mərkəzinə

çıxarırdı. Əgər əvvəlki əsrlərin mütəfəkkirləri cismani gözəllikdə ilahi mahiyyətin bir mücəssəməsini görürdülərsə, epikürçü olan Valla gözəllikdə daha çox həzz mənbəyini görürdü.

Vallanın özü cismən gözəl deyildi, eybəcər idi. Görünür, həm də buna görədir ki, Valla eybəcərliyi də gözəllik qədər əhəmiyyətli hesab edir və vurğulayırdı ki, eybəcərlik gözəlliklə əkslik təşkil etdiyindən gözəlliyin əhəmiyyətini və gücünü xüsusi olaraq nəzərə çarpdırır [1, s. 44]

İntibah dövrünün mütəfəkkirlərindən olan italyan filosofu *Marsilio Fiçino* (1433-1499) isə Valladan fərqli olaraq İntibah dövrü mədəniyyəti üçün son dərəcə səciyyəvi bir fiqur idi. O, İntibah dövrü üçün xarakterik olan neoplatonizm ideyalarının nəinki tərəfdarı idi, hətta bu ideyaların geniş yayılmasında müstəsna xidmətləri vardı - o, Florensiyada Platon Akademiyasının əsasını qoyan şəxs idi.

Elə bu səbəbdən idi ki, Fiçino Aristotelin gözəllik konsepsiyasına qarşı öz etirazını bildirirdi. O, belə hesab edirdi ki, gözəllik təkcə proporsiyadan ibarət ola bilməz, norma ilə müəyyən edilə bilməz, bədəndə üzvlərin proporsiyasının və ölçüsünün eyni cür qalmasına baxmayaraq, zamanın heç də bütün anlarında bədən eyni gözəllikdə görünmür. Zamanın müəyyən anında insan son dərəcə gözəl və cazibəli görünsə də, digər zaman anlarında əvvəlki kimi gözəl və cazibəli görünmür. Çünki gözəlliyin mənbəyi heç də proporsiya və norma deyildir, qrasıyadır, hərəkətin harmoniyasıdır [1, s. 44-45].

Nəticə/Conclusion

İntibah dövrünün ideyaları estetik fikir tarixinin mühüm inkişaf mərhələsini təşkil edir. Orta əsrlərin son mərhələsi olan İntibah dövrü ondan sonrakı yeni və müasir dövr ideyaları üçün əvəzolunmaz irs qoymaqla, böyük xidmət göstərmişdir. İctimai şüurun digər formalarında olduğu kimi, estetik şüurun zənginləşməsində xüsusi önəm kəsb edən İntibah dövrünün ən başlıca xidməti ondan ibarət olmuşdur ki, o, bəşəri ideyaların elmləşməsi istiqamətində orta əsrlərin dini - sxolastik ideyalarından dünyəvi baxışa keçid üçün zəmin yarada bilmişdir. Əgər orta əsrlərin klassik dövründə estetik təfəkkürün mərkəzi ideyasını mütləq transsendent varlıq kimi anlaşılan Vahid Tanrı ideyası təşkil edirdisə, İntibah dövründə estetik təfəkkürün mərkəzi ideyası kimi insanın fərdi azadlığı çıxış etməyə başlayır. Azad düşüncəli insanın varlığı və bədii-estetik fəaliyyəti bu dövrdə öz inkişafının yüksək zirvəsinə çatmış, orta əsrlərin hələ klassik dövründə estetik təfəkkürə müdaxilə edən antik ideyalar orta əsrlərin sonlarında dini-sxolastik elementlərdən təcridən təmizlənərək, sonrakı dövrlərdə dünyəvi ideyaların yaranmasına səbəb ola bilmişdir [9].

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / Reference

1. Əlizadə H. G. Estetika. Bakı.: Elm. - 2007. - 380 s.
2. Гильберт К. Э. , Кун Г. История эстетики. СПб.: Алетеия. - 2000. - 652с.
3. Клулас И. Лоренцо Великолепный. пер. с фр.Н. Зубкова. М :Молодая гвардия, 2007, 287 с.
4. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.- с.623
5. Николай Кузанский. Вся ты прекрасна, возлюбленная моя... // Эстетика Ренессанса. В двух томах. М.: Искусство, 1981. с. 116-122.
6. Эстетика Ренессанса: Антология в 2-х томах. // Шестаков В. П. (сост.). М.: Искусство, 1981. т.1. - 496 с., т.2. - 641 с.
7. Encyclopædia Britannica, "Renaissance", 2008
8. Harris, Michael H. History of Libraries in the Western World, Scarecrow Press Incorporate, 1999, ISBN 0-8108-3724-2
9. Neill, Alex. Ridley, Aaron. eds, The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern, 1998. – [www. Aesthetics-online. org/reviews/index. php?reviews_id=15](http://www.Aesthetics-online.org/reviews/index.php?reviews_id=15)
10. Norwich, John Julius, A Short History of Byzantium, 1997, Knopf, ISBN 0-679-45088-2

ЗАПАДНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ И АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

Наиля Асадова

Резюме. Основная цель статьи Наиля Асадовой - анализ антропоцентрической парадигмы в контексте Западного Возрождения.

Методология: при написании статьи автор использовал индуктивный метод и метод сравнительного анализа.

Научная новизна: научная новизна статьи заключается в применении антропоцентрической парадигмы к изучению культуры Возрождения. В отличие от форм эстетического самосознания, характерных для других эпох, искусство Возрождения подходило к человеку, его сущности, природе, пониманию его места в мире на основе именно антропоцентрического принципа.

Ключевые слова: Возрождение, антропоцентризм, Бог, эстетика, культура, человек, красота, гуманизм.

WESTERN RENAISSANCE AND ANTHROPOCENTRIC PARADIGM

Nailya Asadova

Abstract. The main goal of Naila Asadova's article is to analyze the anthropocentric paradigm in the context of the Western Renaissance.

Methodology: The author used the inductive method and the method of comparative analysis.

Scientific novelty: The scientific novelty of the article lies in the application of the anthropocentric paradigm to the study of the Renaissance culture. In contrast to the forms of aesthetic self-awareness characteristic of other epochs, the Renaissance art approached man, his essence, nature, and the understanding of his place in the world on the basis of the anthropocentric principle.

Keywords: Renaissance, anthropocentrism, God, aesthetics, culture, man, beauty, humanism.

Göndərilib: 02.04.2022

Qəbul edilib: 02.05.2022

UDC 327

ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ СФЕРА ДВУСТОРОННИХ АЗЕРБАЙДЖАНО - РОССИЙСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Ляман Караева

Доктор философии по политическим наукам,
Доцент кафедры Международных отношений
Бакинского Славянского Университета
karayeva@yahoo.com
DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).107

Резюме. В статье рассматриваются взаимоотношения между Азербайджаном и Россией в энергетической сфере, реализуемые проекты которых анализируются на основе политико-правовой базы. Одновременно оцениваются проблемы и даются прогнозы для развития двусторонних взаимоотношений. Отмечается, что, экспорт нефтегазового сырья и продуктов его переработки благоприятно влияют на наполнение бюджета стран и на реализацию социально-экономических задач.

Цель: исследовать основные направления двусторонних Азербайджано-Российских взаимоотношений в энергетической сфере.

Методология: в статье были использованы методы современного научного анализа (метод объективности и системности), сравнительно-сопоставительный метод, исторический метод.

Научная новизна: впервые в комплексном виде были исследованы Азербайджано-Российские отношения в энергетической сфере с периода провозглашения независимости по сей день.

Ключевые слова: энергетическая сфера, «Контракт века», Государственная Нефтяная Компания, «ЛУКОЙЛ», «Азери-Чираг-Гюнешли».

Введение. Азербайджан - одна из основных стран в международной энергетической политике, и в частности на Кавказе. Необходимо отметить, что Азербайджан одна из 42-х закрытых стран ("land-locked"), не имеющих прямого выхода к морю, поэтому ее геостратегическое положение привлекает внимание ведущих геополитических игроков в мире (26, с.467-478).

Еще в XVIII веке российский император Петр I отмечал, что Азербайджан надежно обеспечивает продвижение русских товаров через знаменитый «шелковый путь» на рынки Европы и Азии (12, с. 31-38). Известно также и то, что именно бакинская нефть обеспечила оборонительный потенциал России в годы Первой мировой войны и способствовала победе СССР в борьбе против фашизма.

Обладая многолетним опытом в нефтяном секторе, Азербайджан вступил на качественно новый этап своего экономического развития со второй половины 90-х годов XX века. Нефтяные ресурсы Азербайджана обогатили представителей некоторых стран Запада (достаточно назвать такие известные фамилии как Рокфеллер, Ротшильд, Сименс, Братья Нобель, Детердинг).

Начиная с Менделеева, Бутлерова, Коновалова, ведущие химики России интересовались бакинской нефтью. Д. Менделеев и В. Марковников на заседании Бакинского отделения Русского Технического Общества в 1886 году выступили с докладом о содействии Бакинской нефтяной промышленности, и тогда же Дмитрий Менделеев издал книгу под названием «Бакинское нефтяное дело». Таким образом, научные связи

Азербайджана и России в топливно-энергетической сфере существовали в прошлом и продолжают в современное время.

С разрушением СССР Азербайджанская Республика как индустриально-аграрная страна, имеющая передовые достижения, рухнула в политико-экономическую пропасть. Единственно за что можно было ухватиться и выбраться из хаоса, была нефтедобыча (25, с.52). 13 сентября 1992 года была создана Государственная нефтяная компания Азербайджанской Республики (ГНКАР). В целях укрепления ГНКАР в январе 1994 года Президент Г. Алиев принял ряд мер в которую включил все производственные объединения, связанные с нефтедобычей-«Азнефть», «Азеригаз», «Азерикимья», «Геология и инженерная геология».

В сложившейся ситуации главная задача заключалась в том, чтобы любой ценой привлечь иностранных инвесторов, предоставив им максимально возможные гарантии безопасности (21, с.11). 20 сентября 1994 года был заключен «Контракт века». Азербайджанская нефтяная компания подписала контракт с консорциумом крупных нефтяных компаний Великобритании, Норвегии, России, Саудовской Аравии, США, Турции по совместной разработке морских месторождений «Азери», «Чыраг» и «Гюнешли». Контракт оценивался в 13 млрд. долл. США, что привело к возрастанию интереса к каспийскому региону мирового сообщества. В последующем было заключено еще 27 международных контрактов с участием 41 нефтяной компании из 19 стран.

Решение от 8 июня 1994 г. дополнило документ о сотрудничестве между топливно-энергетическими комплексами двух стран, подписанный 20 ноября 1993 г. (для этого в Баку был создан «Координационный комитет»). Все это обеспечило стране 80% прибыльной нефти, а пластовый газ, запасы которого составляли 55 млрд. кубометров, являлись собственностью Азербайджана. Необходимо отметить, что проект был рассчитан до 2024 года, за это время планируется добыть 511 млн. тонн нефти, из которых 253 млн. тонн станут собственностью Азербайджана (2, с.97).

Участие западных корпораций в разработке новых нефтяных месторождений на Каспии, вызвало серьезное негодование со стороны России и Ирана, которые рассматривали Каспийское море как внутренний водоем, доступ к которому иностранным компаниям был запрещен. Возвращение же внерегиональных государств на Южный Кавказ вызвало резкое усиление конкуренции на энергоресурсы Каспийского моря. Недаром З. Бжезинский сравнил Азербайджан с «жизненно важной «пробкой», контролирующей доступ к «бутылке» с богатствами бассейна Каспийского моря и Средней Азии» (9, с.26).

Ныне в Азербайджане работают свыше 300 российских компаний в энергетической сфере. Россия является для Азербайджана одним из торгово-экономических партнеров. В топливно энергетическом комплексе Азербайджана с 1994 года ПАО «ЛУКОЙЛ» (Российская нефтяная компания, наименование которой происходит от первых букв городов-нефтяников-Лангепас, Урай, Когалым) занимает особое место. За истекший период ПАО «ЛУКОЙЛ» вложило в экономику страны около 3, 7 млрд. долл. США(14).

В соответствии с условиями Договора между Российской Федерацией и Азербайджанской Республикой о транзите нефти через территорию Российской Федерации от 18 января 1996 г., азербайджанская сторона осуществляет транспортировку нефти по маршруту Баку-Новороссийск. Нефтяная компания «ЛУКОЙЛ» осуществляет деятельность с целью освоения крупного газоконденсатного месторождения «Шахдениз» и разработки перспективного морского блока Д 222 («Ялама») (16).

Первая партия «ранней нефти» была добыта 12 ноября 1997 года. Нефть была проведена по готовому трубопроводу Баку-Новороссийск (годовая пропускная способность 5-7 млн. тон.). Около 2, 5 млн. тон. каспийской нефти по этому трубопроводу в 1998 году была доставлена на мировой рынок, а в 1999 году вторая партия каспийской нефти прошла по трубопроводу Баку-Супса (4, с.63).

1/3 экспортируемой азербайджанской нефти перевозится через территорию России в Новороссийск, а другая часть автотранспортом в Россию и в город Батуми по железнодорожному транспорту. Азербайджанская Республика намерена поставлять газ в Россию, для этого имеются технические возможности и трубопровод, способный перекачивать до 7 миллиардов кубометров в год. Таким образом, двустороннее сотрудничество в энергетической сфере имеет долгосрочную перспективу, которая обеспечивает российский Северный Кавказ.

Первые поставки газа в Азербайджан «Газпром» начал в 2000 году по газопроводу Моздок-Казимагомед. Однако для транспортировки азербайджанской нефти, в 2003 году, России был представлен новый проект (1, с.14-17). Вложив дорогостоящие инвестиции в Европе и США российские компании отказались участвовать в выгодных проектах в Азербайджане. Можно вспомнить, например, тот факт, что «ЛУКОЙЛ» продал свою 10-процентную долю в консорциуме «Азери-Чираг-Гюнешли» японской компании. Такие решения, исходя из национальных интересов России, являются неверными, так, как страна остается вдали от крупных энергетических проектов на Южном Кавказе и теряет свое политическое и экономическое положение в регионе (3, с. 141-147).

Генеральный директор ООО России «Газэкспорт» Александр Медведев совершил визит в Баку 22 декабря 2003 года, в ходе которого, между Государственной Нефтяной Компанией Азербайджана (ГНКАР) и ООО «Газэкспорт» был подписан пятилетний контракт купли-продажи российского природного газа, вступивший в силу 1 января 2004 года. Впоследствии срок договора был продлен до 31 декабря 2008 года. Контракт предусматривал поставки в Азербайджан до 4 млрд. куб. газа в год. Объем поставок составил 2, 75 млрд. куб. м. (11). По контракту в 2006 году в Азербайджан было поставлено 4, 5 млрд. куб. м. газа по цене 110 \$ за 1 тыс.куб.м.

ОАО НК «РуссНефть» и ГНКАР в ноябре 2006 года подписали соглашение о разведке, разработке и долевом разделе продукции по блоку нефтяных месторождений Говсаны-Зых. За ГНКАР в контракте было закреплено 25%, «РуссНефть» получила 75% долевого участия (контракт был заключен на 26 лет). А объем предположительных инвестиций составляли до 150 млн. долл., из которых 10-15% были направлены на решение экологических вопросов (23).

В декабре 2006 года Президент Азербайджана Ильхам Алиев заявил, что *«Азербайджан может отказаться от закупок газа у России»*. По его словам, *«Азербайджан может «поменять энергетический баланс, перейдя с мазутно-газового на мазутный»*(8). Необходимо отметить, что, еще 26 декабря заместитель председателя правления Газпрома А. Медведев заявил, что расценивает отсутствие ответа Азербайджана по поставкам газа в 2007 году, как отказ от российского сырья (8).

Однако несмотря на то, что поставки российского газа с января 2007 года были прекращены, товарооборот между двумя странами сохранил положительную динамику, а содержание претерпело изменения, в следствии чего, объем несырьевых товаров увеличился. Тогда же глава ГНКАР Ровнаг Абдуллаев сообщил, что Азербайджан не будет покупать газ у России по цене 235 долларов за 1 тыс. куб. м., по его словам, если «Газпром» не изменит цену на газ, то Азербайджан откажется от закупок (6).

В области нефтедобычи также имелись определенные достижения. Так компанией «ЛУКОЙЛ» был учрежден «Торговый дом «Лукойл-Баку»», осуществляющий поставку нефтепромыслового оборудования. «Торговый дом «Лукойл-Баку» вместе с ГНКАР является учредителем российско-сингапурского судоремонтного и судостроительного предприятия «Каспиан Шипьярд компани».

В начале июня 2007 года ОАО НК «РуссНефть» приобрело долю в 37,5% азербайджанской компании «Azpetrol» в СП «AZEN OIL Company B.V.», занимающейся

долевым распределением добычи с блока сухопутных нефтяных месторождений «Бинагады» (13).

Российским Акционерным обществом «Роснефтегазстрой» было осуществлено несколько проектов в Азербайджане. Из них следует отметить такие, как:

- строительство газоизмерительных станций «Ширвановка» и «Газах» в 2001-м и 2002-м годах по заказу ЗАО «Азеригаз». Объем работ составил 2 млн. долл.США;
- строительство 2-х дамб в районе экспортного терминала в Сангачалах. Заказчиками были McDermott, Каспийские подрядные организации. Работы составили 13 млн.долларов США (2003-2004 гг.);
- берегоукрепительные работы на пересечении рек нефтепроводом «Баку—Супса» по заказу British Petroleum (BP) в 2003-2004 годах;
- в 2002-2003 годах взлётно-посадочные площадки на нефтяных платформах по заказу McDermott, Каспийских подрядных организаций И BP-АМОК(15, с.174).

Однако из-за того, что компания «РуссНефть» поменяла собственника, ее азербайджанские проекты не нашли своего свершения.

Модернизация газовой индустрии, проведенная Азербайджаном, позволила увеличить добычу собственного газа. Азербайджан с 1 января 2010 года начал регулярные поставки газа в Россию по трубопроводу Баку—Ново-Филя, по 500 млн м³ в год (10, с. 240-245).

Новым этапом сотрудничества между странами стал визит Президента России Д.Медведева в Азербайджан 3-4 июля 2008 года. По итогам переговоров на уровне президентов двух стран и руководителей национальных компаний «Газпрома» и ГНКАР в 2009 г. было подписано соглашение об экспорте природного газа из Азербайджана в Россию. Новый визит президента РФ Д.Медведева в Азербайджан состоялся 2-3 сентября 2010 года. Наиболее заметным итогом визита стало заключение довольно крупной энергетической сделки («Газпром» подписал договор, резко увеличивающий объем его закупок азербайджанского природного газа). В рамках договора между «Газпромом» и ГНКАР объем российских закупок азербайджанского газа возрос вдвое - с 1 млрд. куб. м в 2010 году до 2 млрд. куб. м в 2011 году (18).

Согласование проекта межправительственного соглашения о мерах по обеспечению параллельной работы энергетических систем России и Азербайджана было завершено в 2012 году. По данным Госкомстата Азербайджана, в результате энергообмена в январе-сентябре 2012 года из России в Азербайджан поставлено 495,2 тыс. кВт. час электроэнергии на сумму 37,1 тыс. долларов, из Азербайджана в Россию - 182,6 млн. кВт. час на сумму 12,5 млн. долларов (14).

Президент Российской Федерации В. Путин совершил официальный визит в Азербайджан в августе 2013 года. В ходе данного визита, Россия и Азербайджан договорились о сотрудничестве в области проектов по разведке и добыче нефти и газа. С июля 2013 года стало действовать межправительственное соглашение по обеспечению параллельной работы Единой энергетической системы России и Азербайджана (20). К тому же обе компании договорились о сотрудничестве в области маркетинга и продажи углеводородов и нефтепродуктов, и совместном использовании ряда инфраструктурных объектов, в том числе трубопроводов и терминалов(22). Двусторонняя торговля нефтью между Российской Федерацией и Азербайджанской Республикой стала возрастать. Так, в 2015 году экспорт нефти Российской Федерации в Азербайджан составил более 20 млн. долл. США. В свою очередь, успешная нефтяная и энергетическая стратегия Азербайджана позволила стране диверсифицировать географическую структуру поставок и увеличить экспорт нефти и в Российскую Федерацию. Так, например, Азербайджанская государственная нефтяная компания перевезла 0,729 млн. тонн нефти через территорию России за период январь-август 2016 года(15, с.170).

1 сентября 2018 года Президент Азербайджана Ильхам Алиев совершил официальный визит в Российскую Федерацию. *В рамках визита было подписано 17 документов между двумя странами в различных областях.* Во время визита, между Публичным акционерным обществом «Роснефть» и ГНКАР, было подписано «Соглашение о совместном изучении нефтяного и газового потенциала блока «Гошадаш» и северной части мелководья Абшеронского полуострова». А также между акционерным обществом «Газпромбанк», акционерным обществом «Российский экспортный центр» и ГНКАР было подписано «Соглашение о стратегическом сотрудничестве в рамках совместной реализации проектов в сфере поддержки экспорта из Российской Федерации» и «Контракт между Публичным акционерным обществом «НК «Роснефть» и ГНКАР» (7).

Министр энергетики Азербайджана Парвиз Шахбазов в интервью Москва – Баку отметил, что общий объем инвестиций российских компаний в нефтегазовый сектор Азербайджана по состоянию на 1 апреля 2020 года составил порядка 4 млрд долларов США. *«Нефтепровод Баку - Новороссийский и газопровод Гаджигабул – Ширвановка – Моздок являются энергетическими узлами между нашими странами.* В 2020 году в Азербайджан было импортировано 53 тысячи тонн нефтепродуктов российского происхождения» (24). Общий объем инвестиций российских компаний в нефтегазовый сектор Азербайджана по состоянию на 1 апреля 2021 года составил 4,9 миллиарда долларов (19). Таким образом, развитие нефтегазовой промышленности, экспорт нефтегазового сырья и продуктов его переработки, благоприятно влияют на наполнение бюджета стран и на реализацию социально – экономических задач, как для России, так и для Азербайджана.

Азербайджан, став самой динамичной развивающейся страной в мире превратился в выгодного стратегического партнера. Новые нефтегазовые проекты позволят Азербайджану внести существенный вклад в решение проблем энергетической безопасности многих держав, в том числе и России.

Литература

1. Abdullayev V. Azərbaycan-Rusiya münasibətləri yeni müstəvidə // Dırçəliş XXI Əsr, №72, 2004, s. 14-17
2. Məmmədov E. Müasir dövrdə Azərbaycan və Rusiya əlaqələri B. s.108 Yazıçıl nəşriyyatı, s.184.
3. Musabəyov R. Azərbaycan və Rusiyanın ikitərəfli münasibətlərində iqtisadiyyat siyasəti üstələyir // Strateji Təhlil, okt.yabr-dekabr-2010
4. Nəsbli N. Azərbaycanın geopolitikası və neft B. 2000/Xəzər Universiteti nəşriyyatı, s.63, s.192.
5. Азербайджан в 2005 г. экспортировал 4,56 куб. м. природного газа/13 января 2006 г./ <https://oilcapital.ru/news/markets/13-01-2006/azerbaydzhan-v-2005g-importiroval-4-56-mlrd-kub-m-prirodnogo-gaza>
6. Азербайджан готов покупать российский газ только по цене 235 долл. за тыс.куб.м./27дек.2006 /<http://www.newsru.com/arch/finance>.
7. Азербайджан и Россия согласовали план экономического сотрудничества до 2024 года. Информационное агентство Интерфакс-Азербайджан-Интервью с министром экономики Азербайджанской Республики-Ш.Мустафаевым 5.09.2018 г./ <https://interfax.az-/view/742986>
8. Азербайджан отказался от Российского газа/29 декабря, 2006 г./<https://www.rbc.ru/-economics/29/12/2006>.
9. Бжезинский З. Великая шахматная доска М.1999 г./ "Международные отношения", стр.112

10. Воронина Т. Развитие интеграционного сотрудничества между Россией и Азербайджаном в рамках СНГ // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Сер. 3: Экономика. Экология. 2011. № 2. С. 240-245
11. «Газэкспорт» и «ГНКАР» подписали контракт на поставку газа в Республику Азербайджан/25 декабря 2003/ <https://www.gazprom.ru/press/news/2003/december/article54683/>
12. Гошгарлы Г. Из истории изучения «Дороги Страбона» в Азербайджане // «Дорога Страбона» как часть Великого Шелкового пути: материалы междунар. конф., г. Баку, 28-29 ноября 2008 года. Самарканд; Ташкент, 2009., с. 31-38
13. Гулиев И. Азербайджан в международном движении капитала: нефтегазовые аспекты/ «Мировое и национальное хозяйство». Из-во МГИМО МИД России №(25) 2013 г./www.mirec.ru/2013-02azerbajdzhan-v-mezhdunarodnom-dvizhenii-pitala-neftegazovye-aspekty
14. Гусев Л. Развитие экономико-энергетического сотрудничества между Азербайджаном и Россией/№12 2014 г./журнал Международная жизнь/ <https://interaffairs.ru/j-author/material/1190>
15. Гусейнов Д. Международное экономическое сотрудничество Азербайджанской Республики в топливно-энергетической сфере/дис-ия на соискание кандидата экономических наук. М.2018 г./с.204.
16. Деловой Азербайджан Справочники Полпред М. 2008 с.12, www.polpred.com
17. Деловой «Азербайджан Газэкспорт» и «ГНКАР» подписали контракт на поставку газа в Республику Азербайджан/25 декабря 2003/ <https://www.gazprom.ru/press/news>
18. Закупки газа в Азербайджане: экономия и стратегические задачи/ 3 сентября 2010 г./www.vesti.ru/finance/article/2107658
19. Компании из России вложили в нефтегазовый сектор Азербайджана до пяти миллиардов долларов/23 сентября 2021 г./Интернет-портал СНГ/ <https://e-cis.info/news/568/94823/>
20. Латухина К. Дружба по всем фронтам // Рос. газ. 15 авг 2013. № 179(6155).
21. Полухов Е. «Контракт века» (проблема в исторической ретроспективе// Кавказские региональные исследования. Издание ПРООН. 1997 вып 1, т 2, с.11
22. Роснефть и ГНКАР хотят создать СП и вместе использовать трубопроводы/13.08.2013 г./ <https://ria.ru/20130813/956066016.html>
23. "РуссНефть" и SOCAR подписали соглашение о разработке месторождений Зых и Говсаны в Азербайджане/ 03.11.2006/ <https://mfd.ru/news/view/?id=193899>
24. Хоштария Н. Министр энергетики Азербайджана: Азербайджано-Российские отношения в сфере энергетики являются примером сотрудничества.02.07.2020 /<https://moscow-baku.ru/news/economy/>
25. Чернявский С. И. Десять лет истории Азербайджана 2003-2013 гг. М.2013 г., стр.400, стр.52
26. Glassner Martin Ira «Political Geography» New York: John Wiley& Sons.Inc/ 1996.p.467-478

AZƏRBAYCAN-RUSİYA İKİTƏRƏFLİ MÜNASİBƏTLƏRİNİN ENERJİ SAHƏSİ

Ləman Qarayeva

Xülasə: Məqalədə Azərbaycan və Rusiya arasında enerji sahəsində əlaqələrdən bəhs edilir. Həyata keçirilən layihələr siyasi-hüquqi baza əsasında təhlil edilir. Eyni zamanda problemlər qiymətləndirilir, ikitərəfli münasibətlərin inkişafı üçün proqnozlar verilir. Qeyd olunur ki, neft-qaz xammalının və onun emalı məhsullarının ixracı ölkələrin büdcəsinin doldurulmasına və sosial-iqtisadi məsələlərin reallaşdırılmasına müsbət təsir göstərir.

