AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ İNSTİTUTU

ELMİ ƏSƏRLƏR

Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ 2 (31)

BAKI-2018

BAŞ REDAKTOR:

İlham MƏMMƏDZADƏ, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru, professor*

BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ:

Eynulla MƏDƏTLİ, *fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

MƏSUL KATİBLƏR:
Həbib HÜSEYNOV, *fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*
Zeynəddin ŞABANOV, *fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

REDAKSİYA HEYƏTİNİN ÜZVLƏRİ:

FƏLSƏFƏ ELMLƏRİ ÜZRƏ
Səlahəddin XƏLİLOV,
fəlsəfə üzrə elmlər doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü
Sevda MƏMMƏDƏLİYEVA,
fəlsəfə üzrə elmlər doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü
Adil ƏSƏDOV, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Füzuli QURBANOV, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Arzu HACIYEVA, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*

SOSİOLOGİYA ELMLƏRİ ÜZRƏ
Əbülhəsən ABBASOV, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Rəna MİRZƏZADƏ, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Rəfiqə ƏZİMOVA, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Hüseyn QARAŞOV, *sosiologiya üzrə elmlər doktoru*

SİYASI ELMLƏR ÜZRƏ
Əlikram TAĞIYEV, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Həsən ƏLİBƏYLI, *tarix üzrə elmlər doktoru*
Ramiz SEVDİMALIYEV, *siyasət üzrə elmlər doktoru*
Afaq RÜSTƏMOVA, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*

İLAHİYYAT ELMLƏRİ ÜZRƏ
Sakit HÜSEYNOV, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*
Aydın ƏLİZADƏ, *fəlsəfə üzrə elmlər doktoru*

PSİXOLOGİYA ELMLƏRİ ÜZRƏ
Bəxtiyar ƏLIYEV,
psixologiya üzrə elmlər doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü
Kamilə ƏLİYEVA, *psixologiya üzrə elmlər doktoru, professor*
Svetlana MƏCİDOVA, *psixologiya üzrə elmlər doktoru*

BEYNƏLXALQ REDAKSİYA HEYƏTİ
Aleksandr ÇUMAKOV (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Eduard QİRUSOV (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Oleq BAKSANSKİ (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Valentina FEDOTOVA (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Nizami MƏMMƏDOV (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Tom ROKMOR (ABŞ) *Professor*
Doğan ÖZLƏM (Türkiyə)
professor, fəlsəfə doktoru
Taxir MAHAMATOV (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Yuriy POPKOV (Rusiya)
fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Şaban Teoman DURALI (Türkiyə)
professor, fəlsəfə doktoru

REDAKSİYA HEYƏTİNİN ÜNVANI:

Azərbaycan Respublikası, Bakı şəhəri, Hüseyn Cavid pr.31, AMEA-nın əsas binası, IX mərtəbə.
Tel.: 537-22-79; Faks: (99412) 537-11-39; e-mail: elmieserler@gmail.com.
ISBN 9952 428-03-0
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.
Jurnal Ədliyyə Nazirliyində qeydiyyatdan keçmişdir. Qeydiyyat № 1704. 17.02.06
Azərbaycan Respublikası AAK-nın 30.IV.2010-cu il tarixli qərarı ilə
elmi nəşrlər siyahısına daxil edilmişdir.

**THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY
OF AZERBAIJAN NATIONAL
ACADEMY OF SCIENCES**

SCIENTIFIC
WORKS

*The International Scientific and
Theoretical Journal*

№ 2 (31)

BAKU-2018

EDITOR-IN-CHIEF:

Ilham MAMMADZADE, *doctor of philosophical sciences, professor*

DEPUTIES EDITOR-IN-CHIEF:

Eynullah MADATLİ, *doctor of philosophy, assistant professor*

EXECUTIVE SECRETARIES:

Habib HUSEYNOV, *doctor of philosophy, assistant professor*
Zeynaddin SHABANOV, *doctor of philosophy, assistant professor*

EDITORIAL BOARD MEMBERS:

ON PHILOSOPHICAL SCIENCES
Salakhaddin KHALILOV, *doctor of philosophical sciences, Associate Member of the ANAS*
Sevda MAMMADALIYEVA, *