Məqsəd: Enerji sektorunda ikitərəfli Azərbaycan-Rusiya münasibətlərinin əsas istiqamətlərini araşdırmaq.

Metodologiya: Məqalədə müasir elmi təhlil metodlarından (obyektivlik və sistemlilik metodu), müqayisəli metoddan və tarixi metoddan istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik: Müstəqillik dövründən indiki dövrə qədər enerji sahəsində Azərbaycan-Rusiya münasibətləri ilk dəfə olaraq kompleks şəkildə təhlil edilir.

Açar sözlər: enerji sektoru, “Əsrin müqaviləsi”, Dövlət Neft Şirkəti, “Lukoil”, “Azəri-Çıraq-Günəşli”.

ENERGY SPHERE OF BILATERAL AZERBAIJAN-RUSSIAN RELATIONS

Laman Garaeva

Abstract: The article deals with the relationship between Azerbaijan and Russia in the energy sector. Implemented projects are analyzed on the basis of the political and legal framework. At the same time, problems are assessed and forecasts are given for the development of bilateral relations. It is noted that the export of oil and gas raw materials and products of its processing have a positive effect on filling the budget of countries and on the implementation of socio-economic tasks.

Purpose: To explore the main directions of bilateral Azerbaijani-Russian relations in the energy sector.

Methodology: The methods of modern scientific analysis (the method of objectivity and systemicity), the comparative method, and the historical method were used in the article.

Scientific novelty: For the first time, Azerbaijani-Russian relations in the energy sector from the period of independence to the present period were studied in a comprehensive manner.

Keywords: energy sector, Contract of the Century, State Oil Company, LUKOIL, Azeri-Chirag-Guneshli.

Göndərilib: 05.04.2022

Qəbul edilib: 03.05.2022

UOT: 17 (0758)

DÖVLƏT, QANUN VƏ ƏDALƏT PROBLEMİNİN ƏSASLARINA DAİR

Günəl Heydərova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

e-mail: alesker.lala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5784-2418>

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).114

Məqsəd - Platon və Aristotelin fəlsəfi-etik baxışlarında dövlət, qanun və ədalət anlayışlarının mahiyyətini müəyyənləşdirməkdir.

Elmi yenilik - Platon və Aristotelin fəlsəfi-etik baxışlarında dövlət, qanun və ədalət anlayışlarının müqayisəli təhlili əsasında araşdırılmışdır.

Tədqiqatın metodoloji əsasını - Platon və Aristotelin fəlsəfi-etik baxışlarında dövlət, qanun və ədalət anlayışlarının müqayisəli təhlili, məntiqi əlaqə prinsipləri müstəvisində analizi təşkil edir. Müqayisəli təhlilin nəticələri əxlaq və hüquq nisbətindən irəli gələn fəlsəfi kateqoriyaların müasir fəlsəfi və sosial problemlər kontekstində yenidən dəyərləndirilməsinə imkan vermişdir.

Nəticə. Aristotelin mənəvi ideyaları daha çox müstəqil universal etik təlimin işlənilməsinə yönəlir. Fərd üçün fəzilət nədirsə, dövlət üçün də odur. O, "siyasətdə" mükəmməl fəzilət və vətəndaş fəzilətləri arasındakı fərqləri vurğulayaraq bildirir ki, vətəndaşın fəziləti onun dövlətdə asayişin və ədalətin qorunmasına kömək edən keyfiyyətlərinin məcmusudur. Lakin vətəndaş fəzilətləri eyni cür ola bilməz. Çünki dövlətlərin quruluşları və qanunları müxtəlifdir. Bu isə vətəndaşın fəzilətinin mükəmməl olmadığını göstərir. Amma heç kəs üstünlüyü aşkar olan mükəmməl insanın fəzilətlərinə iddia edə bilməz. Yəni fəzilət və siyasi fəzilət bir-birindən fərqlənir. Mükəmməllik dövlətin (polisin) sərhədlərini aşaraq dövləüstü xoşbəxtliyə yönəlir. Platonun etikasında isə mənəviyyətin və xoşbəxtliyin harmonik vəhdətinə nail olmaq üçün yalnız iki yolun mövcud olduğu bildirilir: hər kəsin lazımı şəkildə mükafatlandırıldığı vahid və kənardan idarə olunan cəmiyyət yaratmağın siyasi yolu və ya ilahi əxlaqi qayda-qanunu qəbul etməklə əxlaqın əsaslandırılmasının dini yolu, transsendent dünyada əxlaqi əməllərin mükafatlandırılması.

Açar sözlər: Platon, Aristotel, fəlsəfə, etika, dövlət, qanun, ədalət, mənəviyyət

Giriş/ Introduction

Dövlət, qanun və ədalət probleminin əsaslarına dair fikirləri araşdırarkən Platon və Aristotelin fəlsəfi-etik baxışlarında bu anlayışların müqayisəli təhlilini aparmaq lazımdır.

Platonun "ədaləti" Sokratın "ədaləti" ilə eyni deyil. Şəxsi vicdan amili Platonun təlimində dövlət zərurəti, dövlət fəziləti ideyası ilə əvəz olunur. Platon siyasi əxlaqın zümərə və fərdi əxlaq tərəfindən müəyyənləşdiyini irəli sürən dövlətçidir. O, sosial əxlaqın transsendental mənşəli olduğunu bildirir. Bir insanın əqli inkişafı ən əvvəl (əbədi) ruha xas olan potensial biliklərin yerləşdirilməsinin nəticəsidir. Beləliklə, Platonun yanaşması müəlliminin "əxlaqın mənbəyi insanın xaricində, cəmiyyətin xaricindədir" ifadəsi ilə üst-üstə düşür [7, c.3, s. 26-27].

Platonun ikinci iddiası odur ki, əxlaqi keyfiyyətlər (fəzilətlər) hər bir şəxsə ilk yaradılış anından potensial olaraq xasdır. Platon bundan çıxış edərək, insanların məziyyətlərinə görə bərabər olmayan qruplara bölünməsinin qaçılmazlığını əsaslandırmağa çalışır [4, s.153]. Buna görə Platon cəmiyyətin ən yüksək və zəruri təşkilati formasını dövlətdə görərək, Sokratın fikirlərini siyasiləşdirərək sosiallaşdırırdı.

Platon ilk dəfə mütləq ideyanı siyasi, dövlət, qanun və etik kontekstə daxil edən filosof idi [8, s.235]. Platonun etikası bütövün estetikasına tabedir: ideal bir dövlət qurmağın ən yüksək həddi bütövün gözəlliyidir. Gözəl bir bütövün "xoşbəxtliyi" insani "xeyir" deyil, fəlsəfi və siyasi "ədalət"dir. İdeal dövlət ideyaların reallaşması və ideya dünyasının yer üzündəki ictimai və siyasi

həyatda mümkün olan maksimal təcəssümü kimi yozulur. İdeal və ədalətli dövlət bütövlükdə kosmos, dövlət və insan ruhu arasında ahəngin qurulmasından irəli gəlir.

Platon sistemində Mütləq varlığın hüquq və dövlətlə əlaqəsi özünü ədalət ideyasında aşkar edir. Mütləq varlığı bu sistemdən təcrid etməklə Platonun hüquq və dövlət barədə fikirlərini anlamaq olmaz. Çünki insan qanunlara, normalara və dövlət hakimiyyətinin əmrlərinə yalnız məcburiyyət qarşısında tabe olmur, onun üçün qanun və dövlət həm də öz fitrətinə yad olmayan yüksək bir dəyərdir. İnsanların hüquq normalarına riayət etməsi əxlaq normalarına uyğundur. Həm hüquq, həm də əxlaq normaları insanın müvəqqəti ehtiyacları və ehtirasları üzərində hakim güc qismində yüksəlməklə, onları nisbi və tək olan şeylərin üstündəki Mütləqə doğru ucaldırlar. Buna görə də hüquq və əxlaq normaları insanları məhdudlaşdırmır, əksinə, onların mənəvi azadlığının gerçəkləşməsinə şərait yaradır.

Platona görə, vəhdət kamil xeyir və fəzilət ilə səciyyələnən İlahi Zəkada, daha sonra isə xeyir və şər ilə müşayiət olunan Dünya Ruhunda təcəssüm olunur. Xeyirxah dünya ruhunun hərəkətlərini izləyən fəzilət ideyası ideal dövlətlərdə və insan şəxsiyyətinin mükəmməl əxlaqında təcəssüm edərək dünyaya daxil olur. Dövlət və qanun fəzilət və ədalət ideyasında tutduqları yerə görə müvəqqəti və nisbi olan hər şeyin üstündəki mütləq başlanğıcın əlamətlərini daşıyırlar. Mütləq olan - dövlət və insan arasındakı əlaqə, ədalət ideyası ilə gerçəkləşir. Ədalət - insan və dövlətin daxili bütövlüyünü təmin edən və hər ikisinin ən yüksək prinsipi olan bir başlanğıcdır. Fəzilət ideyası "bilinən şeylərə həqiqəti verir və insana idrak qabiliyyəti bəxş edir..." [7, c.3, s. 291]. O, elə bir bilikdir ki, "... onun sayəsində ədalət və digərləri faydalı və yararlı olur..." [7, c.3, s. 286].

Platon ədalətli insanın nə olduğu sualının müzakirəsini ədalətli dövlətin analizi ilə başlayır. Platona görə, hər hansı bir dövlət və hər hansı bir qüvvədə olan qanun son həddə ədalət fikri ilə üst-üstə düşən dövlətin əbədi fikri və hüquq ideyasına əsaslanır. Ədalət yalnız fərddə deyil, dövlətdə də müşahidə olunur. Ancaq dövlət fərddən daha böyükdür. Buna görə də ədalət dövlətlərdə daha şox ifadə edilir və onu dövlətin timsalında tanımaq daha asandır. Beləliklə, Platon bu müqayisəni apararkən ədalət məsələsini dövlətin necə olması məsələsi üzərində izah etməyə çalışır. Ona görə, ədalət yalnız şəxsin dövlətin vətəndaşı olduğu müddətdə həyata keçirilir. Çünki ədalət öz həqiqəti ilə yalnız dövlətdə aşkar olur. Hüquq azadlığın gerçəkləşmiş formasıdır.

Platona görə, dövlət anlayışı, azad iradənin varlığı ilə bağlı olan bir anlayışdır. Dövlət və qanun insanlar tərəfindən yaradılır. Lakin onların içindən ən yaxşılarının zəkası hesabına meydana çıxır. Yaradılan ictimai-siyasi formasıyalar, ictimai-siyasi quruluşlar o zaman dövlət hesab oluna bilər ki, onlar varlığın təməlində olan, mütləq fəzilət fikri üzərində cəmlənmiş həqiqət, fəzilət və gözəlliyin vəhdətini ifadə etmiş mütləq ideyada yerləşən dövlətin ilkin ideyası ilə uyğun olsunlar [3, s.189].

Platona görə, ədalət — müdriklik, ədalətsizlik isə əxlaqsızlıq və cəhalətdir. Həqiqi müdriklik həqiqətə yaxın olduğu üçün əsl ədalət də həqiqətə uyğundur. Ədalət və həqiqət əsl varlıq ilə eyni olduğu üçün o, əxlaqsızlığa, cəhalət və yalana qarşıdır. Bu baxımdan ədalətli insan ədalətsizliyə yol verə bilməz. Bu yanaşma Sokratın ədalət və həqiqət anlayışlarının vəhdəti prinsipinə uyğundur.

Platon hesab edirdi ki, ədalətli insan yalnız ədalətli dövlətdə mövcud ola bilər. Ədalətli insan ədalətli dövlətdən qətiyyənlə fərqlənir. Bu bənzərlik insan və dövlətin ümumi quruluşundan irəli gəlir. Bu ümumi quruluşun əsasında üç əsas fəzilət vardır: müdriklik, cəsarət və təmkin. Ədalət, bu fəzilətlərin mahiyyətində dayanır. Dövlətdə bu fəzilətlər özünü üç təbəqədə göstərir: hökmdarlar, gözətçilər və əkinçi-sənətkarlar [5, s.48].

Platona görə, zəka davranışı idarə edən yazılı qanunlara dönüşür. Mənəviyyətin qanundan və ya əksinə asılı olması ilahi zəkayı aktuallaşdırır. Qanunlar zəka ilə dərk olunaraq əməllərə keçdiyi üçün qanun ilə zəka vəhdət təşkil edir. Qanunların əsas məqsədi insanlara xoşbəxt həyat mühiti yaratmaqdır.

Platona görə, cəmiyyətdə müdrik şəxslər tərəfindən qoyulmuş dini-əxlaqi normaların məcmusu olan qanunların ədalətli şəkildə reallaşması əxlaqi qaydaların varlığını zəruri edir. Çünki

cəmiyyət əxlaqi imperativlərin qanunlarla birləşdiyi sistemlərdə yönləndirilən bir fenomendir. Əxlaqi dəyərlərdən təcrid olunan qanunların dövlətin varlığına zərər gətirmək təhlükəsi vardır.

Platona görə, qanunun əxlaqdan bir qurum kimi təcrid edilməsi qeyri-mümkündür. Dövlətin qanunlarını həyata keçirən idarəçilərin idarəetmə mədəniyyəti və əxlaqi burada mühüm rol oynayır. Bu baxımdan o, qanunvericiliklə məhkəmə qərarları arasındakı uyğunsuzluqları qanun, məhkəmə, əxlaq arasındakı disharmoniya kimi dəyərləndirir. Qanunlarla əxlaqın nisbiliyini və hətta bəzən bir-birinə zidd olduğunu bildiren Platona görə, dövlət və qanunların dəyişməsiylə, əxlaqi dəyərlər də dəyişir və bunlardan çıxış yolu - müdriklər tərəfindən idarə olunan ilkin sinifsiz cəmiyyət tipinə qayıtmaqdır. Çünki o cəmiyyətdə ümumi qaydalar və əxlaq normaları bir-birini tamamlayır, münaqişələr ortadan qalxırdı.

Bütün vətəndaşları qane edən və insanları "vəhşi heyvanlardan" ayıran qanun dövlətin təməlidir. Dövlət rəhbərləri də daxil olmaqla, hamı qanun qarşısında bərabər olmalıdır. Platon bildirir ki, "qanunun heç bir gücünün olmadığı və kiminsə səlahiyyətində olduğu yerdə dövlətin yaxın ölümünü görürəm." Qanun vətəndaşların və dövlətin həyatında ədalətin təcəssümüdür.

Platon düşünürdü ki, ifrat zənginlik xüsusən gənclərin mənəvi tərbiyəsinə mənfi təsir göstərir. Yaxşı tərbiyə almış insanlar yaxşı qanunlar yaradırlar. Bu yolla əldə edilmiş müdriklik daxili və xarici münasibətlərə rəhbərlik etməklə, ümumdövlət məsələlərini həll etməyə imkan verir. Dövlətin gücü, onun sabitliyi özlüyündə kortəbii şəkildə yaranmır. Onlar vətəndaşların siyasi mədəniyyətinə əsaslanır. İctimai münasibətlərin uzlaşması bütövün mövcudluğu naminə şəxsi maraqları cilovlayan rəşabalizmə əsaslanır, başqa insanlar üzərində rəhbərlik etmək üçün mənəvi hüquq verir. O, hökmdarlar və rəiyyət arasında qarşılıqlı əlaqələr həyata keçirən müəyyən harmoniyaya bənzəyir. Onlar arasında harmoniya müasir hüquqi cəmiyyətdə vətəndaş cəmiyyəti ilə dövlət arasında əks - əlaqəni xatırladır.

Aristotelin etikasız özündə bir sıra siyasi-etik problemləri əhatə edir. Ədalət probleminin işıqlandırılmasında etika və siyasətin nisbəti aydın şəkildə özünü göstərir. Ədalət insan münasibətlərində bütün fəziləti təmsil edir və siyasətin predmetinə aid olur. Siyasət, hüquq və qanunlar ədalət dedikdə bütün fəzilətləri, yəni siyasi ədaləti nəzərdə tutur. Aristotel yazır: "Ədalət anlayışı həm qanuniliyi, həm də bərabərliyi, ədalətsizlik isə qeyri-qanuniliyi və qeyri-bərabərliyi ifadə edir. Qeyri-qanunilik və qeyri-bərabərlik fərqli anlayışlardır. Onlar bütünün bir hissəsi kimi, bir-birindən fərqlənirlər. Bütün qeyri-bərabərliklər qeyri-qanunidir. Lakin bütün qeyri-qanuniliklər qeyri-bərabər deyildir." [1, V, 5].

Ədalətin təhlili prosesində Aristotel "xüsusi ədalət"dən bəhs edir və onun iki təzahür növünü fərqləndirir: bölüşdürülən və tənzimlənən ədalət. Bu anlayışların məzmununun aydınlaşdırılması Aristotelin siyasi və hüquqi baxışlarını anlamaq üçün zəruridir. Çünki burada söhbət mahiyyətcə siyasi münasibətlər və ədalətli qanun üçün məcburi olan xüsusi bərabərliyin obyektiv mənasından gedir.

Bölüşdürülən ədalət cəmiyyətin üzvləri arasında bölüşdürülə bilən hər şeyin (hakimiyyətin, şərəfin, ödənişlərin və s.) bölüşdürülməsi zamanı ortaya çıxan ədalətin təzahürüdür. Burada müxtəlif şəxslərin həm bərabər, həm də qeyri-bərabər şəkildə müvafiq nemətlərə malik olması mümkündür. Bu ədalət mübadilə sahəsində fəaliyyət göstərir [1, V, 5]. Bu cür ədalət mülki-hüquqi əqdlər, zərərin, cinayətin və cəzanın ödənilməsi sahəsində tətbiq edilir. Aristotelin özü ədalətli bölgünü bütün vətəndaşlar üçün ümumi olan nemətlərin bölüşdürülməsi kimi, bu və ya digər vətəndaşın ümumi işə verdiyi töhfəyə və ya haqqına mütənasib olaraq şərh edir.

Tənzimlənən ədalət mübadilə prosesində çox və az arasındakı orta mövqedə olan ölçünü nəzərdə tutur. Yalnız bütün bu şərtlərin düzgün müəyyənənmiş nisbətini nəzərə alaraq ədalətli tənzimləmək olar. Bu uyğunluğun pozulması çəkişmələrə və mübahisələrə gətirib çıxarır.

Aristotel ədaləti bölüşdürən prinsip kimi — "ləyaqətlə bölmək" məsələsinə istinad edərək, bütün vətəndaşlar üçün ümumi olan nemətlərin layiqincə bölünməsinin zəruriliyini əsaslandırır. O yazır: "Bütün insanlar ədalətin bölüşdürülməsində ləyaqətin rəhbər tutulmasının tərəfdarıdır.

Lakin ləyaqətin meyarını hər kəs eyni cür görmür. Demokratik cəmiyyətin vətəndaşları onu azadlıqda, oliqarxik zümrə sərvətdə, aristokratik zümrə onu fəzilətdə görür." [1, V, 6]

Bölüşdürülən ədalət zərərin və xeyirin ortasında olan və özbaşınalığı məhdudlaşdıran ədalətdir. Bu ölçünün pozulması bərabərsizlik yaradır. Belə bir şəraitdə tərəflər ədalət ölçüsünü bərpa etmək üçün hakimə və məhkəməyə müraciət edirlər. Aristotel deyir: "Məhkəməyə getmək ədalətə baş vurmaq deməkdir. Çünki hakim ədalətin mücəssiməsinə çevrilmək istəyir. Üstəlik, insanlar qərəzsiz hakim axtarırlar. Bəzən hakimləri vasitəçilər hesab edirlər. Məhz bu vasitəçilik insanlara ortada olan ədalətli qərarın əldə olunmasını təmin edir." [1, V, 7].

Aristotelin araşdırmalarına görə, siyasi ədalət azad və bərabər insanlar arasında mümkündür. Siyasi ədalət hökmranlığın siyasi forması (qul, ata, uşaq üzərində, ər-arvad münasibətlərindən fərqli olaraq) və insanlar arasında münasibətləri təşkilatın siyasi-hüquqi üsulu kimi ortaya çıxır. Aristotelin irəli sürdüyü mülahizələrdən görünür ki, o, hüquq və qanunu siyasi fenomen kimi dəyərləndirir. O, siyasi hüququ təbii və şərti hüquqa bölür. Aristotelin təbii hüquq adlandırdığı siyasi hüququn bir hissəsi ilk növbədə ona görə təbiidir ki, o, siyasi xarakterlidir, insanın siyasi təbiətinə uyğundur və buradan irəli gələn tələb və insan qarşılıqlı münasibətlərdə siyasi ədalət haqqında təsəvvürləri ifadə edir. Təbii hüququn Aristotel anlayışında təbii, siyasi, etik (iradəli), intellektual və hüquqi məqamlar üst-üstə düşür. Aristotel qanunun şərti anlayışını izah edərkən bildirir ki, qarşılıqlı sazişə (yəni şərti hüquqa) əsaslanan hüquqi münasibətlər meyarlara bənzəyir. Hər yerdə eyni meyarlar işləmir. Bu baxımdan şərti hüquq, siyasi quruluş kimi, hər yerdə eyni deyildir [1, V, 10].

Aristotelin şərhində hüquq siyasi xarakter daşıdığı kimi, həm də siyasi (dövlət) quruluşun müxtəlif formaları ədalət prinsipinə və hüquq ideyasına uyğundurlar. Siyasi quruluş (dövlət) və hüquq bu siyasi-hüquqi ünsiyyət üzvlərinin azadlığını nəzərdə tutur. Siyasət (dövlət) və hüquq azadlığın formalarıdır, azad insanların ünsiyyət formasıdır. Lakin o, despotik təciliyə və ya qul vəziyyətində olan insan və cəmiyyətlərə aid deyildir.

Təbii və şərti (iradi-yeni) hüququn siyasi xarakteri onların prinsipial birliyini və bu vəhdətə əsaslanan şərti hüququn təbii hüquqa uyğun olmasının zəruriliyini, qanunun qəbul edilməsi zamanı şərti hüquq qaydalarının müəyyən edilməsi prosesində siyasi ədalət prinsiplərinin və tələblərinin nəzərə alınmasının zəruriliyini müəyyən edir. Aristotel qanunvericiliyi siyasət və hüququn qarşılıqlı əlaqə kontekstində siyasətin bir hissəsi kimi qəbul edir. Aristotelə görə, hüquq bütövlükdə siyasi bir hadisə kimi, "siyasi hüquq"dur. Bu, xüsusilə, qeyri-siyasi hüququn mümkünsüzlüyü məsələsini ortaya qoyur. Yəni, ona görə, qeyri-siyasi (despotik) ünsiyyət, ictimai quruluş və idarəetmə formalarında hüquq yoxdur. Həm təbii, həm də şərti hüquq siyasi hadisələrdir və siyasi xarakter daşıyırlar.

Aristotel vurğulayır ki, qanun zorakılığı hüquq və ya hüquq mənbəyi kimi şərh edə bilməz. Zorakılıq öz-özlüyündə hüquq yaratmır. Hüquq və zorakılığın nisbətinin bu cür şərh, onun təlimində despotizm üçün səciyyəvi olan, siyasi-hüquqi münasibətlərin olmadığı ədalətsiz və qanunsuz qüvvədən istifadənin inkarına yönəldilmişdir. Aristotel deyir: "Bizim axtardığımız məfhumun həm ədalət, həm də siyasi ədalət (hüquq) anlayışında olduğunu diqqətdən qaçıрмаq olmaz. Siyasi ədalət bir cəmiyyətdə olan insanlar arasında yer alır və onların özünü təmin etmək məqsədini daşıyır. O, azad və bərabər (məna, proporsionallıq və ya rəqəm baxımından) insanlar arasında mövcuddur. Bu cür münasibətlərdə olmayan insanlar bir-birilə bağlı siyasi ədalət (hüquqlar) əldə edə bilmirlər. Lakin onlar əvvəlkinə bənzər müəyyən ədalətə malikdirlər. Münasibətləri müəyyənləşdirən qanunlara sahib olan insanlar hüquqa malikdirlər. Qanun cinayəti, məhkəmə işə həqiqət və qeyri-həqiqətin bölüşdürülməsini nəzərdə tutur." [1, V, 10].

Aristotelin qiymətləndirməsinə görə, fəzilətdə müəyyən dərəcədə zorakılıq, zorakılıqda isə müəyyən dərəcədə fəzilət elementi mövcuddur. Bu fikrin tərəfdarları belə qənaətə gəlirlər ki, köləlik müharibənin nəticəsi kimi, hüququn əsaslarına söykənir. Aristotel belə qənaətə etiraz edərək yazır: "Amma bu fikirlərin özündə ziddiyyət vardır. Əslində, müharibə prinsipinin hüquq ideyasının

əleyhinə olduğunu demək olar. Heç bir halda iddia etmək olmaz ki, kölə olmağa layiq olmayan insan hər halda belə olmalıdır." [2, - 1, 2, 18, 19]

Aristotelin özü insanların təbiətlə azad və qullara bölünməsi haqqında təsəvvürlərə əsaslanaraq, təbiətin bu bölünməyə meyilli olmasına baxmayaraq, həmişə buna nail ola bilməyəcəyini qəbul edir. Aristotel qeyd edir ki, insanların öz təbiətinə görə qul və azad insanlara ayrılması olduqca təbiidir. Aristotel ağa və qul münasibətlərini təhlil edərkən "hüquq ideyasının zorakılığa xas olub-olmaması" məsələsinə xüsusi diqqət yetirir [2 - 1, 2, 17, 19]. O bildirir ki, "bəzi adamlar, öz təbiətinə görə, azad, bəziləri isə quldurlar. Qullar üçün qul olmaq həm faydalı, həm də ədalətlidir." [2- 1, 2, 15, 16, 24]

Aristotel qanun və universal sazişlərin müddəalarını şərti hüquqa aid edir. Bu zaman o, yazılı və yazılmamış qanun haqqında danışır. Yazılmamış qanun dedikdə, həmçinin müəyyən edilmiş (müsbət) hüquqa aid olan hüquqi adətləri (adi hüquq) nəzərdə tutur. Qanunun siyasi keyfiyyətində əsas məqam onun siyasi ədalət və hüquqa uyğun olmasıdır [2- 1,2,18,19]. Beləliklə, hüquq öz ifadəsini, təcəssümünü qanuna riayətdə tapmalıdır. Qanunun hüquqdan geri çəkilməsi, Aristotelin konsepsiyasına əsasən, siyasi formalardan despotik zorakılığa doğru, qanunun despotizm vasitəsinə daxil edilməsi deməkdir.

Aristotel və Platon üçün polis (dövlət) tərkiblərdən təşkil olunan bir bütündür. Lakin Aristotel Platonun əmlak, qadın və uşaqları ictimailəşdirən "ifrat bütün" dövlətini tənqid edir. Ona görə, bu dövlət süquta məhkumdur. Aristotelin qiymətləndirməsinə görə, Platonun dövləti şəxsiyyətsizliyə, təsərrüfatsızlığa və tənbəlliyə aparır, hər cür qarışıqlıq və nifaqlarla müşayiət olunur. Halbuki cəmiyyətdə dostluq münasibətləri dövlət üçün ən böyük nemətdir.

Aristotel fərdin, xüsusi mülkiyyətin və ailənin hüquqlarını müdafiə edir. Çünki ona görə, xüsusi mülkiyyət insanın özünə təbii sevgisində, insanın təbiətində mövcuddur. Aristotel hesab edir ki, özünəsevgi çox dəyərli fəzilətdir. "Hər bir insan özünə daha çox dostdur və özünü daha çox sevməlidir." [1, IX, 8]. Aristotelə görə, bu cür özünə-sevgi, ədalətsiz eqoizmdən fərqli olaraq, daha rəşadətli və gözəldir. Qanunverici buna görə şəxsi mülkiyyəti rəşadətli və ləyaqətli başlanğıc kimi tanımalıdır. Lakin, tamahkarlığa və ifrat zənginliyə qarşı çıxan Aristotel bildirir ki, mülkiyyət xüsusi, ondan istifadə isə ümumi olmalıdır.

Aristotelə görə, siyasi hakimiyyət insanların deyil, qanunun hökmüdür. O yazır: "Kim hüququn hakim olmasını tələb edərsə, görünür, yalnız ilahi iradə və ağıl hakim olmasını istəyir. Kim bir insanın "hakim tələb" olmasını tələb edərsə, bu, tələbə heyvani element gətirir. Çünki heyvani bir şey olan ehtiras və qəzəb, hökmdarları doğru yoldan azdırır. Qanun tənzimlənən ağıldır." [2, III, 11, 4].

Aristotelin fikrincə, insanın hökmranlığı (ağıl və qanun yerinə) hakimiyyətdən sui-istifadə və mümkün tiraniya (zəlm) ilə nəticələnə bilər. Aristotelə görə, qanunun məqbulluğu, onun siyasi ədalət və hüquqa uyğunluğu ilə müəyyənləşir. Qanun, siyasi təbiəti və hüquq ideyasını düzgün ifadə etdiyi üçün məntiqidir [1, V, 10]. Aristotelin şərhində qanunun ağıllı olması, onun tələblərinin tamah və eqoist maraqlardan azad olması, onun bitərəfliyi və şəxs-üstü olması, əmr və qadağalarının ümumi olması hamı qarşısında bərabər olması ilə bağlıdır. Buna görə də ədalət axtarışında neytral olan qanuna müraciət etmək lazımdır [2, III, 11, 6].

Aristotelin fəlsəfi-hüquqi konsepsiyası əvvəlki yanaşmaların müəyyən sintezi və gələcək inkişafı kimi ortaya çıxır. "İnsan hər şeyin meyarıdır" deyən sofistlər ədalət, hüquq, qanun haqqında təsəvvürlərini subyektivləşdirmişdilər. Bu durumdan çıxış yolu kimi, Sokrat və Platon siyasi və hüquqi hadisələrin obyektiv və ilahi təbiətə malik olduğunu irəli sürdülər. Aristotelin konsepsiyasında bu iki axtarış istiqaməti insanın siyasi təbiətində sintez edilir. O, siyasi-hüquqi hadisələr və münasibətlərdə ədalət meyarının obyektiv təbiətini təbii-insani keyfiyyətdə şərh olunan insanın siyasi təbiəti ilə əlaqələndirir.

Aristotel və Platonun ideyaları sonralar ictimai fikir tarixinə böyük təsir göstərmişdir. Filosof İlham Məmmədzadə bu iki mütəfəkkirin fikirləri arasında ciddi fərqlərin olduğunu və bu fərqli

yanaşmaların onların etika, dövlət və siyasətin qarşılıqlı əlaqələrinə baxışlarında özünü göstərdiyini qeyd edir [6, s. 14-15].

İstifadə olunmuş ədəbiyyat/ References

1. Аристотель. Никомахова этика. [Electronic resource] / Электронная библиотека «Гражданское общество». URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Aristotel_Nikomakhova.pdf
2. Аристотель. Политика. [Electronic resource] / М. : Праксис, - 2010 - URL: <https://iknigi.net/avtor-aristotel/110582-politika-aristotel/read/page-1.html>
3. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. [Electronic resource] / Книгавторая. Т. 1. Ч.1. –СПб:Наука-1994.–584с.URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000389/st000.shtml>
4. Иванов В.Г. История этики древнего мира. [Electronic resource] / Ленинград, 1980.- 224 с. URL: https://vk.com/doc30601958_447941014
5. История философии права: Монография [Electronic resource] / Санкт-Петербургский ун-т МВД России, 1998. URL: <http://kursach.com/biblio/0010022/403.htm>
6. Мамедзаде, И. Введение в этику. Баку, изд."Муаллим" 2004, 160с.
7. Платон. Собрание сочинений в 4- х т. Т. 3/Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. - 654 с.
8. Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология / Составители А.П. Альбов, Д.В. Масленников, А.И. Числов, С.В. Филиппова; автор и руководитель проекта академик В.П. Сальников. – СПб.: Алетейя, 1997. – 399 с.

К ИСТОКАМ ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВА, ЗАКОНА И СПРАВЕДЛИВОСТИ

Гюнель Гейдарова

Резюме. Цель исследования - выявить сущность понятий: государство, право и справедливость в философско-этических воззрениях Платона и Аристотеля.

Научная новизна: исследована в философско-этических взглядах Платона и Аристотеля на основе сравнительного анализа концепций государства, права и справедливости.

Методологическая основа исследования: сравнительный анализ концепций государства, права и справедливости в философско-этических воззрениях Платона и Аристотеля, их анализ в плоскости принципов логической взаимосвязи. Результаты сравнительного анализа позволили переоценить философские категории, вытекающие из соотношения морали и права, в контексте современных философских и социальных проблем.

Заключение. Моральные идеи Аристотеля больше направлены на разработку самостоятельного универсального этического учения. То, что является добродетелью для человека, является добродетелью для государства. Подчеркивая различия между совершенной добродетелью и гражданской добродетелью в "политике", он заявляет, что добродетель гражданина - это совокупность его качеств, способствующих поддержанию порядка и справедливости в государстве. Однако гражданские добродетели не могут быть одинаковыми, потому что структуры и законы государств разнообразны, а это значит, что добродетель гражданина не совершенна. Никто не может претендовать на достоинства совершенного человека, превосходство которого очевидно, то есть добродетель и политическая добродетель отличаются друг от друга. Совершенство направлено на счастье над государством, преодолевая границы государства. Однако в этике Платона говорится, что для достижения гармонического единства духовности и счастья существуют только два пути: политический способ создания единого и управляемого извне общества, в котором каждый должным образом вознаграждается или же религиозный способ оправдания морали,

путем принятия божественного морального правила, вознаграждения моральных поступков в трансцендентальном мире.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, философия, этика, государство, закон, справедливость, нравственность.

ON THE BASICS OF PROBLEMS OF STATE, LAW AND JUSTICE

Gunel Heidarova

Abstract. *The purpose* of the study is to identify the essence of the concepts of state, law and justice in the philosophical and ethical views of Platon and Aristotel.

Scientific novelty is investigated in the philosophical and ethical views of Platon and Aristotel on the basis of a comparative analysis of the concepts of the state, law and justice.

The methodological basis of the research is a comparative analysis of the concepts of the state, law and justice in the philosophical and ethical views of Platon and Aristotel, their analysis in the plane of the principles of logical interrelation. The results of the comparative analysis allowed us to re-evaluate the philosophical categories arising from the relationship between morality and law in the context of modern philosophical and social problems.

Conclusion. Aristotel's moral ideas are more aimed at developing an independent universal ethical teaching. What is a virtue for a person is a virtue for the state. Emphasizing the differences between perfect virtue and civic virtue in "politics", he states that the virtue of a citizen is a set of his qualities that contribute to maintaining order and justice in the state. However, the civic virtues cannot be the same. Because the structures and laws of states are diverse. And this means that the virtue of a citizen is not perfect. But no one can claim the virtues of a perfect person whose superiority is obvious. That is, virtue and political virtue are different from each other. Perfection is aimed at happiness over the state, overcoming the borders of the state. However, Platon's ethics states that there are only two ways to achieve a harmonious unity of spirituality and happiness: a political way to create a unified and externally controlled society in which everyone is properly rewarded, or a religious way to justify morality by adopting a divine moral rule, rewarding moral actions in the transcendental world.

Keywords: Platon, Aristotel, philosophy, ethics, state, law, justice, morality.

Göndərilib: 01.04.2022

Qəbul edilib: 03.05.2022

UOT 32

ABŞ-DA SİYASİ ELİTALARIN TƏDQIQININ TARİXİ-SİYASİ ASPEKTLƏRİNİN ÖYRƏNİLMƏSİ

Şahin Bağirov

siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

shahin_bagirov17@mail.ru

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).121

Xülasə. Məqalə ABŞ-da aparılan tədqiqatlar hesabına cəmiyyətlərdə siyasi elitada baş verən transformasiya proseslərinə həsr olunub. Tədqiqat işində tarixi təcrübəyə əsaslanan sorğu-tədqiqat metodları və nəzəri biliklər, o cümlədən tanınmış ekspertlərin mütərəqqi fikir və mülahizələri tədqiqata cəlb olunub.

Açar sözlər: elita, cəmiyyət, siyasi proses, elitizm, siyasi partiya, hakimiyyət, demokratiya.

GİRİŞ

Siyasi elitaların tərkibinin və konfigurasiyasının dəyişdirilməsi, elitar qruplar arasında münasibətlərin xarakteri, siyasi rəqabətin dərəcəsi, siyasi elitalar dövrünün xarakteri, onların formalaşması və rekrutasiyası üsulları elitadaxili transformasiyanın öyrənilməsinin əsas aspektləridir. Əslində, qloballaşma şəraitində elita qruplarının tədqiqində onların genezisinə və morfologiyasına marağın artması təsadüfi deyil. Çünki cəmiyyətdə onların rolu məhz cəmiyyətin sosial-iqtisadi strukturunda aparılan islahatlar zamanı artır. Siyasi elitaların tədqiqinin aktuallığı həm də müasir Azərbaycanın siyasi həyatında onların fəaliyyətinin getdikcə artan rolu, eləcə də onların əlində yerli və regional səviyyələrdə ölkənin hakimiyyət və idarəetmə resurslarının davamlı şəkildə cəmləşməsi ilə bağlıdır. Bu baxımdan dünyanın aparıcı dövlətlərindən biri kimi ABŞ-da siyasi elitaların tədqiq olunmasının tarixi aspektlərinin öyrənilməsi xüsusilə aktualdır. Bu problemdəki ziddiyyətlər siyasi elitaların əvvəlcədən resurslara, həmçinin strateji baxımdan mühüm qərarların qəbul olunmasında azadlığa malik olan və cəmiyyətə məqsədyönlü idarəetmə təsiri göstərməyi bacaran sosial subyektlər kimi fəaliyyəti ilə müəyyən edilir. Qeyd edək ki, siyasi elitaların tərkibinin və konfigurasiyasının dəyişdirilməsi, elitar qruplar arasında münasibətlərin xarakteri, siyasi rəqabətin dərəcəsi, siyasi elitalar dövrünün xarakteri, onların formalaşması və rekrutasiyası üsulları elitadaxili transformasiyanın öyrənilməsinin əsas aspektləridir. Əslində, qloballaşma şəraitində elita qruplarının tədqiqində onların genezisinə və morfologiyasına marağın artması təsadüfi deyil. Çünki cəmiyyətdə onların rolu məhz cəmiyyətin sosial-iqtisadi strukturunda aparılan islahatlar zamanı artır. Siyasi elitaların tədqiqinin aktuallığı həm də müasir Azərbaycanın siyasi həyatında onların fəaliyyətinin getdikcə artan rolu, eləcə də onların əlində yerli və regional səviyyələrdə ölkənin hakimiyyət və idarəetmə resurslarının davamlı şəkildə cəmləşməsi ilə bağlıdır.

Elita probleminə ABŞ tədqiqatçılarının yanaşması

Siyasi nəzəriyyə qədim zamanlardan bəri elita mövzusunə müraciət edir. Aristotel özünün „Siyasət” əsərində siyasi quruluşun tiplərini oliqarxiyanı, demokratiyanı və tiraniyanı müzakirə edərək, onların neqativ tərəflərini hakimiyyətdə olanların xüsusiyyətləri və maraqları ilə bağlayırdı. Aristotel yazırdı ki, “əgər hakimiyyət mötəbər azlığın əlində cəmlənmirsə, onda qalan vətəndaşların mülkiyyətini mənimsəyə bilər, mümkün nəticə isə kasıb əksəriyyətin hakimiyyətə gəlişi olacaqdır” (1,s.222-223). XX əsrin 60-cı illərində siyasi partiyaların və ictimai rəyin öyrənilməsi sahəsində aparıcı mütəxəssislər olmuş Harvard və Miçiqan universitetləri əməkdaşlarının böyük əksəriyyəti daha çox elitaları intensiv öyrənməyə başladılar. Onlar elitaların əvəzlənməsini öyrənmək

məqsədlə geniş sosial sorğu və tədqiqatlar aparmışlar. ABŞ-ın Miçiqan Universitetinin professoru S.C.Eldersfeld nəinki liderləri, hakimiyyətin ən yüksək əşelonlarına aid olanları, həm də siyasətlə məşğul olan və bir şəhərin, dairənin və ya ştatın daxilində nüfuzundan istifadə edənləri də daxil etməklə, „siyasi elitalar” anlayışından geniş mənada istifadə edir. O, iddia edirdi ki, biz, adətən, siyasi elita, siyasi aktivistlər, liderlər adlandırılan bu kiçik qrup haqqında tamamilə az bilirik. O yazırdı ki, „biz nə qədər çox anlamağa çalışırıqsa, demokratik rejimlər də öz həyat qabiliyyətini bir o qədər saxlayır. Onsuz da ehtimal olaraq təsəvvür edilir ki, liderlər sırasına aid olanların izahının verilməsi, özləri tərəfindən qorunub saxlanılan dəyərlər sistemində və siyasi oyunun qaydalarında, onların davranışını müəyyən edən motivlərdə tapılmış ola bilər. O, həmçinin partiyaların fəaliyyətində iştirak edən aktivistlərin və yerli hakimiyyət orqanları xadimlərinin də siyasi elitaya aid olduğunu qeyd edir (12,s.173-196).

Hələ 1888-ci ildə ingilis alimi C.Brays „Amerika dövləti” adlı kitabının fəsilələrindən birini „Niyə ən ləyaqətli vətəndaşlar özləri üçün siyasi karyera seçmirlər?” adlandırmışdı (16, s.122). Brays üçün bu, az əhəmiyyətli sual deyildi, çünki o, güman edirdi ki, idarə üsullarından biri kimi, demokratiya görkəmli liderə ehtiyac duymur. Braysla birlikdə bir çox politoloqlar siyasi elitaların necə formalaşdırılması, kimlərin hakimiyyətə gəlməsi, siyasi xadimlərin hakimiyyətdə olarkən hansı dividendlər əldə etməsi və s. öyrənilməsiylə məşğul olurdular.

Hərçənd müharibədən sonrakı illərdə siyasi liderliyə həsr edilmiş çox əsərlər meydana çıxdı, ancaq ABŞ-da müqayisəli empirik tədqiqatlar yalnız son illərdə müntəzəm aparılmağa başladı. Elitaya aid olan konqres üzvləri, hakimlər, siyasi kampaniyaların təşkilatçıları, milli qurultayların nümayəndələri və partiyaların aktivistləri, dövlət aparatı xidmətçiləri, maraq qruplarının liderləri, xarici siyasət şöbələrinin əməkdaşları və s. kimi qruplar araşdırılırdılar. Sürətlə inkişaf etməsinə baxmayaraq, elitaya aid tədqiqatlar, siyasi davranışın öyrənilməsi üzrə əsərlərlə, eyni zamanda siyasətsünaslığın nəzəri xarakterli tədqiqatları ilə müqayisədə çox az idi.

Elita probleminə klassik nəzəri yanaşmalar

Politoloqların və sosioloqlar arasında elita nəzəriyyəsinin özü və onun tərəfdarlarının alınan nəticələr, eləcə də onun tətbiqinin praktik imkanlarının əhəmiyyəti barədə kəskin fikir ayrılıqları hələ də mövcuddur. Təxminən 20 il əvvəl bu ideya tərəfdarlarının irəli sürdüyü elita üzvlərinin sosial mənşəyi və klassik demokratiya nəzəriyyəsinin hakim olduğu müasir demokratik dövlətlərdə siyasi iştirakın aşağı səviyyəsi haqqında məlumatlarla elita nəzəriyyəsinin nisbəti problemi ətrafında müzakirə aparılırdı.

Klassik nəzəriyyədə cəmiyyətin siyasi həyatında iştirak nəinki ümumi rifahın həyata keçirilməsinin və ictimai maraqların reallaşdırılmasının vasitəsi kimi, həm də intellektual qabiliyyətlərin və vətəndaşların əxlaqi üstünlüklərinin inkişafının vacib şərti kimi nəzərdən keçirilirdi. Sübut edilmişdi ki, „revizionist” elita nəzəriyyələrində, siyasətdə adi vətəndaşların funksiyaları minimuma endirilir, eyni zamanda pragmatik mövqelərin və hətta əxlaqi xarakterin arqumentlərinin köməyi ilə siyasi elitanın mövcudluğunun siyasi həyatda həlledici rol oynayan ehtiyaclarının əsaslandırılmasına həddindən artıq çox yer ayrılır. Y. Şumpeter təsdiq edirdi ki, demokratiya bir siyasi metoddur və deməli, onları idarə edənləri insanlar nəinki qəbul etmək, həm də onları rədd etmək imkanına (seçkilər vaxtı) malikdirlər (7,s.14). Onun sözlərinə görə, təcrübədə „xalq (camaat) idarəsi” yox, amma seçkilər prosesində vaxtaşırı „xalq (camaat) tərəfindən bəyənilən” idarə mövcud ola bilər (7,s.15). 1964-cü ildə R.Dal yazırdı ki, siyasət sahəsində, iqtisadiyyat və sosial həyatda əsas qərarlar insanların dar dairəsi tərəfindən qəbul edilir, siyasi sistemlərin ölçüsünə görə əhəmiyyətli başqa nəyinsə ola biləcəyini təsəvvür etmək mümkün deyil, hətta çətindir (8,s.208). Bu, nəticə sıralarında özünün „Demokratik elitizm nəzəriyyəsi” kitabında elita nəzəriyyəsini öldürücü tənqiddə məruz qoymuş P.Bakrak kimi politoloqda etirazlar doğurdu (8,s.38). Hal-hazırda politologiyada bu mövzu üzrə müzakirələr daha az kəskin xarakter alsa da, ancaq əvvəlki kimi davam edir. Belə ki, onlardan bir qədər sonra E.Şilz və C.Sartori əvvəlkilərin fikrincə olan liderlərin rolunu vurğulayan istənilən konstruktiv, realist demokratiya nəzəriyyəsinin „elitist” adlandırılması tendensiyasına qarşı çıxış etdilər. Başqa bir misal isə Q.

Fildin və C. Haylinin müəllifi olduqları „Elitizm” kitabı ola bilər. Onun müəllifləri münaqişələrin qətiyyətlə hərəkət edən elitaların razılığı əsasında həll edilən, öz siyasətində populizmin elementləri olmayan və bununla da cəmiyyətin sabitliyini təmin edən siyasi sistem modelini təklif etdilər. Q.Fild və C. Hayli belə modeli əxlaqlı və intellektual meyarlar nöqtəyi-nəzərindən tamamilə münasib hesab edərək, eyni zamanda xəbərdarlıq edirlər ki, bu, cəmiyyətdə azadlıq və bərabərliyi tam ölçüdə həyata keçmək üçün prinsipial olaraq uyğunsuzdur.

Əgər elita nəzəriyyəsinin mənbələrinə müraciət etsək, onda ilk növbədə üç görkəmli müəffəkkirin adını çəkmək lazımdır: Qaetano Moska, Vilfredo Pareto və Robert Mihels. Onların konsepsiyaları çox oxşar olub və siyasi elitanın “klassik nəzəriyyəsi” adlandırıla bilər. Bu nəzəriyyənin əsas mühakiməsi o idi ki, istənilən təşkil olunmuş cəmiyyətdə hakim sinif və ya elita əhəmiyyətsiz dərəcədə azlıq təşkil edir, bu zaman əhalinin əksəriyyəti idarəçilikdə iştirak etmir və elitanın hakimiyyətinə tabe olur. Elita nəzəriyyəsində politoloqlar arasında ən kəskin fikir ayrılığına səbəb olan dörd tezisi ayırmaq olar: birincisi, sosial statusun və hakimiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi haqqında ehtimaldır ki, burada siyasi qərarları qəbul edən elitanın üzvləri əhalinin ən tutarlı, imtiyazlı təbəqələrinə aiddirlər; ikincisi, klassik nəzəriyyədir ki, burada öz xüsusi maraqlarını dərk edən və qruplara ayrılmış kütlələrə qarşı duran, bilavasitə təşkil olunmuş azsaylı qruplar elitanı təmsil edir; üçüncüsü isə elitanın razılaşdırılmış ölçülü dəyərlərinə aid məsələdir ki, əsas sosial və siyasi problemlər üzrə onun üzvlərinin qayda kimi qəbul olunan ölçülü dərəcələrini, siyasi oyunun qaydalarını, onların özləri tərəfindən bölüşdürülən dəyər eyniliyini ehtiva edir. Nəhayət, son müddəa elitanın üzvlərində demokratik normalara sədaqətin güman edilən yoxluğuna aiddir. Əlbəttə, bu müddəalardan hər biri özlüyündə imperativ kimi qəbul olunmur, şübhə doğurur. Odur ki, aparılan bütün tədqiqatlarda onların hər birinin faktlarla yoxlanılmasına ehtiyac duyulur və alınan nəticələr bilavasitə mövzunun aktuallığını da yeniləyir.

3. Elitanın transformasiyası və demokratik proseslər

Məhz bu baxımdan ABŞ-da „orta səviyyə elitası üzvlərinə kimi aid etmək olar” mövzusunda aparılmış rayon və şəhərlərdə partiya fəallarına həsr edilmiş tədqiqatlar göstərir ki, bütün ölkə üzrə onların sayı 1 milyondan çox insan, yəni yaşlı əhalinin 1%-dən azını təşkil edir. 1956-cı ildən 1986-cı ilə qədər tələbə qruplarının köməyi ilə müəllif Detroytda respublikaçı və demokrat partiyalarının yerli təşkilatları, onların aktivistlərinin fəaliyyətini tədqiq edərək siyasi iştirakın proseslərini öyrənmişdir. O zamanlar belə bir tədqiqat layihəsinin həyata keçirilməsi fəvqəladə və nadir hadisə idi. Belə tədqiqatlardan biri 20-ci illərin sonlarında 30-cu illərin başlanğıcında H.Qosnello tərəfindən Çikaqoda keçirilmişdi. Amma o, bir qədər başqa xarakterə malik idi, çünki onun predmeti liderlər tərəfindən nəzarət edilən partiya maşını ilə həyata keçirilən xüsusi növ idarəetmə təşkilatları idi (9,s.39).

Qeyd edək ki, 50-ci illərdə siyasətin sosiologiyasının nəzəri bazası kifayət qədər deyildi, baxmayaraq ki, ABŞ-da siyasi partiyalar haqqında xeyli sayda əsərlər yazılmışdı. Braysdan başlayaraq bu əsərlərin müəllifləri, partiyaların demokratik ölkələrin seçki prosesində və siyasi həyatdakı mərkəzi rolundan bəhs edirlər. Brays yazırdı ki, „Amerikada aparıcı hərəkətverici güclər siyasi partiyalardır”, bir çox politoloqlar isə sosial münaqişələrin siyasi həlli mexanizmini tədqiq edərək fərdin siyasi proseslərdə ideyalarını həyata keçirməyə imkan verən və müxtəlif sosial qrupların tələblərini ifadə edən bu tezisi detallara qədər işlədilər. Braysdan yarım əsr sonra Şattşnayder deyirdi ki, „demokratiya, partiyaların mövcudluğu şərti olmazsa, başqa cür ağlasığmazdır” (10,s.22). Hantinqtonun bu barədə fikri belə idi: „Partiya müasir dövlət quruluşunun fərqləndirici xüsusiyyətini təşkil edən bir institutdur” (11,s. 22-23). Hərçənd siyasi sistemdə partiyaların aparıcı rolu haqqında ümumi təsəvvür politoloqlarda artıq yaranmışdı, lakin partiyaların müasir vəziyyəti və xüsusilə onların yerli təşkilatları haqqında bilikləri kifayət qədər az idi. 1956-cı ildə başlanmış işin hədəflərindən biri elə bu boşluğun doldurulması idi. Sonra bir çox analoji layihə ABŞ-da Los-Ancelesdə, Nyu-York, Çikaqo kimi şəhərlərdə və digər xarici ölkələrdə həyata keçirilmişdi.

1956-cı ildə alınmış nəticələr əsasən aşağıdakı kimi idi. Demokratlar və respublikaçılar partiyaları aparatının Detroytda aktivistlərinin və əməkdaşlarının arasında şəhər əhalisinin praktik olaraq bütün təbəqələri təmsil edilmişdilər: zəncilər 20% təşkil edirdilər, „göy yaxalıqlılar“ və həmkarlar ittifaqları üzvləri - 50%, orta təhsilli şəxslər - 50%-dən çox, qadınlar - 20%. İnsanları partiyaların fəaliyyətində iştirak etməyə həvəsləndirmiş motivlərin müxtəlif növlü olduğu aşkara çıxarılmış və rəyi soruşulan respondentlərin 65%-i qeyd etmişlər ki, onlar özləri üçün hər hansı mənfəət qazanmağı gözləmədən ideologiya və ya başqa ümumi xarakterli səbəblərdən fəaliyyət göstərmişlər. Sorğunun yalnız 10% iştirakçısı əhəmiyyətli stimül kimi siyasi hakimiyyətin alınmasına cəhdi əsas göstərmişlər. Aktivistlərin 60%-i isə sonra partiyada işləmək və yuxarı çəkilməyə çalışmağı arzu edənlər olmuşlar. Bunlardan yalnız 15%-i “niyə onlar partiyanın yerli təşkilatında işləməyə davam edirlər” sualına cavab verərkən bunu ideoloji fikirlərlə izah etmiş, qalanları isə namizədlə şəxsi tanışlıq, yeni dostluq əlaqələrinin qurulması imkanı, siyasi fəaliyyətin şövqü və s. bu kimi səbəbləri əsas göstərmişlər (13,s.32).

Öz ideoloji oriyentasiyalarına görə Detroytda liberallara demokrat partiyasının 60%-dən 70%-ə qədər aktivisti aid edildisə, respublikaçıların aktivistləri arasında liberallar 30%-dən 40%-ə qədər təşkil etdilər. 50%-dən az aktivist seçicilərin qeydiyyatında iştirak edirdilər, sakinlərin evlərinə gedirdilər, öz partiyasının namizədi üçün təşviqat apararaq, seçkilərdə səsəlin alınması üçün başqa əhəmiyyətli məsələləri yerinə yetirirdilər. Bundan belə nəticə çıxarmaq olar ki, 50-ci illərdə partiya strukturlarının effektivliyi nisbətən az və zəif idi. Bu strukturlar özləri aydın ifadə edilən desentralizasiya olunmuş xarakterləri ilə fərqlənirdilər. Onların daxili təşkilati strukturu Mihelsin və başqa elitistlər tərəfindən yaradılan „oligarxiyanın dəmir qanunuyla“ ümumi heç nəyə malik deyildi. Ayrı-ayrı həlqələr və ya statlar xeyli dərəcədə avtonom hərəkət edirdi, rəhbərlər son nəticədə seçicilərin səsəlinin artımında rolunu oynayan fəalları və sırayı üzvlərin hərəkətlərinə geniş azadlıq verirdilər. Yalnız partiyaların 10% aktivistləri müxtəlif növ azlıqların hüquqlarını müdafiə etməyə, həmçinin qərarların qəbul olunması prosesində adi vətəndaşların iştirakı ideyasını dəstəkləməyə meyilli deyildilər. Nəhayət, göstərilmişdi ki, seçicilərlə söhbətlər, əhalini fəallaşdırmaq üçün seçkiqabağı təşviqatın başqa formaları, siyasətə laqeyd insanların seçkilərdə iştirak etməsinə stimül vermiş və səs verənlərin sayını təxminən 10% artırmışdır (10,s.39). Respublikaçılar və demokratlar partiyalarının yerli təşkilatları barədə tədqiqatın keçirilməsi nəticəsində alınmış məlumatlar isə klassik elitist nəzəriyyənin sübutu kimi çıxış edə bilmirdilər. Yerlərdə partiya elitələri açıq tipli idilər və sərt daxili struktura malik deyildilər. Elitələrə daxil olan aktivistlər müxtəlif baxışlara malik idilər, amma onların böyük əksəriyyəti demokratik dəyərlərə sadıq idilər. İşin başlanğıcından sonra ötən keçmiş 30 il ərzində Detroytda altı dəfə təkrar sorğular keçirildi. Aşkar edildi ki, yerli partiya strukturları öz həyat qabiliyyətini tamamilə saxlayıblar. Detroytun partiya təşkilatlarında, xüsusilə demokratlar partiyasında, üstünlük təşkil edən zənci aktivistlərin seçkiqabağı kampaniyalarda daha fəal iştirakı seçicilərlə bilavasitə əlaqələrin qurulması təcrübəsi kimi bir çox məsələlərdə əhəmiyyətli dərəcədə geniş öyrənilir. Əsas olaraq, birinci dərəcəli amil kimi, bunun sayəsində demokratlar seçicilərin arasında öz mövqelərini möhkəmlətdilər və konqresdə 6 mümkün yerdən 5 yer aldılar, 1980-ci il prezident seçkilərində 78,5%, 1984-cü il seçkilərində isə 81% səs topladılar (12,s.49).

Əvvəlki kimi, partiyaların aktivistlərinin fəaliyyətinin motivləri müxtəlif idi. İlk növbədə ideoloji motivləri rəhbər tutan aktivistlərin sayının əhəmiyyətsiz artımı ilə yanaşı, loyallığı əks etdirən fikirləri özü üçün əsas hesab edən aktivistlərin partiyadakı sayı bir qədər azaldı. Demokratlar və respublikaçılar partiyalarının aktivistləri arasında ideoloji oriyentasiyaların ayrılması daha da artdı. Həmin vaxtlar demokratlar arasında özünü liberallara 60%, respublikaçıların arasında isə yalnız rəyi soruşulanların 14%-i aid edirdi.

Nəzərə almaq lazımdır ki, Detroyt əhalisinin irqi tərkibi 30 il ərzində nəzərəcarpacaq dərəcədə dəyişdi; birinci sorğunun keçirildiyi vaxtı şəhər əhalisinin 30% ni sakini zəncilər təşkil edirdi, amma 1980-ci ilə kimi onların sayı 63%-ə qədər artdı. Yeni vəziyyətə uyğunlaşmağa iki partiyanın imkanları müxtəlif oldu. Həmin vaxt demokrat partiyasında dairələrdə qaradərili

aktivistlərin sayı 1956-cı ildəki 23%-dən 1980-ci ildə 59%-ə qədər artdı, respublikaçılar partiyasında müvafiq rəqəmlər 16% və 36% idi. Partiya təşkilatlarının sosial strukturda dəyişikliyə tez reaksiya vermək qabiliyyəti partiyaların sabitliyini təmin edirdi.

Demokratların dəyişikliklərə böyük hazırlıq nümayiş etdirmək bacarığı Detroyt seçiciləri arasında onların müvəffəqiyyətini qismən izah edir. Müxtəlif şəhərlərdə partiyaların fəaliyyəti haqqında materiallara əsaslanaraq keçirilmiş və yerinə yetirilmiş tədqiqatlar, Marvika, Xakşorn, Qibbson, Kotter, Bibbi, Barrel, Marri və Tedina, Krotti, Miller və Cenninqza kimi şəhərlərindəki işlər sənədlərlə təsdiq edir ki, yerlərdə partiya təşkilatlarının zəifləməsi müşahidə olunmur, əksinə, əvvəlki illərlə müqayisədə onların fəallığı daha da artırdı. Potensial seçicilərin yalnız 54%-nin prezident seçkilərində, yerli idarəetmə orqanlarına seçkilərdə 25%-nin və konqresə seçkilərdə 29%-nin səs verdiyi şəraitdə, onların əlavə səslerini cəlb etmək çətindir, ancaq bununla belə, partiyaların təşkilatçı gücü də az deyil. Yerli bölmələr əvvəlki kimi, partiya sisteminin əsas özəyi olaraq qalırlar (12, s.51).

Bununla birlikdə bir çox partiya təşkilatlarında son 30 il ərzində meydana gəlmiş bir xüsusiyyət narahatlıq üçün əsas verir. Başqa müəlliflərin materialları kimi, Detroyt üzrə məlumatlarda da göstərilir ki, aktivistlərin böyük əksəriyyətini orta və ən yüksək orta sinfin nümayəndələri təşkil edirlər.

Hal-hazırda Detroytda yalnız 22% aktivisti „göy yaxalıqlara” aid etmək olar. Halbuki bunların ən azı 80%-i bir neçə il müddətində kollec təhsili almışdır. Əgər Detroyt üzrə bu məlumatları orta rəqəmlərlə müqayisə etsək, onda görmək olar ki, hər iki partiyanın - demokrat və respublikaçıların təşkilatları əvvəlki dövrə nisbətən daha çox „elitar” xarakter əldə etmişlər. Deməli, belə hesab etmək olar ki, partiyaların yerli bölmələrinə daha çox hazırlıqlı insanlar cəlb edilmişlər. Bununla belə, müəyyən sosial qrupların nümayəndələrinin aktivistləri arasında üstünlüyü və aşağı təbəqələrin nümayəndəliyinin kifayət etməyən sayı haqlı həyəcana səbəb olur. Çünki bunun nəticəsində əsasən partiyaların aktivistləriylə əlaqələri dəstəkləyən dövlət xidmətçiləri cəmiyyətdə özünə siyasi əhval-ruhiyyələr haqqında səhv təsəvvür və insanların bir hissəsində siyasi həyata biganəlik hissini yarada bilirlər.

Başqa siyasi sistemli və başqa siyasi mədəniyyətli ölkələrdə partiya aktivistlərinin motivasiyasında və onların fəaliyyətinin üstünlük təşkil edən formalarında əhəmiyyətli fərqlər müşahidə olunur. Məsələn, AFR-də XDS-in 28% aktivist öz dini inanclarını rəhbər tutaraq bu partiyanın təşkilatlarında fəaliyyət göstərirdilər. ABŞ-ın demokrat və respublikaçılar partiyasına nisbətən bir çox Avropa ölkələrində sol partiyaların aktivistlərində ideoloji motivasiya mərkəz partiyalarının tərəfdarlarına nisbətən daha parlaq ifadə edilmişdir. Bir sıra ölkələrdə, məsələn, Niderlandda, vətəndaşların evlərinə getmədən seçki kampaniyasını keçirmək qəbul edilməmişdir, Yaponiyada isə belə növ təbliğat isə qanunla qadağan edilmişdir. Əksinə, İngiltərədə və Hindistanda aktivistlər praktik olaraq bütün seçicilərlə şəxsi əlaqələr qururlar. Hindistanda seçicilərin səslərinin əvəzi olaraq partiya aktivistlərinin vətəndaşlara müxtəlif növ xidmət göstərməsi adi təcrübədir. ABŞ-dan fərqli olaraq Qərbi Avropada və Hindistanda partiya aktivistləri arasında „göy yaxalıqlılar” və aşağı gəliri olan əhali qrupları (3, s. 165) daha çox geniş təmsil edilmişdir. Bütün ölkələrin partiya sistemləri üçün partiyaların yerli təşkilatlarına ideoloji motivlərin təsiri altında gəlmiş aktivistlərin nəticədə birgə işdən məmnunluğu birinci yerə qoyması, ətrafdakılar tərəfindən öz fəaliyyətinin tanınması, həmçinin siyasi mübarizənin şövqü ümumi xüsusiyyət kəsb edir.

NƏTİCƏ

Çox ölkələrdə partiya strukturlarının öyrənilməsinin nəticələri belə bir nəticə çıxartmağa imkan verir ki, çox zəif tərəflərə baxmayaraq, yerlərdə partiya təşkilatları bir çox hallarda partiyaların həyat qabiliyyətini saxlamasını, həm də yeni sosial və iqtisadi şəraitə uyğunlaşmasını təmin edir. Orta səviyyə elitalarının tədqiqatında növbəti addım sosial problemlərlə, təhsil səviyyəsinin, əhalinin gəlirlərinin və başqa xarakteristikaların, o cümlədən şəhər idarəsi orqanlarında məşğul olanların statistikasının öyrənilməsi ilə bağlıdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Aristotel. Siyasət. Böyük etika. Bakı: XXI YNE, 2006, 432 s.
2. Piriyeв А.М., Əfəndiyeva А.Х. Sosiologiya və politologiya. Bakı: “Təhsil” NPM, 2009, 350 s.
3. Афонин В. А., Афонин Ю. В. Теория и история культуры. Учебное пособие для самостоятельной работы студентов. Луганск: Элтон-2, 2008. 296 с.
4. Бакун Л.А. Группы в политике. К истории развития американских теорий // Полис, 1999, - № 1. 5. Барзилов С.И., Чернышев А.Г. Политическая структура современной российской политики, как фактор формирования элиты (Отечественный и зарубежный опыт). Ростов-на-Дону: Изд-во СКАГС, 2007, 211 с.
6. Культурология в вопросах и ответах. Методическое пособие для подготовки к зачетам и экзаменам по курсу «Украинская и зарубежная культура» для студентов всех специальностей и форм обучения. / Отв. редактор Рагозин Н. П. Донецк, 2008, 170 с.
7. Дука А. В. Власть между традиционностью и современностью (элиты российской периферии) // Власть и элиты. 2014. Т. 1.
8. Мартыанов В. С. Дискурс будущего уральских мегаполисов: к стратегии глобального города // Дискурс-Пи. 2013. № 1–2. С. 15–22.
9. Михайленко Е. Б., Вербицкая Т. В. Роль институтов парадипломатии в регионализации Свердловской области // Дискурс-Пи. 2018. № 1. DOI:10.17506/dipi.2018.30.1.5764.
10. Tishkina, E. I. (2012). Elitism and Masses as Phenomena of Cultural Existence: PhD Thesis. Yekaterinburg. (In Russian)
11. Flier, A.Ya. (2011). Elite, popular and mass culture: dialogue on the scaffold. Cultural Observatory, (1), 26-29 . Retrieved from <https://rucont.ru/efd/447905>. (In Russian)
12. Eldersveld S.J. American interest group: Some thoughts for investigation investigations and teory and methods // interest groups of the four continents / author Ehrmann W. Pittsburgh, 1958..
13. American voting behaviour /. By Burdick E., Brodbeck A.J. Bums a. McEachem: Free vice, 1959. 475 ps. Bibliog.:
14. Schumpeter J. Capitalism, socialism and democracy// 2nd ed. N.Y.; L.: Harper, 1942.- X,381 p.
15. Dahl R. Who controls ruls /Trad, say P your Burma. Do (make) Birnbaum P. P.: Libr. Colin, 1971. -373p. (Coll. «Analyse~polit») .
16. Title: Nature of the American State: By: James Bryce in The American Commonwealth (1888).
17. Schattschneider E.E. The semi-souveregn people: A realists view of democracy in America || N.Y.; Holt: Rinehart a. Winston, 1961. IX,147 p.
18. Schattschneider E.E. Party Government || N.Y.: Farrar a. Rinehart, 1942. XV,219 p. — Bibliogr.
19. Huntington so on. P.Democratic color //Publ. Interest. N.Y., 1975. N 41

ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ В США

Шахин Багиров

Резюме. Статья посвящена процессам трансформации обществ в политическую элиту благодаря исследованиям, проведенным в США. В исследовании используются

исследовательские методы и теоретические знания, основанные на историческом опыте, а также передовые взгляды и мнения известных специалистов.

Ключевые слова: исследования, процессы трансформации, политическая элита, исторический опыт.

**A STUDY OF THE HISTORICAL AND POLITICAL ASPECTS OF THE PROBLEM
OF THE POLITICAL ELITE IN THE UNITED STATES**

Shahin Bagirov

Abstract. The article is devoted to the processes of transformation of societies in the political elite due to research conducted in the United States. The research involves research methods and theoretical knowledge based on historical experience, as well as the progressive views and opinions of well-known experts.

Keywords: elite, political processes, society, political party, power, elitism, democracy;

Göndərilib: 07.04.2022

Qəbul edilib: 08.05.2022

UOT 141.319.8

BƏZİ ŞƏRQ XALQLARININ DİNİ-FƏLSƏFİ DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ HƏYATIN MƏNASI MƏSƏLƏLƏRİNƏ FƏLSƏFİ BAXIŞ

Fərah Sadıqova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, doktorant

farah.jamalova@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).128

Xülasə. Məqalədə Şərq xalqlarının mədəniyyət tarixində və fəlsəfi dünyagörüşü çərçivəsində həyat və onun mənası məsələsi araşdırılır. Bu barədə düşüncələr Şərq xalqlarının davranışlarına və dünyaya baxışlarına təsir göstərir. Xüsusilə, Şərq xalqlarında kollektiv şüurun daima aktual olması bunu bir daha təsdiq edir. Bu baxışlar arasında müəyyən fərqlər olsa da, onları birləşdirən ümumi cəhətlər də çoxdur. Ona görə də məqalədə bu fərqləri və oxşarlıqları müqayisəli təhlil etməklə ortaya qoymağa səy göstərilmişdir.

Açar sözlər: həyat, həyatın mənası, Şərq fəlsəfəsi, İslam, Buddizm, Dao, sufilik, Konfutsi təlimi.

Giriş

Tanatologiyanın banilərindən biri olan M. F. Bişa deyirdi ki, “həyat ölümə müqavimət göstərən hadisələrin məcmusudur” [4, s.67]. Bu baxımdan, həyat və ölüm anlayışları bir-birini istisna edirlər. Həyat uğrunda mübarizə, əslində, ölüm burulğanına düşməkdən xilas olmaq üçün edilən müqavimət deməkdir. Ölümdən xilas edən bütün fəaliyyət növləri həyatın özünü səciyyələndirir. Bu, yalnız fiziki mənada özünü doğruldur. Fəlsəfi baxımdan, həyatı dərk etməyin yolu ölümü dərk etməkdən keçir. Həyat olmadan da ölümün nə olduğunu dərk etmək mümkün deyildir. Bu baxımdan, həyat və ölüm anlayışları bir-birinə bağlı anlayışlardır.

Həyatın mənası və insan həyatı problemləri insanın həyatı və fəaliyyəti ilə sıx əlaqəli olduğu üçün bir-birinə bağlıdırlar. Həyatı və onun mənasını anlamaq üçün - Reallıq nədir? “Mən nə üçün yaşayıram? Həyatın mənası nədir? Ruh ölümsüzdür, yoxsa ölümlü? Biz hardan gəlmişik və hara gedirik?” – kimi suallara cavab tapmaq və varlığın son mənasını dərk etmək lazımdır. İnsan, həyatın mənasının subyektı kimi, öz həyatını dərk etmənin və varlığın obyektivləşdirilmiş mənasını mənimsəməyin nəticəsidir. Müəyyən bir şəxs tərəfindən mənimsənilən varlığın obyektiv mənasının nəticələri özünü insanın mənəvi fəaliyyəti (mənəvi mədəniyyətin dəyəri kimi), ünsiyyəti, davranışı və hərəkətlərində (ünsiyyət və davranışın mədəni dəyəri kimi), obyektiv fəaliyyətində (obyektivləşdirilmiş mədəni dəyərlər kimi) büruzə verir.

Həyat və həyatın mənası məsələsi müxtəlif mədəniyyətlər, dini dünyagörüşləri və fəlsəfi təlimlərdə geniş şərh olunmuşdur. Bu kontekstdə ortaya qoyulan modellər müəyyən mədəniyyətlərdə mövcud olan insanların davranışlarını və düşüncələrini formalaşdırır. Bu məsələ ilə bağlı fərqli yanaşmalar fərqli mədəniyyətlərin və fərqli davranış normalarının, dəyərlərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Buna görə də həyat və həyatın mənası məsələsinə Şərq və Qərb mədəniyyətləri, dini dünyagörüşləri və fəlsəfələri kontekstində baxmaq daha əhəmiyyətlidir.

İnduizmdə həyat və həyatın mənası məsələsi

Riqvedada həyat verən element "asu" (həyatın nəfəsi) adlanır. Riqveda və Avestada Asura və ya Ahura tanrılar panteonun adı da buradan irəli gəlir. Onlar daha çox işıq və atəslə, Günəş və Yerdəki nemətlərlə bağlı anlayışları ehtiva edirlər. Deməli, Vedalarda və Avestada “həyat” anlayışı, əsasən, maddi həyatı, nemətləri, işıq və istiliyi tərənnüm edən xeyir kimi səciyyələndirilir. Bütün anlayışları istisna edən ölüm ilə, şərh ilə eyniləşdirilir.

Sonrakı Veda ədəbiyyatlarında mədəni transformasiya prosesləri ilə əlaqədar olaraq “həyat”ı ifadə edən “asu” termini "prana" (solğun) termini ilə əvəz olunur. "Prana" insanın fiziki həyatını

təmin edən başlanğıc kimi bədənəin təbii funksiyalarını təmin edir və həmçinin insanın fiziki varlığını mənəvi sahəyə bağlılığını təşkil edir. Pranana mənəvi sahəyə bağlayan həyat enerjisi “jiva” (rus dilində “jiv, jizn”) adlanır. O, pranana funksiyalarının yerinə yetirilməsinə təsir göstərsə də, onun fəvqündədir. “Jiva” Tanrı Brahmanın universal ruhu olan “Atman”ın bir zərrəsidir. Bu zərrə, Nirvana mərhələsinə çatanda Universal Atmana qovuşaraq onda qərq olur. Bu baxımdan, hinduizmə görə maddi həyat universal həyatın bir hissəsi, Tanrı Brahmanın emanasiyasıdır [1, s.9-10].

Vedantaya görə, insan həyatının mənbəyi Brahmana bağlıdır, o zaman onun həyatının mənası da onunla əlaqədar olmalıdır. İnsan öz həyatının mənbəyi olan Brahmana qovuşmaq üçün onun müəyyən etdiyi universal qanuna (rita, dharma) tabe olmalıdır. Təbiətdə və cəmiyyətdə (kasta sistemi) mövcud olan harmoniya bu qanunun nəticəsidir. İlahi qanun, yalnız fiziki deyil, həm də mənəvi harmoniyanı təmin etdiyi üçün Veda ədəbiyyatından irəli gələn bütün qanun, norma və əxlaqi dəyərlərə itaət zəruri xarakter daşıyır. Burada insanın üzərinə böyük məsuliyyət düşür. Çünki, o öz seçimi ilə, öz gələcək karmasını (taleyini) qurur. Bu baxımdan, hər bir insanın həyatının mənası, daha çox, onun mövcud həyatı ilə deyil, öz əməlləri vasitəsilə qurduğu gələcək həyatı ilə bağlıdır. Buna görə də o, həyatının mənasını mövcud kasta sistemini dəyişdirməkdə deyil, onun “keçilməz divarlarını” ölümlə aşır, gələcək həyatı qurmaqda tapmaq lazımdır. Sanki insan öz həyatında “ölüm divarı”nın arxasında olan gələcək arzuolunan həyatını yaradır. Ancaq bu, həyatın əsl mənası deyildir. Həyatın əsl mənası reinkarnasiya halqasından (Samsara) qurtulub Mütləq Atmana qovuşmaqla əsl səadəti və azadlığı əldə etməkdir [5, s.33].

Vedantaya görə, dünya bir xəyal (maya) olduğu üçün onda olan hər şey yalandır. Bu baxımdan, əsl olmayan yalanda həyatın mənasını axtarmaq da cahillikdir. İnsan öz arzu və istəklərinin çərçivəsində azad ola bilmədiyi üçün həyatın mənasını da bu çərçivədə tapa bilməz. Çünki, həyatın mənası transsendental mənşəlidir.

Həyat, Brahmanın manifestisiyası olduğu üçün, insan da onun manifestisiyasıdır. Bu baxımdan, insanın həyatının mənası onun özünüdərk ilə bağlıdır. Xeyir və şər də buradan qaynaqlanır. Yəni, insan özünüdərk edərək həqiqətə yaxınlaşmaqla xeyirin, bundan bixəbər olmaqla şərin təmsilçisinə çevrilir. Burada xeyir həqiqət ilə, həqiqət biliklə əlaqəli olduğu üçün bu anlayışların da həyatın mənası ilə birbaşa əlaqəsi vardır.

Buddizmdə həyat və həyatın mənası məsələsi

Buddizmdə maddi həyatın mənşəyi, insana həyat verən və maddi varlığa aid olan hər şeyə nəzarət edən “skandha” adlı maddi substansiya ilə bağlıdır. Beş elementin vəhdətindən ibarət olan “skandha”, Anaksimandrin “apeyron” adlı elementinə bənzəyir. Lakin, “skandha” enerji mənbəyi deyildir. Həyat enerjisinin mənbəyi atomik strukturlu “sanskrit-dharma”dır. “Skandha” adlı maddi substansiya öz enerjisini “sanskrit-dharma”dan alır [1, s.10]. Lakin, Buddizmdə “sanskrit-dharma”nın mənşəyinin maddi, yoxsa qeyri-maddi olduğu sual olaraq qalır.

Buddizmdə insan həyatının ən yüksək mənasını dərk etməyə aparan yol Buddanın “dörd böyük həqiqət” və “səkkiz guşəli yol” təlimindədir. Buddizmə görə, insan həyatdan zövq almağa çalışsa da onun həzləri yalandır və daha doğru əzablarla doludur. Həyatda əzabdan başqa bir şey əldə etmək mümkün deyildir. Həyatın mənasını həyatda axtarmaq, əzabda həzz axtarmaq kimidir (mazoxizm). Bu istək, insanı daha çox günah və cinayətlərə sövq edir və nəticədə, daha çox əzab çəkməyə səbəb olur. Həyatın mənasını günah, cinayət, əzab ilə müşayiət olunan həzzdə axtarmaq cahillikdir. Deməli, həyatın mənasını dünya həyatının fəvqündə axtarmaq lazımdır. Bunun üçün insan özünün neqativ keyfiyyətlərindən xilas olmalıdır. Egoistlik, kin, tamah kimi mənfi keyfiyyətlər ilə əzabdan qurtulmaq mümkün deyildir. Qurtuluş yolu, ilk növbədə, insanın şüurunun neqativ keyfiyyətlərindən xilas olması və heçlik halına gəlməsi ilə başlayır. Lakin insanın bioloji varlıq kimi müəyyən maddi tələbatlarının olduğunu nəzərə alaraq Buddizm təlimi varlıq və heçlik arasında “orta yol” əxlaq fəlsəfəsini yaradır. Həyatın mənası, hər iki ifratın arasında yer alan “orta yol” fəlsəfəsindədir. Bu fəlsəfə öz əksini Buddanın “səkkiz guşəli yol” təlimində tapır. Bu yol, həyatın mənasını anlamağa və əzabdan qurtulmağa xidmət edən nirvana yoludur [6, s.34].

Birincisi, “səkkiz guşəli yol” fəlsəfəsinin ilk prinsipi qurtuluşa vəsilə olan doğru bilikdir. Çünki insan çəkdiyi iztirabın nədən qaynaqlandığını bilməyə, ona qalib gələ bilməz.

İkincisi, düzgün qərar verməkdir. İnsan bir həqiqəti dərk etməlidir ki, həyatının keyfiyyəti onun düşüncələrindən asılıdır və düşüncələri dəyişdikcə, həyatını da dəyişəcək. İnsan iradə azadlığına malik olduğu üçün hər şeyə görə öz vicdanı qarşısında cavabdehdir. O, nə istədiyinə öz qəlbi, dili və əməli ilə qərar verməlidir.

Üçüncüsü, insan yalan danışmamalıdır. İnsanın nitqi onu əks etdirməklə yanaşı, onu dəyişdirir. Bunun üçün o, nəyə görə mütəmadi şəkildə yalan danışdığını qeyd etməli və bunun niyə belə olduğunu dərinlən düşünməlidir. Çünki yalan söz insanın xislətini dəyişərək onu eybəcərləşdirsə, doğru söz onun şüurunu işıqlandırır və aydınlaşdırır.

Dördüncüsü, insan düzgün əməl sahibi olmalıdır. O, öz əməlləri ilə insanlara və ətraf mühitə zərər vurmamalıdır. Bunun üçün o, Buddizmin əxlaq kodeksinə uyğun olaraq qəzəbini cilovlamalı, oğurluq etməməli, cinsi həvəsinə hakim olmalı, məstedici maddələrdən çəkinməli və yalan danışmamalıdır.

Beşincisi, insan Buddizmin hökmlərinə müvafiq olaraq düzgün həyat tərzini sürməlidir.

Altıncısı, insan, düzgün bir şeyə cəhd etməlidir. Onun mənəvi yüksəlişi sərf olunan cəhddən asılıdır. İnsan kamillik yolu ilə getmək üçün cəhd etməli, şüuruna pis fikirlərin daxil olmasına imkan verməməli, mövcud olan şəri oradan qovmalı, özündə xeyirxah fikir və əməllər yetişdirib, özünü təkmilləşdirməlidir. Bunun üçün səbir və əzm lazımdır.

Yeddincisi, insanın fikirləri doğru olmalıdır. Çünki insan nə düşünürsə odur. Düşüncələrin yanlış iqtisamətlərə yönəlməsinin qarşısını almaq üçün onların bir obyekt üzərində köklənməsini öyrənmək lazımdır (meditasiya).

Səkkizinci, düzgün təfəkkür etməkdir. Doğru təfəkkür reallığı görmək və dərk etmək üçün lazım olan tarazlığa və fikir aydınlığına gətirib çıxarır, fikir qarışıqlığını nizamlayır. Bu, bədənə tam nəzarət tələb edir ki, heç bir xarici və ya daxili müdaxilə doğru təfəkkürdən yayındırmasın (meditasiya).

Konfutsi və Dao təlimində həyat və həyatın mənası məsələsi

Bütün Dao və Konfutsi ədəbiyyatında canlı varlıqlara həyat verən “Çi” elementindən bəhs olunur. Bu element bütün canlı və cansız varlıqlarda (Yer, kosmos, daş və s.) olduğu üçün Çin mentalitetində hər şey canlıdır. İnsan bədənində onun mərkəzi köbək nahiyəsidir. Kosmosda olan kişi-qadın (yan-in) başlanğıclarının mənşəyi də “yüan çi” elementindən irəli gəlir [1, s.11]. Bu baxımdan, Çin dünyagörüşündə hər şey canlıdır və deməli, həyat fenomeni bütün canlı-cansız varlıqlara aiddir.

Dao təliminə görə, insanın həyatının mənası dao (yol) ilə harmoniyada olmaq və ona uyğunlaşmaqdır. Bütün təbiət və kosmos dao ilə harmoniyadadır. Bütün dünyanı yaradan və boşluqla eyniləşdirilən ilk dao substansiyası dünyanın mövcudluğunu təmin edən universal dünya qanunudur. İnsan dao tərəfindən müəyyən edilən Universal nizamın pozulmaması üçün hadisələrin və proseslərin təbii gedışatına qarşı çıxmamalıdır. Çünki insanın həyat enerjisi (tsi) daonun mahiyyətini əks etdirən “de” başlanğıcın tərəfindən müəyyən edilir [5, s.56].

İnsan da öz həyatının mənasını daoda axtarmalıdır. Çünki həyatın mənası əbədiyyəti əldə etməkdir. Əbədiyyət daoda qər q olaraq daoya çevrilməklə mümkündür. Lakin insan bu mərhələyə çatana qədər dao təliminin əxlaq normalarına əməl etməlidir (canlılara əzab verməmək, xeyirxah olmaq və s.). Əgər insan tez xəstələnib qocalırsa, deməli, dao əxlaq normalarından və onun fəlsəfəsindən uzaq düşmüşdür. Daoya yaxınlıq, insanın sağlamlığı və uzunömürlülüüyü ilə əlaqələndirilir. Bu baxımdan, sağlamlıq və uzunömürlülük müdrikliyin, xeyirxahlığın əlaməti kimi ortaya çıxır. Deməli, daoya yaxınlaşmaqla əldə olunan sağlamlıq və uzunömürlülük həyatın mənasını təşkil edir. İnsanın varlığın ali mənasını əldə etməsi, ona öz əqli yönümlü həyatının hüdudlarını aşmağa və mükəmməl müdriklik qazanmağa imkan verir.

İnsanların daonun mənasını anlamaması, onların şüurunda həyatın mənası ilə bağlı suallar doğurur. Bu mərhələ - sükunət mərhələsidir. Məhz bu sükunətin içindən daonu ifadə edən daxili səs

peyda olur. O səs insanda onun gözəlliyini, həyatın mənasını və gücünü səciyyələndirir. Bəzən bu səs susur və ya fəal olur. Bir insan çox vaxt daxili səsinə əhəmiyyət vermir, onu qətiyyətlə izləməkdən imtina edir və ya inanmaq istəmir. Əvəzində insan öz həyatını mənalı bir şey kimi təyin etmək üçün güc və nizam-intizamdan istifadə edən, insan həyatının mənasını təhrif edən və insanı çaşqın qoyan bir dünyaya arxalanır. Bunlar onu həyatın mənasını anlamaqdan uzaqlaşdırır.

Konfutsi özü həyatının mənasını uzun sürən axtarışlardan sonra 50 yaşında tapdığını bildirir [5, s.55]. Konfutsiyə görə, insanın həyatının mənası onun özündə olan "jen" başlanğıcını dərk etməkdə və ona riayət etməkdədir. "Jen" insana özünü, sonsuzluqla və hər kəslə əlaqəsini tanımağa imkan verir. O, adi bir insanı "nəcib insana" çevirə bilən yeganə təlim-tərbiyə yoludur. O, kənardan deyil, insanın özündən qaynaqlanır. İnsan özünü maarifləndirib tərbiyə etdikcə, bu imkanlar onda aşkar olmağa başlayır. Ancaq bir çox insan üçün buna nail olmaq çətinidir. Buna görə də Konfutsi "nəcib insan" ilə "cahil insanı" bir-birindən ayırır. Əsilzadə nəcib insanlar vəzifə və qanun barədə, cahil insanlar yalnız mənfəət əldə etmək barədə düşünürlər.

Konfutsi və Lao Tzının dao barədə düşüncələri fərqlənir. Konfutsi üçün dao antropogen, Lao Tzi üçün kosmogen amildir. Konfutsi üçün dao fəal şəkildə insan subyekti tərəfindən yaradılıb, ata məhəbbəti, övlad itaəti üzərində aşkar olan "jen"dən əmələ gəlirsə, Lao Tzi üçün dao təbii və kortəbii olaraq yaranır [5, s.57]. Bu baxımdan, Konfutsi və Lao Tzının həyatın mənası ilə bağlı baxışları fərqlənir. Konfutsi həyatın mənasını sosial-əxlaqi dəyərlərin qorunub saxlanılmasında və Səma-altı imperiyanın altında ideal cəmiyyətin qurulmasında görürsə, Lao Tzi onu fərdi qurtuluş yolunda və daxili ünsiyyətdə görür.

Yəhudilikdə həyat və həyatın mənası məsələsi

Əhdi-Ətiq kitabında (Tövrət) həyat anlayışı ilə bağlı dörd sinonim sözdən istifadə olunur. Canlıları ifadə etmək üçün istifadə olunan söz Elohimin (yəni Allahın) sifətlərindən biri olan "Hayyim"dir (İslamda Allahın "Hayyum" sifəti). Yel mənasını verən "ruah" (ruh) sözü, həyat-verən, insanda mövcud olan "mən" anlayışının ekvivalentidir. Həyat-verən güc baxımından istifadə olunan əsas söz "nefesh"dir (nəfəs). Lakin bu həyatı gücün varlığı özündən deyil, onu verib alan Allahdandır (I. Samuel, 2 / 6; İş, 4 / 9; 34 / 14; Zəbur, 49 / 8-9). Həyatın insanda mənbəyinin qəlb və ya qan olduğu düşünülür [1, s.9].

Yəhudi fəlsəfəsi çərçivəsində həyatı dərk etmək üçün müxtəlif variantlar təqdim olunur: Allahı tanımaq (İkinci Qanun 4:39; Məz. 101:3); 2) onu sevmək (İkinci Qanun 6:5) və əməllərinə əməl edərək saleh həyat tərzini sürmək (Pr. 13:25).

Ravvin Şimşon Refael Girş məktublarında yazır: *"İnsanın məqsədi Allahın iradəsini yerinə yetirmək və dünyanı Tövrata uyğun idarə etməkdir. Allah Tövrət vasitəsilə insanı qürur, qəraz və maddi dünyadan həzz almaq təhlükələrindən xilas edir (5-ci məktub). İsrailin (yəhudi xalqının) məqsədi bütün digər xalqlara öz nümunələri ilə (yəni Tövrəti yerinə yetirməklə) sübut etməkdir ki, bəşəriyyətin əsl məqsədi tək Allaha qulluq etməkdir (məktub 7). Allaha qulluq etməyin ən yaxşı forması qəlbə xidmət etməkdir, yəni Tövrəti öyrənməklə qonşusuna hörmət (sevgi və salehlik) tərbiyə etmək, şəri yaxşıqla əvəz etməkdir. İnsan özünü təkmilləşdirərək Allaha məhəbbətini nümayiş etdirir, Ona layiqli xidmət göstərir (13-14-cü məktublar)." [7].*

Ravvin Menaxem-Mendel Şneerson məktublarının birində göstərir: *"Tövrəti öyrənmək və onun əməllərinin mənasını dərk etmək hər bir yəhudi üçün hazırlanmış bir vəzifədir. Tövrət həm həyat yolu (fəaliyyət), həm də onun dərk edilməsinin açarıdır (hərəkətə rəhbərlik edən bilik). O, insan həyatının mənasını açıq şəkildə göstərir: Tövrəta uyğun yaşamaq, onun göstərişlərini yerinə yetirmək və qadağalarına riayət etmək daim bütün əməlləri yerinə yetirmək çətinidir. Lakin həyatı məqsədsiz edən, onu qorxu və qeyri-müəyyənliklə dolduran və yaxşı əməlləri dəyərsizləşdirən maddi dünyanın qaranlığından xilas olmaq lazımdır. Tövrəti yerinə yetirmək bütün bunlardan azad olmaq, mənalı bir həyat yaşamaq, bu dünyaya elm-əməl nuru və harmoniya gətirmək, öz tərəfimizdən Allaha doğru addım atmaq deməkdir."* [8].

İslamda həyat və həyatın mənası məsələsi

Quranda "həyat" (hayevan) anlayışı bir tərəfdən fəzilət (insan, heyvan, bitkilər) ilə əlaqədar "yaşamaq, canlı və diri olmaq" mənasını, digər tərəfdən Allahın "Hay" (əzəli və əbədi olan) əbədi sifətini ifadə edir. Allah "Hay" sifəti ilə mövcud olan həyatın yaradıcısı və onun varlığını təmin edəndir. Təbiətdə olan həyatın səbəbi özündən olmadığı üçün o, öz mövcudluğunu varlığı özündən olan (Kayyum) "Hay" Allaha möhtacdır. Mövcud olan həyat keçici, Allahın həyatı isə əbədidir. Bütün canlıları həm yaşadan, həm də öldürən Allahdır. Həyatda yaşayan hər bir insan sonda Allaha dönəcəkdir. Bəşəriyyətin həyatı Qiyamət günündə bitər və Allah ölümləri yenidən dirildər. Quranda ölüb dirilmə halı, insanın hər gün yatıb oyanması, birkilərin qışda ölüb yazda dirilməsi ilə müqayisə edilir [2, s.16].

Quranda canlılığı təmin edən güc ruhdur. Həyat və ya canlanma Allahın nəhv aktından (nəfəs üfurmək) sonra baş verir. Allah insanın (Adəmin) bədənini düzəldib "ona öz nəfəsini verdi" (əl-Hicr 15/29; Sad 38/72). Hz. İsanın anası Məryəmə Ruhul Qüds tərəfindən gətirilən ilahi sözdən yaradılması (Nisa 4/171; Ənbiya 21/91, Təhrim 66/12, Bəqərə 2/87, 253), yaxud Hz. İsanın gildən hazırladığı quşu Allahın izni ilə canlandırması (əl-İmran 3/49; əl-Maidə 5/110) həyatın yalnız təbiət qanunları çərçivəsində deyil, bəzən onların fəvqündə baş verdiyinin göstəricisidir.

Həyat və cansızları ayıran sərhəd haqqında müsəlman mütəfəkkirləri müxtəlif fikirlər irəli sürürdülər. Onlar cansızdan canlıya keçid zamanı psixi faktora fikir verirdilər. Farabi və sonra İbn Sina hesab edirdilər ki, canlı həyata keçid mineral aləmdən bitkilər aləminə keçid mərhələsində baş verir. Onlara görə, həyatverici güc, səmavi zəkaların ən üstünü olan fəal zəkadan (Cəbrail) gəlir. Bəzilərinə görə, həyat təsadüf nəticəsində (İbn Tufeyl), bəzilərinə görə isə növlərin transformasiyası nəticəsində meydana çıxmışdır. Onlar hesab edirdilər ki, müəyyən iqlim şəraitində "qıvcırdılmış palçıqdan" toxum, döl və digər embrioloji proseslər baş vermiş və zaman keçdikcə canlı həyat kortəbii şəkildə formalaşaraq inkişaf etmişdir. Onların bu baxışları ilə təkamül nəzəriyyəsi arasında müəyyən paralellər olsa da, növlərin bir-birindən təkamül yolu ilə əmələ gəlməsi fikri yoxdur.

Biruni, İxvan əs-Səfa, İbn Miskeveyx, İbn Xaldun kimi mütəfəkkirlər həyat gücünün formalaşmasını və inkişafını Universal Ruhun (Cəbrail) dünyada müxtəlif təzahürləri kimi izah edirlər. Cansız (mineral) və canlı (bitki) arasında yerləşən aralıq növ olan mərcan mineralı, cansızların ibtidai canlı orqanizmə necə yaxınlaşa biləcəyini sübut edir. Mevlanaya görə, sadədən mürəkkəbə doğru olan yaradılış prosesində, cansız mineralların strukturunda artan mürəkkəbliyin təkamülü canlı orqanizmlərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Bəzi mütəfəkkirlər (xüsusilə, əl-kimyacılar) hesab etmişlər ki, mineralların özləri də canlı varlıqlardır.

Sufilərin nəzərinə, ilahi təzahür və nurdan məhrum olan ruh və ya qəlb ölüdür. Çünki onlar həyatın mənbəyidir. Bu baxımdan, həyat metafizik bir başlanğıcdır. Sufilər hər şeyi öz əksində axtarırlar. Onların fikrincə, həyatı nəfsinə bağlı olan bir şəxs diriylən ölüdürsə, həyatı həqiqətə qovuşan şəxs ölümündən sonra da diridir. Sufilər tez-tez qəlbə mövcud olması üçün nəfsin məhv edilməsinin lazım olduğunu iddia edir, onları iki əks qüvvə kimi görürlər. Nəfs (dünyəvi istəklər) gerçək həyata qovuşmağı əngəllədiyi üçün onun aradan qaldırılması lazımdır. "Ölmədən əvvəl ölmək" düşüncəsi ilə başlayan bu həyatı sufilər ikinci həyat adlandırırlar. O, anadan olmaqla və Allahın həyat sifətini (Hay) əks etdirməklə reallaşır. Quranda "Sən bizi iki dəfə öldürdün və bizi iki dəfə diriltidin" (əl-Mömin 40/11) ayəsində ikinci dirilmə buna işarədir. İbn əl-Ərəbi bir şeyin canlı olmasını təmin etmək üçün biliyi bir şərt kimi qəbul edir və buradan çıxış edərək maddənin də diri olduğunu iddia edir. Çünki hər şey Allahı xatırladır. Bir şeyin Allahı xatırlatması üçün onu bilməli və onu bilmək üçün canlı olmalıdır. O, yağışla torpağa həyat verildiyini ifadə edən ayələrdən çıxış edərək, maddənin də həyat daşıyıcısı olduğunu müdafiə edir [3, s.17]

Nəticə

Şərq xalqlarının mədəniyyətinin və fəlsəfi dünyagörüşünün müqayisəli tədqiqi göstərir ki, həyat və onun mənası ilə bağlı baxışların əksəriyyəti teoloji və əxlaqi aspektdən dəyərləndirilmişdir. Şərqlin müdrik-mistiklərinin tətbiq etdikləri mənəvi təfəkkür yolu varlığın ali

mənasını dərk etməkdə sistemli, məqsədyönlü və metodik qaydada nizamlanmış “ruhun yüksəldilməsi” təcrübəsi ilə səciyyələnir. Dini mistiklərin müdrikliyi bütövlükdə idrak subyektinin subyektiv ruhun Vahid, Dao, Brahman, Varlığın Ən Ali müstəvisinə vəcdlə yüksəlişi yolunda psixofiziki transformasiyası kimi mentalitet şəklində meydana çıxır. Şərq dini fəlsəfəsində hikmətin özünəməxsus ifadəsi isə insan şüurunu saf, təbii, bütöv bir vəziyyətə gətirən təfəkkür yoludur.

Bu yanaşma dini xarakterlidir. Bu yanaşmaya görə, insan həyatının mənasını artıq insan yarandığı zaman Tanrı vermişdir. Tanrı insana iradə azadlığı bəxş etmişdir. İnsanın həyatının mənası Tanrıya yaxınlaşmaqdır. Bunun üçün ilahi mənbələrdə əks olunan sosial ədalət prinsiplərinə maksimum əməl etmək və mənəvi paklığı günahlardan qorumaq əsas şərtidir. Varlığın özü və onda olan hər bir şey, həmçinin insanın özü müəyyən bir məna daşıyır. Buna görə də həyatın özündə məna vardır. İnsan şüurlu varlıq olduğu üçün həyatın mənasını özünün idrakının əsas problemi kimi qəbul etmişdir. İnsan Kainatın və mücərrəd tarix fenomeninin içində olsa da, öz şüuru ilə onu kənardan bir obyekt kimi dəyərləndirməyə çalışır. Bu fəlsəfənin və onun kateqoriyalarının yaranmasına səbəb olur. Deməli, həyatın mənasının dərk olunmasında fəlsəfənin tarixi rolu müstəsnaadır.

Dünya həyatının mənasının inkarı fəlsəfi fikir tarixində dəfələrlə özünü göstərmişdir. “Dünya fani dünyadır” – tezisi fəlsəfi dünyagörüşü tarixində dərin kök salmışdır. Bu yanaşma, xüsusilə, asketizmi təbliğ edən cərəyanlar, dinlər və fəlsəfi təlimlər arasında geniş yayılmışdır. Onlar dünyanın xaos və absurd, insan varlığının isə absurd və mənasız olduğunu iddia edirlər. Bu yanaşma Şərqdə geniş yayılmışdır.

Həyatın mənasının həyatın həddlərindən kənarda olduğunu iddia edən yanaşma, həyatın mənasını konkret insan həyatının həddlərindən kənara çıxarır, onun varlığının mənasını metafizik məqsədlərə bağlayır. Bu baxımdan, insan yaşadığı həyatın mənasını yaşadığı zaman-məkan kontekstində deyil, onun fəvqündə görür.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat/References

1. Kutluer, İlhan. Hayat. // [Elektron resurs] / İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/17/C17005762.pdf>
2. Topaloğlu, B. Hak // [Elektron resurs] / İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. C.16, s. 549-550. — URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/16/C16005755.pdf>
3. Uludağ, S. Tasavvufda hayat. // [Elektron resurs] / İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/34/C34023215.pdf>
4. Биша, Мари Франсуа Ксавье. Физиологические исследования о жизни и смерти : С прим. пер. и со ст. «О жизни, трудах и значении Биша» / Пер. с фр. П. А. Бибилов — Санкт-Петербург : Тип. И. И. Глазунова, 1865. — LVIII, 458 с.
5. Вильданов У.С., Смысл жизни человека: гносеологический анализ: монография (Вильданов Х.С., Вильданова Г.Б.). — Уфа: Изд-во БГПУ, 2012. — 190 с.
6. Петров, Г.В. Философия смысла жизни. Псков. ПГПИ. 2002. - 80 с.
7. Рав Шимшон-Рафаэль Гирш. Письма с севера. Архивная копия от 15 марта 2013 на Wayback Machine. // Рав Шимшон-Рафаэль Гирш. Жизнь по Торе (сборник статей). <http://web.archive.org/web/20130315034015/http://toldot.ru/tora/library/musar-evreiskoe-mirovozzrenie/zhiznypotore/?author=168#g1>
8. Ребе Менахем-Мендл Шнеерсон. Избавление. // К жизни полной смысла. Учение ребе Менахема-Мендла Шнеерсона. / Сост. Симон Якобсон. — М.: Лехаим, 1999. <http://chassidus.ru/library/jacobson/redemption.htm>

ВОПРОС ЖИЗНИ И О ПОНИМАНИИ СМЫСЛА ЖИЗНИ В ВОСТОЧНОМ ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Фарах Садыгова

Резюме. В статье рассматривается вопрос жизни и о понимании смысла жизни в контексте культурно-исторического и философского мировоззрения народов Востока. Мысли об этом влияют на поведение этих народов и их мировоззрение. В частности, это подтверждает тот факт, что коллективное сознание всегда актуально у народов Востока. Несмотря на некоторые различия между этими взглядами, есть много общего, что их объединяет. В статье мы попытались выявить эти различия и сходства посредством сравнительного анализа.

Ключевые слова: жизнь, смысл жизни, восточная философия, ислам, буддизм, даосизм, суфизм, Конфуций.

THE QUESTION OF LIFE AND ITS MEANING IN THE EASTERN PHILOSOPHICAL WORLDVIEW

Farah Sadygova

Abstract. The article deals with the issue of life and its meaning in the context of the cultural, historical and philosophical worldview of the peoples of the East. Thoughts about this influence the behavior of these peoples and their worldview. In particular, this confirms the fact that the collective consciousness is always relevant among the peoples of the East. Despite some differences between these views, there is much in common that unites them. In the article, we tried to identify these differences and similarities through comparative analysis.

Keywords: life, meaning of life, Eastern philosophy, Islam, Buddhism, Taoism, Sufism, Confucius.

Göndərilib: 12.04.2022

Qəbul edilib: 14.05.2022

UOT 17:001.12

İNFORMASIYA ETİKASI VƏ İKT: PANDEMİYA MƏRHƏLƏSİNİN ETİK PROBLEMLƏRİ KONTEKSTİNDƏ

Fəxriyyə Məmmədzadə

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

fakhriya.mamedzade@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).135

Xülasə. Pandemiya mərhələsində özünü göstərən bir çox etik problemlərin, təbiətlə münasibətlərin təhlilinin aktuallığı şübhə doğurmur. Həmin sırada COVID-19-un əmələ gətirdiyi müxtəlif suallar ayrıca diqqət tələb etməkdədir. Məqalədə göstərilir ki, bu cür etik problemlər fərd, toplum və dövlətlərarası münasibətlər səviyyələrində meydana gəlir. Onların hər birinin özünəməxsusluğu ilə yanaşı, ortaq olan xüsusiyyətləri də vardır. Bu kontekstdə məqalədə əsas diqqət “ədalət” anlayışına yönəldilib. Həmin bağlılıqda informasiya etikasının məsələlərin analizi və problemlərin həllində imkanları təhlil edilir. Aparılan analiz göstərir ki, bütövlükdə vurğulanan istiqamətdə vəziyyət mürəkkəb və ziddiyyətlidir. Yaranmış bu durumdan çıxış üçün informasiya etikasına və yeni İKT-nin faydalı ola biləcəyi tezi irəli sürülür.

Məqsəd: Pandemiya mərhələsində meydana gələn etik problemlərin aradan qaldırılmasında informasiya etikasının tətbiqi imkanlarını araşdırmaqdan ibarətdir.

Metodologiya: Analiz, müqayisəli təhlil və dialektik sintez.

Elmi yenilik: Pandemiyanın meydana gətirdiyi etik problemlərin həllində informasiya etikasının təsiredici rol oynaya bilməsi ilə bağlıdır.

Açar sözlər: Pandemiya, etika, informasiya texnologiyaları, informasiya etikasına, ədalət, inam, cəmiyyət

Giriş / Introduction

Pandemiya dünyada davam edir. Müxtəlif addımlar atılsa da, hələlik prosesin qarşısını almaq mümkün olmur. Bu vəziyyətdə bəşəriyyətin siyasi, mənəvi-etik, əxlaqi və digər sferalara təsiri məsələsi hələ də aktuallığını saxlayır. Xüsusilə etik dəyərlərin transformasiyası tədqiqatçıların maraq dairəsində qalmaqdadır.

Əksər araşdırmaçılar pandemiyanın bütövlükdə bəşəriyyətin etik dəyərlərində dəyişikliklər etdiyinə əmindirlər. Onlar müxtəlif etik anlayışların məzmununda yeni çalarların meydana gəldiyindən bəhs edirlər. Burada ayrıca yeri insanların həm fərd olaraq, həm də müəyyən cəmiyyətin üzvü (kollektivin üzvü) kimi, dünyagörüşlərində və davranışlarında dəyişikliklərə məruz qaldıqları haqqında təsəvvürlərin daha da genişlənməsi tutur. Filosoflar, sosioloqlar, psixoloqlar, kulturoloqlar bu barədə fikirlərini bildirirlər. O cümlədən, “informasiya etikasına” adlanan və yeni sahələrdən biri hesab olunan elmi istiqamət çərçivəsində pandemiya etik dəyərlərin transformasiyası haqqında müəyyən fikirlər irəli sürülür.

Informasiya etikasında bütövlükdə rəqəmsal informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının (İKT) cəmiyyətə və ətraf mühitə təsiri öyrənilir. Bu bağlılıqda “azadlıq”, “informasiya yüklənməsi”, “şəxsi həyatın gizliliyi”, “kompüter asılılığı”, “mədəniyyətlərarası ünsiyyət” və sair kimi etik məsələlər diqqət mərkəzində olur [bax: məs.,1, s. 121-127].

Informasiya etikasının başlıca tezi rəqəmsallıq dövründə meydana çıxan problemlərin aradan qaldırılmasında etik dəyərlərin çağdaş reallıqlar prizmasında tədqiqinin faydalı olacağından ibarətdir. Bu zaman davamlı həll yollarının tapılması üçün müasir cəmiyyətin etik aspektlərinin öyrənilməsinin vacibliyinə də alimlər inanırlar. Bu özəlliklərinə görə informasiya etikasını insanların həyatının transformasiyalarının əhəmiyyətli fənlərarası və çoxkültürlü ifadəsi kimi də

qəbul edirlər. Bu keyfiyyətə informasiya etikasının İKT-dən faydalandığına görə malik olduğunu yazırlar[2].

İnformasiya etikasının elmi istiqamət olaraq bu cür nəzəri, dünyagörüşü və metodoloji xüsusiyyətləri prizmasında təbii bir sual meydana çıxır: bu elm sahəsinin imkanlarından pandemiya dövründə bəşəriyyəti narahat edən etik problemlərin dərkində və onların həllində yararlanmaq mümkündürmü? Bizcə, bu suala cavab müsbətdir, ancaq öncə pandemiya dövründə yaranmış etik problemlərə sosial-fəlsəfi aspektdə nəzər salaq.

Bu məqalədə yuxarıda vurğulanan özəlliklər nəzərə alınmaqla problemin fəlsəfi-etik tərəfinin analizinə cəhd edilir. Burada integrativ yanaşmadan istifadə edilir. Eyni zamanda, yaranmış situasiyaya sistemli və integrativ yanaşma reallaşdırılır. Pandemiya mərhələsində bir sıra etik məsələlərin informasiya etikasına çərçivəsində öyrənilməsi və nəzəri “ölçülməsi”nə baş vurulur.

Metod kimi analiz, sintez və müqayisəli təhlildən istifadə olunur. Bu zaman müxtəlif tərkib hissələri arasında qarşılıqlı əlaqələrin dinamikasına və onların yekun təsirinə diqqət yetirilir.

Əsas hissə / Main part

Pandemiya mərhələsinin bir sıra etik problemləri. Bir çox tədqiqatçı pandemiyanın insan cəmiyyətinin bütün seqmentlərində etik aspektdə dəyişiklik etdiyinə əmindir [bax: məs., 3 və 4]. Burada sosial, psixoloji, etik, mədəni, mənəvi və əxlaqi sferaların hər birində ciddi dəyişikliklərdən söhbət gedir. Təəssüf ki, etik aspektdə bu transformasiyaların neqativ istiqamətdə olduğu barədə də alimlərin fikirləri mövcuddur.

Pandemiya insanlarda hər şeydən əvvəl fərdlərarası və vətəndaş-dövlət qurumları arasında qarşılıqlı etibarını zədələməkdədir. Gündəlik həyatda insanlar bir-birinə inamsızlıq ifadə edirlər. Onlar arasında bütövlükdə kommunikasiyanın məzmununun dəyişdiyi müşahidə edilir. Fransız sosioloq Alen Turen bu prosesin keçən əsrin 70-ci illərindən başladığını ifadə edir [bax: 5]. Həmin mərhələdə Amerika və Avropada cəmiyyəti sosial-iqtisadi tənəzzüldən xilas etmək üçün liderlər monetarizm kursunu seçdilər. Nəticədə maliyyə-iqtisadi sistemdə pul kütləsinin miqdarı inkişafın əsas göstəricisi oldu və tərəqqi müşahidə edildi. Lakin bunun sosial mühitə təsiri çox mənfi oldu. Belə ki, A.Turen təsdiq edir ki, Qərbi cəmiyyətlərində sosial-mədəni bərabərsizlik gücləndi. Cəmiyyətin müxtəlif seqmentləri arasında sosial, iqtisadi, informasiya ehtiyatlarına münasibət, elm, təhsil, siyasət və digər vacib sahələrdə fərqlər artdı. Bütün bunlar yekunda toplumda “seçilmişlər” və “kütlələr” kimi adlandırılan yeni stratlar meydana gətirdi. Demək olar ki, bütün sosial-mədəni və etik sferalarda həmin ictimai seqmentlərin həyat tərzini bir-birindən kəskin fərqlənməyə başladı. O cümlədən, etik dəyərlərin differensiasiyası gücləndi.

Burada etik aspektdə iki mühüm məqamın üzərində dayanmaq. Birincisi, Qərbi cəmiyyətləri sosial bərabərsizlikdən qaynaqlanan etik fəsadların öhdəsindən gələ bilmədi, əksinə, bu proses daha da gücləndi. Bunu pandemiya mərhələsində meydana çıxan sosial, mədəni və etik transformasiyalarda özünü göstərən neqativ faktorların sayının çox olması təsdiqləyir. Həmin baxımdan da Alen Turen haqlı kimi görünür. İkincisi, proses yalnız konkret cəmiyyət çərçivəsində qalmadı. Onun təsir dairəsi genişlənərək dövlətlərarası münasibətlərə də sirayət etdi. Bu miqyasda ön plana “ədalətlik”, “bərabər hüquqluluq” və s. kimi kateqoriyalar çıxmağa başladı. Peyvəndlərin hazırlanması və istifadəsinin dünya üzrə təsiri göstərdi ki, burada da ədalət prinsipi ciddi surətdə pozulur. Bu xüsusda Azərbaycan filosofu professor İlham Məmmədzaadənin fikri maraqlıdır. Professor İ.Məmmədzaadə vurğulayır: “Şübhə yoxdur ki, beynəlxalq hüquq da böhrandadır, “qlobal ədalətlə” bağlı çoxlu şübhələr meydana gəlir”[6, s. 11]. Bu mənada dünya üzrə müxtəlif dairələrdə artıq bir müddətdir ki, müxtəlif fikirlər irəli sürülür. Həmin fikirlərin ana xəttini pandemiya dövründə qlobal ədalətsizlik təşkil edir. Bu kontekstdə iki məqamı vurğulamaq yerinə düşərdi.

Birincisi, Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı 2020-ci ilin payızında rəsmi olaraq böyük dövlətlərə müraciət etdi ki, peyvənd və peyvəndləmə ətrafında siyasi oyunlar aparmasınlar. Məsələn, Kanada və Hollandiya özlərinə lazım olandan 3 dəfə çox peyvənd sifariş ediblər. Afrikanın kasıb ölkələri isə heç bir dənə də ala bilmirlər. Bu o deməkdir ki, həmin təşkilat belə bir oyunun aparılmasına

şübhə etmir. O halda demək olar ki, qlobal miqyasda ədalətsizliklərin kökündə böyük dövlətlərin öz maraqları nəminə siyasi oyunlar aparması durur. Bu isə pandemiya mərhələsində etik aspektdə siyasətlə əxlaqın qarşılıqlı münasibətlərini ədalət kateqoriyası bağlılığında araşdırmağın daha da aktuallaşdığını göstərir. Dolayısı ilə biz siyasət-əxlaq-ədalət “üçbucağı”nda elmi tədqiqatların xeyli aktuallaşması tezisini irəli sürə bilərik. Təbii ki, burada siyasətlə əxlaqın tarixən münasibətlərinin dinamikası da önəmlidir. Lakin pandemiya mərhələsində beynəlxalq miqyasda siyasətin əxlaqi-etik problemlərinin meydana gəlməsi ənənəvi məsələyə yeni bucaq altında yanaşmağı aktuallaşdırır. Özü də bu məsələ etika üçün dövlətlərin bir-birinə ədalətli davranması aspektində aktuallaşmaqdadır.

Həmin tendensiyanın da başqa bir məzmun çaları mövcuddur. Məsələ ondan ibarətdir ki, pandemiya sübut etdi ki, müasir cəmiyyətlərdə “daxili” və “xarici” anlayışları çox nisbi məzmun kəsb edirlər. Onlar yerli, regional və qlobal miqyasların bir-biri ilə daha sıx əlaqəsini ortaya qoymağa qadırlar. Buna uyğun olaraq etika bir elm kimi, tədqiqatlarda həmin özəlliyi nəzərə almalıdır. Hələlik bu istiqamətdə hansısa ciddi uğurdan danışmaq tezdir.

İkincisi, 2021-ci ilin mart ayında Avropa Birliyinin beş ölkəsi – Avstriya, Çexiya, Bolqarıstan, Sloveniya və Latviya AB rəhbərliyinə məktub yazaraq təşkilat daxilində peyvəndlərin bölünməsi məsələsini müzakirə etməyə çağırırlar [7]. Onlar hesab edirlər ki, hətta AB daxilində ədalət prinsipi pozulur. Avstriyanın baş naziri S.Kurts bəyan edib ki, təşkilat daxilində peyvəndlər ədalətli paylanmır. Bir sıra alimlər bu məqamdan çıxış edərək belə bir tezis irəli sürürlər ki, hazırda dünyada beynəlxalq miqyasda ədalətsizlik universal xarakter almaqdadır. Bunun da xilas yolu, ümumiyyətlə, Vestfal sazişinin təməl prinsiplərini yeniləməkdən ibarətdir.

Həmin məsələ ilə bağlı digər maraqlı məqam bir sıra liderlərin BMT-də islahatların aparılmasında israr etmələri ilə bağlıdır. Konkret olaraq, pandemiya dövründə müşahidə edilən ədalətsizliklərin aradan qaldırılması üçün BMT-nin fəaliyyət prinsipləri, hüquqi qaydaları və mexanizmlərində düzəliş etməyin zəruri olduğu fikrini irəli sürürlər. Məsələn, V.Putin, R.T.Ərdoğan, İ.Əliyev kimi nüfuzlu siyasi liderlər bu haqda müxtəlif kontekstlərdə fikir bilirlər. Səslənən təkliflərdə hətta BMT TŞ-nin üzvlərinin sayının və səlahiyyətlərinin dəyişməsi də ifadə olunur.

Bütün bunlar sözün həqiqi mənasında beynəlxalq miqyasda ədalət prinsipinin pozulmasının ciddi fəsadlar verdiyini və dünyanın ondan çıxış yolu axtardığını göstərir. Lakin problemin mürəkkəbliyi də etiraf olunmalıdır. Çünki hazırda söhbət müxtəlif miqyaslarda ədalətin pozulması ilə çoxlu sayda etik və sosial-mədəni faktorların böhranı arasında sıx əlaqənin olmasından gedir. Bu isə elmi olaraq problemin tədqiqinə və həll edilməsinə özəl yanaşma tələb edir.

Burada başlıca prinsip odur ki, yerli-regional-qlobal miqyaslarda ədalətsizliyin prozulası ilə sosial-mədəni və mədəni-psixoloji problemlərin yaranması arasındakı əlaqələrin elmi izahı tapılmalıdır. Sanki konkret cəmiyyətlərin daxilində meydana gələn etik problemləri beynəlxalq miqyasda özünü göstərən ədalətsizliklər tamamlayır. Bu da fərdlərdə və hətta bütöv toplumlarda total depressiyaların, bir-birinə inamsızlığın, dövlət orqanlarına etibarsızlığın yaranması ilə müşayiət olunur. Nəticədə etik problemlərin mürəkkəb ierarxiyası formalaşır ki, onları yalnız sistemli yanaşma əsasında öyrənmək olar.

Ədalətsizliyin pandemiya mərhələsində fərd-cəmiyyət-dövlət-dövlətlərarası münasibətlər səviyyələrində etik problem olaraq məzmunlaşması, əlbəttə, ciddi elmi məsələdir. Onun analizinin müasir yanaşmalar çərçivəsində aparılması artıq ciddi aktuallıq kəsb edir.

Beləliklə, pandemiya mərhələsində meydana çıxan etik problemlər insan həyatının və cəmiyyətin bütün sferalarını əhatə edir. Fərd-cəmiyyət və dövlət-dövlətlərarası münasibətlər səviyyələrində bu aspektdə həlli vacib olan məsələlər meydana çıxır. Problem həm də müasir cəmiyyətlərin inklüzivliyinin və rəqəmsallığın ön plana çıxması kontekstində elmi aktuallıq kəsb edir. Bu baxımdan informasiya etikasının da daha çox aktuallıq kəsb etməyə başladığını nəzərə almaq gərəkdir.

Pandemiya mərhələsində informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının rolu haqqında. Öncə onu vurğulayaq ki, pandemiya mərhələsində informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının (İKT) istifadəsinin etik problemləri üzrə elmi müzakirələr kəskin intensivləşib. Alimlər İKT-nin müasir mərhələdə bəşəriyyətin üzləşdiyi bu çətin problemi həll etməkdə nə dərəcədə yararlı ola biləcəyini müəyyənləşdirməyə çalışırlar. Bu baxımdan R.Kapurreonun dar mənada informasiya etikasını anlama tərzini maraqlı görünür. O, burada iki aspekti ayırır. Birinci aspekt bütövlükdə rəqəmsal texnologiyaların cəmiyyətə və ətraf mühitə təsiri ilə bağlıdır. İkinci aspekt daha məhdud çərçivəni - konkret olaraq onlayn KİV-in fəaliyyəti ilə əlaqədar olan etik problemlərin həllinin mümkünlüyünü nəzərdə tutur. Bunlarla yanaşı, R.Kapurreoya görə, “informasiya etikasını anlayışı geniş mənada bütün informasiya və kommunikasiya sferasını əhatə edir” [2]. Bura rəqəmsal KİV də daxildir. Lakin informasiya etikasını geniş mənada ancaq rəqəmsal KİV-lə məhdudlaşdırmaq. Bu yanaşma çərçivəsində informasiya ilə ifrat yüklənmə, “rəqəmsal çat”, nəzarət, robot texnikası, mədəniyyətlərarası ünsiyyət nöqtələri-nəzərindən şəxsi həyatın toxunulmazlığı və s. kimi faktorların etik aspektdə anlamı məsələsi daha da aktuallaşır.

Bütövlükdə aydın olur ki, informasiya etikasını müasir cəmiyyətlərdə meydana çıxan istənilən təbiətli etik problemlərin həllinə xidmət etməlidir. Bura insan haqlarından tutmuş, sosial həyatın hər bir sferasında rastlanan mənfi hallar daxildir. İnformasiya etikasını bu məsələləri İKT-nin tətbiqinin mümkün nəticələrinin fəlsəfi-etik dərəcəsi əsasında həll etməyə istiqamətlənib. Bu baxımdan, təbii ki, pandemiya informasiya etikasını qarşısında yeni məzmunlu vəzifələr qoyur. Onların mərkəzində rəqəmsal informasiya texnologiyasından pandemiya mərhələsində etik problemlərin həllində maksimum istifadə imkanlarının axtarışı dayanır. Bu tezis fəlsəfi anlamı üzərində dayanır.

Məsələ ondan ibarətdir ki, cəmiyyətdə müsbət dəyişikliklər etməyə xidmət etməli olan yeni informasiya-kommunikasiya texnologiyalarından, o cümlədən rəqəmsal texnologiyalardan, pandemiya dövründə vəziyyəti mürəkkəbləşdirmək və insanları çaşdırmaq üçün də istifadə olundu. Tarixin istehzasıdır ki, məhz İKT COVID-19 haqqında obyektiv elmi informasiyaların sadəcə insanlara vaxtında və doğru-düzgün çatdırılması funksiyasını yerinə yetirə bilmədi. Onun işi əsasən, jurnalistikada geniş işlənən “stəkanda fırtına” yaratmaqdan ibarət oldu. Əlbəttə, burada özlüyündə İKT (o cümlədən, rəqəmsal İKT) günahkar deyil – onun imkanlarından müəyyən dairələr öz maraqları nəminə geniş istifadə etdilər. Bu prosesdə etik baxımdan əhəmiyyəti olan iki özəlliyi vurğulamaq olar.

Birincisi, yeni virusun real elmi obrazını təhrif etmək üçün informasiya texnologiyalarından kütləyə ciddi təsir edə biləcək səviyyədə istifadə etdilər. Bu, informasiya etikasına vurulan “ilkin zərbə” idi. Çünki faktiki olaraq süni surətdə informasiyanın imkanlarından istifadə edərək etik problemlərin həllini qeyri-müəyyənliyə yönəltməyə cəhd olunurdu. Virusun real və konkret elmi obrazı yaranmadan meydana çıxan və cəmiyyətin bütün segmentlərini əhatə edən etik problemləri həll etmək imkansızdır.

İkincisi, pandemiya ilə mübarizədə ayrı-ayrı güclü dövlətlərin ədaləti gözləməməsi informasiya etikasının öz vəzifəsinin öhdəsindən gəlməsi işinə ciddi əngəllər törətdi. Bunu sübut edən konkret faktlar kifayət qədərdir. Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatının (ÜST) rəsmi olaraq böyük dövlətlərə peyvənd bölüşməsində ədalətsiz davranışları haqqında müraciəti məlumdur. Təşkilat xüsusi olaraq supergücləri peyvənd ilə bağlı süni rəqabət yarışına çıxmaqdan imtina etməyə dəvət etdi.

Bundan başqa, bir sıra dövlətlərin başçıları həmin məsələni BMT çərçivəsində qaldırdılar. Onlar pandemiya ədalətsiz bölgünün olduğu şəraitdə qalib gəlməyin mümkünsüzlüyünü əsaslandırdılar. Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev, Türkiyə Prezidenti Rəcəb Tayyib Ərdoğan, Rusiya Prezidenti Vladimir Putin və başqa liderlər məsələ ilə bağlı açıq, konkret və mahiyyəti üzrə fikirlər bildirdilər. Lakin bütün bunlara rəğmən pandemiya ilə mübarizədə vurğulanan ədalətsizliyə son qoyuldu mu? Təəssüf ki, son qoyulmadı və həmin proses hələ də davam edir. Bunun səbəblərindən biri də İKT-nin imkanlarından virus və onun müalicəsi haqqında müxtəlif təhrif

olunmuş informasiyaların mütəmadi dövriyyəyə buraxılması ilə bağlıdır. Qeyri-müəyyən mənbələr internet vasitəsilə virusun elmi obrazı, peyvəndin mahiyyəti və müalicənin nəticələri ilə bağlı müxtəlif yalan informasiyalar yayırlar. Məsələn, sadə insan virusu xüsusi təyyarə ilə səmənadan yerə atdıqları haqqında hansısa “mütəxəssis”in fikrinin doğruluğunu yoxlamağa imkanı olmadığından, ona inanır və təlaşa düşür. Onda bir ümitsizlik və bütövlükdə insanlara inamsızlıq yaranır.

Digər bir təzahür peyvəndləmənin yarada biləcəyi fəsadlar ətrafında informasiya spekulasiyalarının dayanması ilə əlaqədardır. Hətta bir sıra həkimlər belə, insanları çaşdıraraq, onlarda başqalarına və cəmiyyətə inamsızlıq yaradan fikirlər səsləndirirlər. Yenə də vurğulayaq ki, bu proses global miqyasda bir sıra güclü dövlətlərin ədalətsiz davranışı fonunda gedir. Bütün bunların hamısı müasir informasiya texnologiyalarının imkanları ilə həyata keçirilir. Nəticədə bizi maraqlandıran problem baxımından necə bir mənzərə yaranır?

Aydın görünür ki, hələlik İKT-nin imkanlarından pandemiya mərhələsində global miqyasda qanəedici səviyyədə istifadə olunmur. Bu baxımdan informasiya etikasının real tətbiqi məsələsində bir qeyri-müəyyənliyin olduğunu demək lazımdır. Hər bir halda informasiya etikasının pandemiya mərhələsindən öncəki dövrlərdən daha effektiv olması barədə danışmaq çox çətindir. Lakin elə bu cür vəziyyət informasiya etikasının aktuallığının daha da artdığına dəlalət edir.

Məsələnin bu aspekti iki cəhətdən fəlsəfi-elmi maraq doğurur. Birincisi, pandemiya mərhələsində cəmiyyətlər daxilində etik dəyərlərin zərər görməsi ilə bağlıdır. İnsanların yanlış məlumatlandırılması onlar arasında bir-birinə inamsızlıqla yanaşı, ümumiyyətlə, ünsiyyətdə, həyat fəaliyyətində və bütövlükdə cəmiyyətə münasibətdə yeni etik çalarlar meydana gətirdi. İkincisi, dövlətlərarası münasibətlərdə ədalətsizlik sindromu getdikcə daha geniş sferaları əhatə edir. Bu iki səviyyə üçün ortaq olan etik dəyər “ədalət” anlayışıdır. Deməli, pandemiya mərhələsində həm fərdi səviyyədə və fərd-cəmiyyət münasibətlərində, həm də beynəlxalq səviyyədə dövlətlərarası münasibətlərdə ədalətsizlik sindromu genişlənə və möhkəmlənə bilər. Bununla mübarizə bütövlükdə bəşəriyyət üçün nəzəri və praktiki əhəmiyyət daşıyır. Hesab edirik ki, həmin prosesdə informasiya etikasına böyük rol oynaya bilər.

İnformasiya etikasına pandemiya dövründə ədalətsizliklə mübarizə imkanları. Yuxarıda aparılan analizlərdən görünür ki, hazırda iki səviyyədə - fərdlərarası, fərd-cəmiyyət münasibətləri və dövlətlərarası münasibətlər səviyyələrində ədalət anlayışının məzmunu təhriflərə uğrayır. Təəssüf ki, bu prosesdə bütövlükdə cəmiyyət və dövlətdə müsbət funksiya yerinə yetirməli olan KİV müəyyən yer tutur. Media kanalları insanlar arasında həm fərd səviyyəsində, həm bütövlükdə kollektiv miqyasda, həm də dövlətlərarası münasibətlər sistemində real situasiyanı təhrif edirlər ki, bu da pandemiyanın təhlükələri haqqında düzgün fikrin formalaşdırılmasına mane olur. Meydana bütün səviyyələrdə səmərəli ola biləcək və etik anlamda ədaləti bərpa edə biləcək mübarizə üsullarının aktuallığı çıxır. Bəs bu məsələni fəlsəfi-etik mövqedən necə həll etmək mümkündür?

Bizcə, daha faydalı yanaşma informasiya etikasına çərçivəsində ola bilər. Çünki məhz İKT müasir tarixi mərhələdə ən çevik və kütləvi təsiri olan kommunikasiya vasitəsidir. Marşall Makluyen hesab edirdi ki, kommunikasiya vasitələri bütövlükdə dövrün mədəniyyət tipini müəyyən edir [8]. Yuxarıda vurğulanan problemlər prizmasında kanadalı sosioloqun bu fikrinə nəzər salsaq görürük ki, yeni informasiya texnologiyaları həmin sosial funksiyaları da tam yerinə yetirə bilmir və ya bəşəriyyəti, ümumiyyətlə, risklərlə dolu bir mədəniyyət növünə doğru aparırlar. Ola bilər ki, bu, bir qədər riskli qənaətdir. Lakin müasir mərhələdə İKT-nin böyük imkanlarının bütövlükdə insanlığın tərəqqisinə deyil, global miqyasda xeyli fərqli təbiətli problemləri, o cümlədən etik problemləri yaratmağa rəvac verməsi, təbii ki, narahatlıq yaradır. Məsələ ondan ibarətdir ki, elmi səviyyədə hələlik “ağıllı insan kimdir” sualının tam cavabı yoxdur. Ağıllı olmağın alqoritmi, məzmunu və məqsədləri haqqında qəti elmi təsəvvür formalaşmayıb. Lakin bu istiqamətdə informasiya etikasının ciddi rol oynaya biləcəyinə şübhə etmirik. Xüsusilə, ədalətsizliklə mübarizədə informasiya etikasının əvəzsiz olduğuna əminik. Bu, potensial ədalətsizliyin həm fərdi, həm də beynəlxalq səviyyədə özünü göstərməsi fonunda informasiya etikasının hər iki səviyyəni əhatə edə bilməsi ilə əlaqədardır.

Məsələ ondan ibarətdir ki, informasiya elə bir universal və dinamik anlayışdır ki, hazırkı dövrdə fərd, cəmiyyət, ölkə, region və global miqyaslarda eyni dərəcədə tətbiq oluna bilər. Bu məqamı nəzərə alsaq, müxtəlif səviyyələrdə özünü göstərən ədalətsizliklərin elmi-nəzəri təsnifatında informasiya etikasının başlıca rol oynaya biləcəyi qənaətinə alırıq. Həmin bağlılıqda vahid elmi yanaşma formalaşdırmaq mümkündür. Problemin ciddi elmi obrazı formalaşandan sonra isə onu həll etməyin yolu açılır. Bununa yanaşı, ümidləri ancaq informasiya etikasına bağlamaq da doğru olmazdı. Problemə sistemli və interdisiplinar mövqedən yanaşmaq mühüm şərtdir

Nəticə / Conclusion

1. Pandemiya mərhələsində sosial ierarxiyanın müxtəlif mərhələlərində etik xarakterli problemlər meydana gəlir.

2. Həmin aspektdə biz fərdi, toplumsal və dövlətlərarası səviyyələrdə özünü göstərən etik problemləri ayıra bilərik. Bu səviyyələrin hər birində etik anlayışların özünəməxsus yeni çalarları əmələ gəlir. Lakin onların hamısı üçün ortaq olan anlayış “ədalət”dir.

3. Fərdlərarası münasibətlərdə və fərd-toplum münasibətlərində ədalətsizliyin özünəməxsus məzmunu vardır. Cəmiyyət daxilində bu, sosial, psixoloji, siyasi, mənəvi-əxlaqi və konkret olaraq davranış tərzində özünü göstərir. Həmin bağlılıqda ədalət anlayışı ilə yanaşı, inam və etibar da yeni rəqəmsal məzmunlaşmaqdır.

4. Meydana gələn etik problemlərin həllində informasiya etikasının ayrıca rol oynaya biləcəyi nəticəsinə çıxarmaq olar. İnformasiya etikasını yeni informasiya-kommunikasiya texnologiyalarından yararlandığına görə, cəmiyyətin bütün segmentlərinə təsir etmək potensialına malikdir. Əsas məsələ həmin potensialdan fərdi, toplumsal və dövlətlərarası münasibətlər səviyyələrində necə istifadə etməklə əlaqəlidir.

5. Bu istiqamətdə hələlik kifayət qədər çətinliklərin olduğunu tədqiqatçılar etiraf edirlər. Bunun əsas səbəbi kimi COVID-19 ətrafında informasiya “burulğanı”nın subyektiv məqsədlərə görə yaradılmasını göstərmək olar. Nəticədə virusun obyektiv elmi obrazı və real funksional imkanları (yoluxma potensialı) haqqında təhrif olunmuş təsəvvürlər sadəcə insanları çox çaşdırır və onlarda təlaş gətirdikcə artır.

6. Bütün bunlar informasiya etikasının əhəmiyyətini və aktuallığını nəinki azaldır, hətta yeni səviyyəyə yüksəldir. Getdikcə aydın olur ki, məhz yeni İKT-lər vasitəsilə sürətlə mənfi istiqamətdə dəyişən “global etik mühiti” sağlamlaşdırmaq mümkündür. Dünya üzrə elmi tədqiqat mərkəzləri, aparıcı alimlər məhz bu istiqamətdə güclərini birləşdirsələr, bəşəriyyət üçün faydalı olar.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Capurro Rafael. Information ethics. İn: José María Díaz Nafria, Mario Pérez-Montoro Gutiérrez, Francisco Salto Alemany. Qlossarium BİTri. Interdisciplinary Elucidation of Concepts, Metaphors, Theories and Problems Concerning information. 2nd edition. Universidad Estatal Península de Santa Elena, Ecuador, 2016, pp.121-127.

2. Капулло Р. Информационная этика//URL: http://www.capurro.de/infoethics_russian-.html. Müraciət tarixi 07.09.2021.

3. Валерий Выжutowич. Коронавирус диктует новую этику? Тема с социологом Симоном Кордонским/RG.RU, 07.07.2020//URL: <https://rg.ru/2020/07/07/kak-pandemiia-formiruet-novye-obshchestvennye-nravy.html>. Müraciət tarixi 14.09.2021

4. Кристина Иванова. Татьяна Шахматова: «Словом года в мире стал «локдаун», а в России — «самоизоляция». Разбираем лексику пандемии вместе с экспертом-филологом/Realnoe vremya, 01.01.2021//URL: <https://realnoevremya.ru/articles/198993-filolog-kak-koronavirus-obogatil-nash-leksikon>. Müraciət tarixi 14.09.2021

5. Gürşad Oğuz, pr.dk. “Tarihte ilk kez ortak öncelik insan hayatı”/ Habertürk.com, 23.12.2020//URL: <https://www.haberturk.com/yazarlar/kursad-oguz/2912119-tarihte-ilk-kez-ortak-oncelik-insan-hayati>. Müraciət tarixi 15.09.2021.

6. Мамедзаде И. От кризиса – к взаимодействию культур и будущему миропорядку// Сб. ст. «Философия взаимодействия культур и новый «Шелковый Путь». Баку, 2020, с. 8-16.

7. Пять государств ЕС призвали разобраться с распределением вакцин от COVID-19/ URL: <https://news.mail.ru/politics/45544236/?frommail=1>. Müraciət tarixi 15.09.2021

8. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. М: Ника-Центр, 274 с.

ИНФОРМАЦИОННАЯ ЭТИКА И ИКТ: ПЕРИОД ПАНДЕМИИ В КОНТЕКСТЕ ЭТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

Мамедзаде Фахрия

Резюме. Несомненно, что многие этические проблемы, проявившиеся во время пандемии, по своей сути актуальны при анализе взаимоотношений. В то же время различные вопросы, поднятые COVID-19, требуют особого внимания. В статье показано, что подобные этические проблемы возникают на уровне индивидуальных, общественных и межгосударственных отношений. Каждый из них имеет свои особенности, а также общие черты. В данном контексте в статье акцентируется внимание на понятии «справедливость». В связи с этим анализируются вопросы информационной этики и возможности решения проблем. Анализ показывает, что ситуация в целом сложная и противоречивая. Для выхода из этой ситуации выдвигаются информационная этика и тезис о том, что новые ИКТ могут быть полезны.

Цель: состоит в изучении возможностей применения информационной этики для преодоления этических проблем, возникающих на этапе пандемии.

Методология: анализ, сравнительный анализ и диалектический синтез.

Научная новизна: информационная этика может сыграть важную роль в решении этических проблем, вызванных пандемией.

Ключевые слова: пандемия, этика, информационные технологии, информационная этика, справедливость, доверие, общество.

INFORMATION ETHICS AND ICT: IN THE CONTEXT OF THE ETHICAL PROBLEMS OF THE PANDEMIC PHASE

Fakhriya Mammedzadeh

Abstract. There is no doubt that many ethical problems manifested during the pandemic are inherently relevant in the analysis of relationships. At the same time, the various questions raised by COVID-19 require special attention. The article shows that such ethical problems arise at the level of individual, community and interstate relations. Each of them has its own characteristics, as well as common features. In this context, the article focuses on the concept of "justice". In this regard, the analysis of issues of information ethics and the possibilities of solving problems are analyzed. The analysis shows that the situation as a whole is complicated and contradictory. In order to overcome this situation, information ethics and the thesis that the new ICT can be useful are put forward.

Purpose: To investigate the application of information ethics in overcoming ethical problems that arise during the pandemic.

Methodology: Analysis, comparative analysis and dialectical synthesis.

Scientific novelty: Information ethics can play an influential role in solving ethical problems caused by the pandemic.

Keywords: Pandemic, ethics, information technology, information ethics, justice, trust, society

Göndərilib: 16.04.2022

Qəbul edilib: 19.05.2022

SOSIAL ÜNSİYYƏT ANLAYIŞI VƏ ONUN MÜASİR NÖVLƏRİNİN YARANMASINI ŞƏRTLƏNDİRƏN AMİLLƏR

Arzu Nadirzadə

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, doktorant

arzumutellibova@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9012-0126

DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).142

Xülasə. Məqalədə ünsiyyət anlayışı haqqında ilkin məlumat verilir və müasir mədəniyyətdə ünsiyyət anlayışının təkamül və inkişaf proseslərinə də nəzər salınır. Müəllif tarixilik metodundan istifadə edərək ünsiyyət anlayışının izahını verərək məqalənin əsas və nəticə hissəsində müasir ünsiyyət formalarının yaranmasını şərtləndirən amilləri də işıqlandırmışdır.

Açar sözlər: mədəniyyət, fəlsəfə, informasiya, , sosiologiya, ünsiyyət, psixologiya

Giriş. Ünsiyyət iki və ya daha çox insan arasındakı qarşılıqlı əlaqə prosesi olaraq müxtəlif şəraitlərdə müxtəlif formada təzahür edir. Belə ki, nitq və nitq olmayan ünsiyyət arasında müəyyən fərqlər mövcuddur. Nitq insanın ən vacib sosial mülkiyyətidir. Çox vaxt qısa bir ifadə ilə göstərilə bilməyənləri mimika və jestlərlə ifadə edə bilirik [7]. Sosial ünsiyyət sözlü və sözsüz (əl-qol hərəkətləri, mimika və jestlər vasitəsilə) şəkildə müəyyən sosial situasiya daxilində qurulan ünsiyyət formasıdır. Sosial ünsiyyət, həmçinin, qarşısındakını anlama, dərk etmə qabiliyyəti və eşitdiyi, qəbul etdiyi informasiyaya şüurlu şəkildə məntiqi cavabın verilməsi prosesidir.

Sosial ünsiyyətin başlıca amillərindən biri dildir. Bildiyimiz kimi, dünyada təxminən 6-7 min dil vardır. Əlbəttə, bu dillərin də özünəməxsus cəhətləri, müəyyən törəmələri vardır ki, onlar da bir-birindən fərqlənirlər. Ancaq fərqli xüsusiyyətlərə malik olan bu dillərin həm də ümumi cəhətləri də mövcuddur. Bir sıra alimlər hesab edirlər ki, bütün dillər genetikə etibarilə bir-birinin təkrarıdır. Əlbəttə, bu fikirlə razılaşmaq olar. Çünki bütün dillərin özünəməxsus qrammatik, sintaktik quruluşu mövcuddur. Ancaq təbii ki, bu fikrə qarşı çıxan bir qrup alimlər də vardır. Onlar hesab edirlər ki, bu fikirlər monogenez xarakter daşıyır [3].

Ünsiyyətin yaranması. Danılmaz faktdır ki, dil istər işarələr sistemi olaraq, istərsə də insanların ünsiyyətini təmin edən yeganə funksiya olaraq çox böyük və əhəmiyyətli bir funksiyanı yerinə yetirir. Bu baxımdan dilin həm toplum içərisində, həm də müasir informasiya cəmiyyətində tutduğu mövqe unikaldır. Çünki ünsiyyət anlayışı insanı doğulduğu gündən müşayiət edən elə bir anlayışdır ki, insana ətraf mühiti, cəmiyyəti və buradakı insanlarla qarşılıqlı əlaqə qurulmasını öyrətməmişdir. İnsanların şüurunda əbədi olaraq yer alan ünsiyyət insanın daxili aləminə sirayət edən, onu özü ilə tək qaldıqda belə müşayiət edən bir məfhumdur.

Ünsiyyətin yaranması nitq prosesi zamanı baş verir və onu şərtləndirən amillərdən biri söhbət əsnasında qarşısındakı insanın dediklərini dinləmə bacarığı, həmin fikirlərə münasib olan məntiqi cavabları hazırlamaq texnikasıdır ki, bu da şüurda baş verir. Yəni, həmsöhbəti dinləmədən mövzuya aid olmayan hər hansı fikirlərin səsləndirilməsi uğursuz ünsiyyətin yaranması deməkdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, ünsiyyət, sadəcə, sözlər vasitəsilə yox, jestlər, mimikalar, müxtəlif bədən hərəkətləri vasitəsilə də qurula bilər. Bu baxımdan ünsiyyət bacarıqları anlayışını da araşdırmaq lazımdır.

Ünsiyyət bacarıqları dedikdə, söhbətə daxil olan şəxslərin dinləmə mədəniyyəti, qarşısındakının fikrinə hörmətlə yanaşmaq və mövzuya aid olan məntiqi düşüncələri ifadə etmək, həmçinin səs tonunu və nitqin axıcılığını idarə etmək bacarıqları nəzərdə tutulur.

Ünsiyyət bacarıqları sosial ünsiyyətin qurulması üçün olduqca vacib məqamlardan biridir. Çünki fərdlərin özünü ifadə etməsi ünsiyyətdən asılıdır. Düzgün seçilmiş sözlər və danışq tərzı vasitəsilə

uğurlu ünsiyyət alınması labüddür. İnformasiya cəmiyyətində sosial ünsiyyətin qurulması və davamlı olması tərəflər arasındakı mövzudan asılıdır. Müasir informasiya cəmiyyətində sosial ünsiyyətin qurulması, əslində, əvvəlki dövrlərə nisbətən xeyli asanlaşmışdır. İstənilən sosial platformalar üzərindən qarşı tərəfdəki insanlarla əlaqə qurmaq, ünsiyyət yaratmaq mümkündür. Daha sadə dillə desək, hətta dünyada tanınan, məşhur olan insanlarla da əlaqələrin qurulması mümkündür. Bu şəraiti sosial platformaların işlədiyi mexanizm yaradır. İstədiyimiz insanlarla virtual dostluq edir, söhbətləşə bilirik. Bunun üçün heç bir xüsusi qurğuya, avadanlığa ehtiyac yoxdur. Sadəcə müasir dövrdə ən çox istifadə olunan smart cihaz olan telefon və onun əməliyyat sistemində olan sosial applikasiyaların (proqram təminatının) olması kifayətdir.

Ötən əsrdə mədəniyyətlərarası əlaqələrin qurulması dedikdə hökmən bir qrup elm xadimi müəyyən bir ölkəyə ezam olunur, orada həm öz mədəniyyətini, dilini, tarixini təbliğ edir, həm də getdiyi ölkənin həyat tərzini və mədəniyyətini öyrənirdi. XXI əsrdə bu məsələ öz əhəmiyyətini tamamilə itirməsinə də, məcburi hal sayılmır. Çünki artıq həmin dialoqları, təbliğat məsələlərini onlayn şəkildə sosial platformalar üzərindən etmək mümkündür. Burada həmin konfransları, vebinarları yaddaşda saxlamaq, yenidən redaktə edib paylaşmaq, müxtəlif platformalara yerləşdirmək də mümkündür.

Sosial platformalarda ünsiyyət qurulmasının ən başlıca və maraqlı səbəblərindən biri kimi gizliliyin təmin edilməsini götürə bilərik. Amerikada sosial platformalar haqqında keçirilmiş sorğulara əsasən istifadəçilərin 96 faizi sosial platformalarda ünsiyyətin daha tez, asan qurulması və məxfiliyin qorunması ilə əlaqələndirərək, bu applikasiyalardan istifadəyə üstünlük verdiklərini bildiriblər. Bu zaman belə bir sual yaranır ki, 1998-ci ildə yaradılmış Google şirkəti internet şəbəkəsinə daxil olan hər bir məlumatı götürərək yenidən emal edir, bu zaman bizim məxfi sandığımız elektron ünvanlara göndərdiyimiz məktublar, fayllar üçüncü şəxslərə gedib çatırmı? Əlbəttə ki, bəli. Çünki burada məsələ məxfilik prinsipi yox, məlumat prinsipidir. Müasir informasiya cəmiyyətinin əsasını təşkil edən məlumat prinsipi internet şəbəkəsinə bağlı olan bütün şirkətlərin əsas prinsiplərindən biridir. Bu şirkətlər tərəfindən nə qədər çox informasiya toplanarsa, o qədər də paylaşmaq mümkündür. Deməli, onların şəbəkəsi mütəmadi olaraq aktiv qalır.

İnformasiya cəmiyyətində sosial ünsiyyətin problematik xüsusiyyətlərini açmazdan öncə, diqqət edək ki, sosial ünsiyyət hansı yollarla qurulur, inkişaf etdirilir, ümumiyyətlə, sosial ünsiyyətin müddətcə hansı növləri vardır.

Sosial ünsiyyət vasitələri. Qeyd etdiyimiz kimi, müəyyən sosial platformalar üzərindən insanlar bir-biriləri ilə ünsiyyət yarada bilirlər. Bunun ən ilkin və sadə nümunəsi paylaşılan informasiyaya şərh bildirilməsidir. İnformator hər hansı bir məlumatı paylaşır, məsələn, gündəm xəbərləri, video və ya foto materiallar, həmçinin əyləncəli multimedia faylları və s. Bunu oxuyan istifadəçi öz şəxsi istəyindən asılı olaraq həmin kontentə şərhini bildirə bilər. Yaxud da hər hansı bir sualı olarsa, informatora ünvanlaya bilər. Bu zaman informator və istifadəçi arasında virtual ünsiyyət yaranmış olur. Əgər informator verəcəyi məlumatı hamının görməsini istəmirsə, istifadəçi ilə birbaşa əlaqə yaradaraq məxfi mesaj bölməsinə keçid edir.

İstifadəçinin sosial ünsiyyətin qurulmasında istifadə etdiyi ikinci və ən geniş yayılmış metod məxfi mesaj metodudur. Çünki məxfi mesaj bölümündə iki istifadəçinin yazışmasını yalnız həmin şəxslər - ikisi görə bilər və ya elə güman olunur. Qeyd etdiyimiz kimi, hətta bu məlumatların arasında hər hansı qlobal əhəmiyyət daşıyan bilgi olarsa, dərhal müdaxilə olunur və söhbətləşmə aidyyəti qurumlar tərəfindən izləməyə alınır. Buraya terror hadisələrinin, insan alverinin, həmçinin siyasi əhəmiyyət kəsb edən dövlət sirlərinin əvvəlcədən müzakirə olunması və bu kimi məsələlər daxildir.

Hətta istifadəçilər danışıqlarını tamamladıqdan sonra həmin bölməni silsələr də, artıq əsas arxivdə bu söhbət aktlaşdırılmış sənəd olaraq qalır. Bu səbəbdən sosial platformalarda yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələlərin müzakirəsi tövsiyə olunmur.

Sosial ünsiyyət vasitələrindən ən geniş yayılmış digər bir platforma isə Google şirkətinin yaratdığı g-mail və ya elektron poçt funksiyasıdır ki, burada da fərdi və qrup halında söhbətlər yaradıla bilər. Bu gün aparıcı şirkətlərin, dövlət qurumlarının, təhsil və marketinq sahəsində ən geniş istifadə olunan metod məhz elektron poçt metodudur. Burada istifadəçilər bir-birilərinə icazə verilən həcmdə

müəyyən faylları göndərə bilirlər. Müddətinə görə ən uzun müddət saxlanılan və bir növ informasiya buludu funksiyasını yerinə yetirən sosial ünsiyyət vasitəsi olan elektron poçtda bir dəfə göndərilmiş materialı dəfələrlə istənilən cihaza yenidən yükləmək mümkündür. Belə ki, istifadəçi öz qurğusundan həmin faylı silmişdirsə, elektron poçt ünvanından həmin faylın göndərildiyi mesaj bölməsinə daxil olaraq yenidən yükləyə bilər.

İnformasiya cəmiyyətində sosial ünsiyyət problemlərinin yaranmasının bir neçə səbəbləri ola bilər. Onlardan bəzilərinə nəzər salaq. İlk öncə qeyd edək ki, sosial ünsiyyət zamanı fərdlər bir-birlərini görmürlər. Yəni, ən sadə smart cihazlarda vizual əlaqə üçün mövcud imkanlar yoxdursa, bu zaman fərdlər sadəcə mesajlaşma şəklində ünsiyyət yarada bilirlər. Belə olan halda real ünsiyyətdə başlıca amillərdən biri hesab edilən göz kontaktı, bədən dili kimi faktorlar sosial şəbəkədə qurulan ünsiyyətdə arxa plana keçir. Deməli, sosial ünsiyyət zamanı bütün reallıq yazılan mesajlar üzərində qurulur. Burada insanların hiss və duyğuları o qədər də əhəmiyyətli olmur.

Təkamülçü modelin tərəfdarları sosial ünsiyyətə avtopoetik bir sistem kimi baxırlar. Fərdlər, xarici reallığın onlara təsiri nəticəsində bir -biri ilə qarşılıqlı əlaqəyə girirlər, nəticədə, ünsiyyətin inkişafı baş verir. Şüurlarında "ümumiləşdirilmiş simvollar", yəni şüur sistemlərinin inkişafı qaydalarını təyin edən universal və sabit anlayışlar var. Bu model N. Lumanın əsərlərində təqdim edilmişdir. Sosial ünsiyyətin hərəkətlə əlaqəli ölçüsü sosial ünsiyyətin inkişafının kooperativ modelində tapılmışdır. Bu işdə F.J.Odling-Media, M.Feldman və K.Laland tərəfindən nişlərin qurulması nəzəriyyəsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir [6].

İnformasiya cəmiyyətinin formalaşması şəraitində bu modelin də sosial ünsiyyətin formalaşmasında rol oynadığını düşünmək lazımdır, çünki sosial ünsiyyətin inkişaf mənbəyi kimi texnoloji aspekt inkar edilə bilməz və təkamül və kooperativ modellər ünsiyyətin formalaşmasına təsir edən ümumi qarşılıqlı təsəvvürə sahib olduqları üçün bir -birini tamamlayan hesab edilə bilər. Bu halda söhbət xarici reallıqla qarşılıqlı əlaqədən, digər tərəfdən isə sosial reallıq daxilindəki qarşılıqlı əlaqədən gedir. Hər hansı bir qarşılıqlı təsir həm insanların, həm də sosial qrupların bir-birinə təsiretmə prosesidir, bu hərəkət bir tərəfdən əvvəlki hərəkətə, digər tərəfdən isə gözlənilən nəticəyə gətirir. Sosial qarşılıqlı əlaqə həmişə bir işarə və məna məkanı, bir informasiya sahəsi yaradır.

Mövcud informasiya axınının systemsiz olması qeyri -müəyyənlik yaradır. Bu, müəyyən bir vəziyyətin inkişafını etibarlı şəkildə proqnozlaşdırmağın mümkünsüzlüyünə gətirib çıxarır. Qeyri -müəyyənliyin üç komponenti: birincisi, fundamental, yəni hadisələrin özünün inkişaf mərhələsinə və sürətinə görə, ikincisi, zəruri məlumatların olmaması nəticəsində yaranan məlumatlandırıcı, üçüncüsü, intellektual komponentlərin nəticəsidir ki, o da öz növbəsində müəyyən miqyaslı və mürəkkəb bir məlumatı anlama qabiliyyətidir.

Belə bir şəraitdə sosial inkişaf problemləri, sosial qarşılıqlı əlaqə, mədəniyyətlər və millətlərarası, sosial ünsiyyətlərin məzmunu və forması ilə əlaqədar məsələlər çox aktual olur, çünki insanın mütərəqqi inkişafının əsasını təşkil edən şifahi davranışdır. Bütövlükdə insan sivilizasiyası və onun qorunmasıdır. Və bu vəziyyətdə texnologiya insanın köməyinə gəlir. Müasir cəmiyyətdə baş verən informasiya və texniki metamorfozların əsasına çevrilən virtual reallıqda yeni bir varlıq təməli tapılır [4]. Məlumatötürmə şəbəkə üsulu kritik hala gəlir. Ümumiyyətlə, bir şəbəkə qovşaqlardan və aralarındakı əlaqələrdən ibarət olan mərkəzləşdirilməmiş (paylanmış) bir quruluştur. Sosial qarşılıqlı əlaqə şəbəkə əlaqəsi vasitəsi ilə həyata keçirilən və bu cür xüsusiyyətlərlə təyin olunan şəbəkə qarşılıqlı əlaqəsini yaradır: məlumatların çoxalması və alternativ yolları, çoxkanallı təbiət və yüksək axın sıxlığı. Sosial şəbəkələr məlumat axınlarını idarə edən sistemdir.

Sosial qarşılıqlı əlaqənin ortaya çıxan şəbəkə məntiqi cəmiyyətin bütün sahələrində baş verən proseslərin gedişatına və nəticələrinə, siyasi həyatdan müxtəlif insan həyat tərzlərinin sosial sahəsinə qədər təsir edir. Beləliklə, şəbəkə qarşılıqlı əlaqəsi məlumatötürmə şəbəkə üsulu ilə təyin olunan sosial reallıq fenomeninə aiddir. Bu prosesin nəticəsi şəbəkə quruluşunun məlumat sahəsinin artmasıdır.

Şəbəkə şəffaf bir sistemdir və buna görə də demokratikdir və insanlara bərabər imkanlar verir. Şəffaflıq prinsipi bütün şəbəkə iştirakçılarının bütün lazımi məlumatlara sahib olması və istənilən vaxt öz töhfələrini verə bilmələri ilə özünü göstərir. Həm cəmiyyətin özündə, həm də mövcud şəbəkə

quruluşlarında baş verən dəyişikliklər şəbəkə proseslərinin şərtlərinin və xüsusiyyətlərinin nəticəsidir. Sistem yalnız birbaşa sosial qarşılıqlı əlaqənin tezliyi artdıqda daha da integrasiya olunur. Eyni zamanda, şəbəkələrdəki dəyişikliklər birbaşa deyil, dolayı qarşılıqlı təsirlərin nəticəsidir [7]. Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, qarşılıqlı əlaqə həmişə ünsiyyətdir. Bu kifayət qədər geniş bir anlayışdır, çünki bu, yalnız birbaşa məlumat mübadiləsi deyil, həm də sosial quruluşda qlobal dəyişikliklərin meydana gəlməsi səbəbindən dolayı mənalı mübadiləsidir.

Sosial quruluşun nüvəsi, izomorf, ətrafda istifadə olunan və dolayı qarşılıqlı təsirlər nəticəsində yaranan mənalı aydınlaşdırmaqla formalaşır [6,s.149-160]. Dolayı ünsiyyət, əsasən, birtərəfli xarakter daşıyır və ədəbiyyat və sənət əsərləri, radio mesajları, televiziya proqramları, qəzet və internet jurnallarında nəşrlər kimi məlumat mənbələrinin alıcısına məruz qalması nəticəsində yaranır. Şəbəkə yanaşması, mövcud sosial quruluşun sabitliyinin üfüqi kommunikativ dehiyerarxizasiyadan qaynaqlandığını göstərir. Beləliklə, üfüqi ünsiyyət strategiyası müasir sosial-mədəni proseslərdə qeyri-müəyyənliyin dərəcəsini azaldan bir strategiya olaraq qəbul edilir və şaquli ünsiyyət strategiyası qeyri-müəyyənlik dərəcəsini artırır. Müasir dünyada müşahidə olunan qloballaşma prosesinin, bu günə, eyni səriştələrə, məsuliyyətlərə və məlumatlara, etnik istəklərə yönəlmiş üfüqi bir ünsiyyət strategiyasının həyata keçirilməsinin nəticəsi olduğuna diqqət yetirməyə dəyər.

Ehtiyaclarımızı təmin etmək və ətrafımızdakı realığa uyğunlaşmaq üçün lazım olan yeni məlumat axınına ehtiyac duyduğumuz zaman fərdlə ətraf mühit arasında məlumat mübadiləsi daha da aktivləşir. Bu şəraitdə, şübhəsiz ki, mövcud sosial şəbəkələrin rolu artır. Sosial şəbəkə anlayışının birmənalı şərh edilməsinin mümkünlüyü nəzəri bir problemdir və sosial elmlərdə tapılan metodoloji plüralizmin nəticəsidir [3].

Sosial şəbəkələrin bir sıra universal xüsusiyyətləri mövcuddur:

- sosial şəbəkənin sərhədlərinin olmaması; Networks şəbəkələrdə yaranan əlaqələrin təcəssümü;
- iqtisadi hərəkətlər şəbəkə elementləri arasındakı sosial əlaqələrin quruluşunu və xarakterini müəyyən edir;
- güvən şəbəkənin işində kritik rol oynayır;
- sosial şəbəkədə aktyorlar arasında mərkəzləşdirilməmiş, dehiyerarxik münasibətlərin üstünlük təşkil etməsi;
- şəbəkə iştirakçılarının həm maddi, həm də qeyri -maddi mənfəət əldə etməsinə diqqəti;
- sosial şəbəkədə iştirak etməklə sosial kapitalın çevrilməsinin şərtliliyi.

Beləliklə, sosial şəbəkə ünsiyyət üçün əsas olur. Texniki vasitələr sayəsində qlobal kütləvi ünsiyyət şəbəkələri meydana çıxır. Buna ən bariz nümunə internetdir. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir cəmiyyət əsasən multimediyə ünsiyyət şəbəkələrində mövcud olan məzmunun asılı olan dəyərlərin və mənalıların yaradılması və yayılması hesabına formalaşır. Müasir, rəqəmsal dünyada ünsiyyətin yeri və onun sosial proseslərə təsiri, sosial əhəmiyyəti artır. M.Boqomolova hesab edir ki, şəbəkə cəmiyyətinin inkişafında ünsiyyətin rolunu qiymətləndirmək olmaz. O sosial ünsiyyətin əhəmiyyətini təmin edən ünsiyyətin bəzi aspektlərini vurğulayır: Birincisi, sosial münasibətlərin həllində kömək edən müəyyən ünsiyyət strategiyaları var. İkincisi, xüsusi kommunikativ mexanizmlər ictimai rəydə müsbət münasibətlərin formalaşmasına imkan verir. Üçüncüsü, sosial əhəmiyyətli şəxslərin şəbəkə vasitəsi ilə vətəndaş cəmiyyəti ilə qarşılıqlı əlaqəsi nəticəsində uğurlu ünsiyyət təcrübəsi yaranır. Bu, şəbəkə ünsiyyətinin bütün imkanları deyil. Üstəlik, ətrafımızdakı reallığın dialektik təbiətinə görə ünsiyyət təcrübəsi mənfi, sosial əhəmiyyətli nəticələr verə bilər. Məsələn, müxtəlif internet saytları rəngli inqilabların katalizatoru ola bilər, sosial reallığın müxtəlif sahələrində münasibətlərə səbəb ola bilər [4].

Bu praktikanın nəticəsi, müəyyən mənalı və dəyərləri formalaşdırmaq və çoxaltmaq üçün çoxalma və yaradıcılıq fəaliyyəti olan xüsusi bir şəbəkə mədəniyyətidir ki, bu da öz növbəsində hər hansı bir mədəniyyətin məzmunu və funksiyalarının əsasını təşkil edir: həyatın və müəyyən bir cəmiyyətdə insanların qarşılıqlı əlaqəsinin optimal yollarını, cəmiyyətin həyatı üçün əhəmiyyətli nailiyyətləri təyin edir; subyektiv təfsirin başlanğıcı və yaradıcı inkişafı təmin edir. Mədəniyyət, dəyər yönümlü fəaliyyət hədəflərində reproduktiv və yaradıcı, fərdi və kollektiv nisbətinin ölçüsünü təyin edir. Şəbəkə mədəniyyəti qarşılıqlı əlaqə nəticəsində yaranan mənalıların yüksək dərəcədə

fərdiləşdirilməsini təşkil edən parçalanma ilə xarakterizə olunur, dəyərlərin istehsalı probleminə və şəxsiyyətin müəyyən edilməsinin yeni yollarının axtarışına səbəb olur. Əlavə olaraq mədəniyyətin bir fenomen olaraq, nisbətən məhdud sayda istiqamətlərə sahib olduğunu və buna görə də müasir problemlərin sərhəd problemi və mədəni inkişaf vektoruna malik olduğunu, müəyyən bir oriyentasiya daxilində inkişaf etməsini və dəyişməsini nəzərdə tutduğunu anlamaq vacibdir. Eyni zamanda, bir sistem olaraq şəbəkənin əsas xüsusiyyətləri, yəni bütövlük və özünü inkişafetdirmə qabiliyyəti qorunur. Fərqləndirici xüsusiyyətlər məkan-zaman məhdudiyyətlərinin olmaması və kommunikativ qarşılıqlı əlaqənin elektron vasitəçilik təcrübələrinin üstünlük təşkil etməsidir.

Nəticə. Müxtəliflik dünya inkişafının mənbəyidir. Şübhəsiz ki, ətrafımızdakı reallıqda fərdlərin, həqiqətən də dövlətlərin maraqları fərqli ola bilər. Cəmiyyətin qorunması və inkişafı yalnız vahid və ayrılmaz bir sosial inkişaf prosesi içərisində fərqliliklərin, unikallığın və yerli maraqların qorunması ilə mümkündür. İnformasiya cəmiyyəti kontekstində sosial ünsiyyət fenomeninin fəlsəfi anlayışı bu bütövlüyü axtarmağın yollarından biridir. İnformasiya texnologiyalarının sosial prosesin gedişatına mənfi təsirinin risklərini minimuma endirən adekvat ünsiyyət strategiyalarını formalaşdırmaq üçün ünsiyyət prosesinin bütün aspektlərini nəzərə almaq lazımdır. Bundan əlavə, sosial ünsiyyətin necə inkişaf etdiyini başa düşmək vacibdir. Müasir şəraitdə instrumental, təkamülçü və kooperativ modellər inteqrasiya meylini göstərir, çünki avadanlıq və texnologiyalar sosial ünsiyyətin, ilk növbədə, internetin inkişafı üçün ən vacib qaynaqdır. Və qarşılıqlı əlaqə, ünsiyyətlə yaxından əlaqəli bir anlayış olaraq həm təkamül, həm də kooperativ modellər üçün əsas bir termindir. Sistemiz təbiət, quruluş çatışmazlığı və qeyri -müəyyənlik ilə xarakterizə olunan mövcud informasiya məkanında, sosial da daxil olmaqla, müasir ünsiyyət növləri yaranır. Anlaşılmalıdır ki, ünsiyyət geniş bir anlayışdır, çünki bu, birbaşa məlumat mübadiləsi deyil, həm də dolaylı məna mübadiləsidir. İnsanların reallığın əks olunması nəticəsində əldə etdikləri dünya haqqında biliklərinin və dünyanın müvafiq şəkildə təqdim olunan və dildə qeyd olunan bəşəriyyət təcrübəsinin toplandığı konseptual sistemlər mövcuddur.

Məna, insan gerçəkliyindəki işlərin həqiqi və mümkün vəziyyəti haqqında bilik və fikirlər də daxil olmaqla, məlumat sistemlərinin, konseptual sistemlərinin bir hissəsidir. Anlamların yenidən qurulması səbəbindən sosial quruluşda qlobal dəyişikliklər baş verir. Şəbəkə sahəsi yeni qarşılıqlı təsir yollarının formalaşdığı bir platformaya çevrilir. Yenidən qurulma müxtəlif ünsiyyət strategiyaları vasitəsilə baş verir. Belə ki, üfüqi ünsiyyət müasir sosial-mədəni şəraitdə qeyri-müəyyənlik dərəcəsini azaldır və şaquli ünsiyyət davam edən proseslərdə qeyri-müəyyənlik dərəcəsini artırır. Ətrafımızdakı reallıqda müşahidə olunan qloballaşma prosesləri eyni miqdarda məsuliyyət, bacarıq və məlumatlara yönəlmiş üfüqi bir ünsiyyət strategiyasının tətbiqinin nəticəsidir. Və müasir informasiya cəmiyyəti, əsasən, multimediyə ünsiyyət şəbəkələrində mövcud olan məzmunun asılı olan dəyərlərin və mənalara yaradılması və yayılması sayəsində formalaşır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycanda informasiya təhlükəsizliyi milli maraqlar kontekstində Elşad Həsənlili "İnformasiya təhlükəsizliyinin aktual problemləri" III Respublika elmi-praktiki seminarı, 08 dekabr 2017-ci il.

https://ict.az/uploads/konfrans/info_sec/rs08_information-security-in_azerbaijan-in-the-context-of-national-interests.pdf

2. Bogomolova, M. N. (2012). The role of communication in modern civil society. <http://human.snauka.ru/2012/09/1654>

3. Davydov S. A., & Yudina A. A. (2014). Social networks and the network approach to the analysis of social structure. Theory and practice of service: economics, social sphere, technologies, 4(22), 3741.

4. Dешко I. P. (2017). Information models of social communication. Perspectives of science and education, 6(30).

5. Gruzdev A.A.(2017).Models of the development of social communication: philosophical and methodological analysis. Manuscript, 10-1(84).

6. Gruzdev A. A. (2015). Social communication and communicative reality. Socio-economic and humanitarian journal of the Krasnoyarsk : State Agrarian University, 1.
7. <https://tokyo161.ru/az/plumbing/что-такое-общение-обществознание-что-такое-общение-вопросы-и/>
8. http://anl.az/download/medediyyet_2006/informasiya_cemiyeti_ve_tehsil_azerbaycan_muellimi_2006_15_iyun_s_5.htm
9. https://ict.az/uploads/konfrans/2_konfrans/24.pdf
10. https://www.stat.gov.az/source/information_society/
11. <http://www.e-qanun.az/framework/11142>
12. <http://www.e-qanun.az/framework/3525>
13. <https://ict.az/az/content/112/>
14. <https://doi.org/10.2991/hssnpp-19.2019.20>
15. <https://tokyo161.ru/az/plumbing/что-такое-общение-обществознание-что-такое-общение-вопросы-и/>

ПОНЯТИЕ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ И ФАКТОРЫ, ОБУСЛОВИВШИЕ СТАНОВЛЕНИЯ ЕЕ СОВРЕМЕННЫХ ТИПОВ

Арзу Надирзаде

Резюме. В статье дается предварительная информация о концепции коммуникации и рассматривается эволюция и развитие концепции коммуникации в современной культуре. Используя исторический метод, в основной и заключительной части статьи автор объясняет понятие коммуникации и выделяет факторы, которые привели к возникновению современных форм коммуникации.

Ключевые слова: культура, философия, информация, социология, коммуникация, психология.

THE CONCEPT OF SOCIAL COMMUNICATION AND THE FACTORS CONDITIONING THE ESTABLISHMENT OF ITS MODERN TYPES

Arzu Nadirzadeh

Abstract: The article provides preliminary information about the concept of communication and looks at the evolution and development of the concept of communication in modern culture. Using the historical method, the author explained the concept of communication and highlighted the factors that led to the emergence of modern forms of communication in the main and concluding part of the article.

Keywords: culture, philosophy, information, sociology, communication.

Göndərilib: 10.04.2022

Qəbul edilib: 11.05.2022

YUBİLEYLƏR

İZZƏT RÜSTƏMOV-90

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİNİN MÜDRİK AĞSAQQALI: İZZƏT RÜSTƏMOV

Adil Əsədov

fəlsəfə elmləri doktoru, professor
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
Fəlsəfi Maarifçilik Assosiasiyasının prezidenti
adil_asadov@mail.ru
DOI:10.30546/ifs.2022.1(38).148

Mən şəxsən İzzət müəllimi ilk dəfə fəlsəfə üzrə dissertasiya şurasının üzvü kimi tanımışam. 1989-cu ildə namizədlik dissertasiyasını, 1994-cü ildə doktorluq dissertasiyasını müdafiə edəndə də o, ictimaiyyətin ən nüfuzlu nümayəndələrindən biri olaraq dissertasiya şurasının üzvü idi. O, indi də Azərbaycan fəlsəfə ictimaiyyətinin ən nüfuzlu nümayəndələrindən biri olaraq qalır və görünür, elə buna görə də, bütün digər sferalarda olduğu kimi, kadr hazırlığı sahəsində də öz yüksək statusunu saxlayır, yenə də ən müxtəlif elmi şuraların və ekspert şuralarının üzvüdür.

Elə bu səbəbdəndir ki, İzzət müəllim haqqında mənim ilk təsəvvürüm onun dissertasiya şurasının üzvü olaraq fəaliyyətini müşahidə etdiyim zaman yaranmışdır. İzzət müəllim dissertasiya şurasının digər hörmətli üzvlərindən bir sıra xüsusiyyətinə görə fərqlənir, əlbəttə ki müsbət mənada. Əvvəla, dissertasiya şurasının iclaslarında onun yeri həmişə yuxarı başdadır. İkincisi, fəlsəfənin, eləcə də sosiologiyanın və siyasi elmlərin ən müxtəlif mövzuları ilə bağlı dissertasiya şurasının iclaslarında onun tərəfindən söylənilən fikirlər öz professionallığı ilə seçilir. İzzət müəllimin malik olduğu bu xüsusiyyətlər əlbəttə ki, şuranın bir çox digər üzvlərinə də aiddir. Lakin İzzət müəllimi şuranın bütün digər hörmətli üzvlərindən fərqləndirən ən azı daha bir xüsusiyyət də var ki, bu xüsusiyyət şuranın heç bir digər üzvündə yoxdur, və ya o qədər azdır ki, yox dərəcəsindədir. Məhz bu xüsusiyyətinə görə İzzət müəllim şuranın bütün digər üzvlərindən seçilirdi. Bu xüsusiyyət təxminən belə bir situasiyada özünü göstərir: şura üzvləri olan hörmətli professorlardan hər hansı biri ilə həmin şurada dissertasiya müdafiə etməli olan iddiaçı arasında hər hansı bir anlaşmazlıq, hər hansı fikir ayrılığı yarandığı zaman İzzət müəllim, bir qayda olaraq, şura üzvü olan hörmətli professor həmkarının mövqeyini deyil, şurada dissertasiya müdafiə etməli olan iddiaçının mövqeyini dəstəkləyir. İzzət müəllim bununla da, həm müstəqillik nümayiş etdirir, həm də əslində bir mərdlik və qətiyyət, himayədarlıq və ağısaqqallıq nümayiş etdirir. İzzət müəllim indi də həmin adamdır, müstəqil, mərd, qətiyyətli, əzilənin və təzyiq altında olanın himayəçisi, ağısaqqal.

Elə bu səbəblərdəndir ki, elmdə ilk addımlarını atmağa başlayan gənclər İzzət müəllimə daha çox etibar edir, daha çox güvənirlər. Bunun sayəsindəndir ki, İzzət müəllim 20-dən çox elmlər namizədi və 6 elmlər doktoru yetişdirmişdir, bu işi hazırda da uğurla davam etdirir. Onun tələbələri içərisindən dörd akademik, iki müxbir üzv seçilmişdir.

Professor İzzət Rüstəmovun özünün əsərləri, mövzuları, maraq dairəsi isə xeyli genişdir.

1961-ci ildə "*Həsən bəy Zərdabinin ictimai-siyasi və fəlsəfi görüşləri*" mövzusunda namizədlik, 1972-ci ildə "*Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX və XX əsrin əvvəli)*" mövzusunda doktorluq dissertasiyası müdafiə etmişdir.

1965-ci ildə dosent və 1977-ci ildə professor elmi adını almışdır. 1984-1994-cü illərdə Azərbaycan Dövlət Neft Akademiyasında Fəlsəfə kafedrasının müdiri, 1994-1999-cu illərdə Azərbaycan Respublikası Baş nazirinin müavini, 1999-2004-cü illərdə Bakı Dövlət Universitetinin

beynəlxalq əlaqələr üzrə prorektoru vəzifəsində çalışmışdır. 2004-cü ildən yaxın son illərədək Bakı Dövlət Universitetinin "Sosiologiya" kafedrasının müdiri vəzifəsində çalışmışdır.

İzzət Rüstəmovun tutduğu bütün bu vəzifələrdə davranış kodeksinin bir nömrəli prinsipi - sadəlik olmuşdur.

İzzət müəllim 100-dən artıq elmi əsərin, o cümlədən 4 monoqrafiyanın, 7 kitabın müəllifidir. İzzət Rüstəmovun 1969-cu ildə çap olunan "*Həsən bəy Zərdabi (Dünyagörüşü)*" adlı monoqrafiyası zərdabişünaslıq sahəsində ən nüfuzlu əsərlərdən biri sayılır, bu sahədə araşdırmalar aparan tədqiqatçılar üçün fundamental qaynaqlardan biridir. 1992-ci ildə çap olunan "*XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda təbii-elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti*" və 1991-ci ildə çap olunan "*Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri*" monoqrafiyaları Azərbaycanda elmin inkişaf tarixinin öyrənilməsi istiqamətində atılan mühüm addımlar sırasındadır.

Bu əsərlər, bu mövzular XIX əsrin axırı - XX əsrin başlanğıcında Azərbaycanda elm dilinin və bu dövr üçün cəmiyyətdə elmin rolunun mənalılandırılması xüsusiyyətlərini XX əsrin axırı, XXI əsrin başlanğıcında Azərbaycan oxucusuna çatdırmaq üçün misilsiz əhəmiyyətə malikdir. Düşünürəm ki, İzzət müəllimin əsərləri müasir Azərbaycan elmi leksikasının zənginləşdirilməsi üçün də əhəmiyyət kəsb edə bilər.

İzzət müəllimin 2006-cı ildə çap etdirdiyi "*Əslimiz-nəslimiz (tarixi-sosioloji etüdlər)*" kitabı fəlsəfi-sosioloji avtobioqrafiya janrının Azərbaycanda ilk nümunəsi kimi qiymətləndirilə bilər.

İzzət müəllimin tərcümə sahəsində də böyük xidmətləri vardır. O, Azərbaycanda estetik təfəkkürün inkişafında mühüm rol oynayan, estetikanın təməl prinsiplərini anlaşıqlı bir tərzdə şərh edən "*Qısa estetika lüğəti*"ni akademik Aslan Aslanovla birgə Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. A.V.Anikinin İzzət müəllim tərəfindən doğma dilimizə tərcümə olunan "*Elmin gələcəyi*" əsəri alimlik fəaliyyətinin romantikasını duymaq üçün misilsiz bir kitabdır. "*Ümumi sosiologiya*" adlı fundamental dərs vəsaitinin Azərbaycan dilinə tərcümə olunmasında İzzət müəllimin xidmətləri müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

Dövlətimiz professor İzzət Rüstəmovun əməyini yüksək qiymətləndirmişdir. Xalqımızın ulu öndəri Heydər Əliyev onu yüksək dövlət vəzifələrinə təyin etmiş və onun barəsində belə demişdi: "İzzət Rüstəmov çox saf məənəviyyətli bir adamdır, namuslu insandır, fədakar adamdır". 2009-cu ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin Sərəncamı ilə professor İzzət Rüstəmov "Şöhrət ordeni"nə layiq görülmüşdür.

İzzət müəllimin yaşı artıq doxsana gəlib çatsa da, həyat eşqi, şövq, həvəs, gənclik gümrahlığı qətiyyənlə azalmamışdır. Bu yaşda bəlkə də çoxları öz övladlarından özünə qarşı bir qayğı, bir mülayimlik, bir şəfqət umardılar. Amma İzzət müəllim yenə də, bu yaşda da övladların qayğısına möhtac olanlardan deyildir, övladlarına qayğı göstərmək qüdrətini özündə saxlayanlardandır. Qəhrəman oğlu, Azərbaycanın Milli Qəhrəmanı - Məzahir Rüstəmovun övladlarını öz qayğı məkanında saxlamaq qüdrətini özündə daşımaqdadır.

Sonda İzzət müəllimin doğulub boya-başa çatdığı Düz-Rəsullu kəndinin yerləşdiyi Şınıx mahalı, Gədəbəy torpağı, gədəbəylilər və xüsusən də Şınıx mahalından olanlar barədə təəssüratlarımı bölüşmək istərdim. 2001-ci ildə mən Gədəbəyin Şınıx mahalında, İsalı kəndində akademik Firudin Köçərlinin qonağı oldum. Burada mən müharibənin acı izlərini gördüm. Qarabağ müharibəsi zamanı bu yerlər də döyüş meydanı olmuşdu. Amma Şınıx mahalından olanlar bir qarış torpağı da ermənilərə təslim etməmişdilər, əksinə, Baş kəndi ermənilərdən almışdılar. İzzət müəllimin oğlu Məzahir Rüstəmov da daxil olmaqla, onlar düşmənlə qarşı döyüşə mərdi-mərdanə atıldılar, torpaqlarını qorudular və düşməni geri çəkilməyə məcbur etdilər.

Məni son dərəcə heyratə salan və bu yerlərin sakinlərinə hörmətimi birə-on artıran isə o oldu ki, bu insanların heç biri düşmənlə döyüş meydanından geri oturdulduqdan sonra düşmənin qarasına deyilmədi. Çünki onlar öz sözünü düşmənin üzünə, mərdi-mərdanə döyüş meydanında demişdilər.

Bu şanlı, mərd insanlar torpağından boy atan İzzət müəllimə "*Doxsan illiyin mübarək!*" deyirəm.

Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər

Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 10-12 səhifə, xülasələrin 5-8 sətir olması tövsiyə olunur. Xülasələrdə məqalənin yazılma məqsədi, metodologiya, elmi yenilik də göstərilməlidir.

Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.

Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinəndi ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.

Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 12 şrifti ilə 1 intervalla yığılmalıdır.

Məqalələr antiplagiat proqramı ilə yoxlanıldıqdan, rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.

Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.

Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, elmi dərəcəsi və elmi adı (əgər varsa), müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalar və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.

Jurnalda müvafiq elm sahəsində qabaqçıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.

Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации

Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуется представлять статьи объемом 10-12 страниц, а резюме 5-8 строчек.

Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точки зрения.

Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи, должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как, например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.

Статья должна быть обсуждена на кафедре или в отделе, где работает автор, а выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.

Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом, на русском языке – кириллицей, на английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 12 шрифтом, 1 интервала.

Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.

В конце статьи автор должен сказать о цели, методологии, научной новизне работы, ее прикладном значении и экономической пользе, соответствующей характеру статьи.

В каждой статье должны быть даны индексы типа УДК и PACS, а также ключевые слова на трех языках.

В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, его место работы, адрес и электронная почта.

В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние 5-10 лет.

В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.

Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются редакционным советом.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication

Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 10-12 page articles and summary in 5-8 lines.

Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.

There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.

Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.

Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 12 font, 1 line spaced.

Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.

In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.

In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.

In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.

In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last 5-10 years.

In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.

The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.

ELMI ƏSƏRLƏR

Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ 1(38) 2022

Redaktorlar:

Xuraman Turabova

Rahilə Həsənova

Elnara Əliyeva

Hafizə İmanova

Kompüter tərtibatı və dizayn:

Aytəkin Sadıqova

Oktay Yusifov

Texniki redaktor:

Adil Həşimov

SCIENTIFIC WORKS

The international scientific and theoretical journal

№ 1(38) 2022

Editors:

Khuraman Turabova

Rahila Hasanova

Elnara Alieva

Hafiza İmanova

Printing and design:

Aytekin Sadigova

Oktay Yusifov

Technical editor:

Adil Hashimov

Yığılmağa verilmişdir: 02.06. 2022

Çapa imzalanmışdır: 22.06.2022

Kağız formatı: 60x84 16/1.

Çap vərəqi: 9,6. Tirajı 200.

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun İnformasiya və Nəşriyyat şöbəsində nəşr olunmuşdur. Şöbə müdiri: fəlsəfə doktoru Adil Həşimov

Tel.: (050) 337 74 33 Ünvan: H.Cavid pr-ti 117.

Tel.: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com

Submitted to collection: 02.06.2022

Sent to the press: 22.06.2022

Paper format: 60x84 16/1

Print sheet: 9,6. Copies: 200

Published in the Information and Publishing department of IP of ANAS, department chief: doctor of philosophy Adil Hashimov

Phone: (050) 337-74-33 Address: H.Javid ave.117.

Phone: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com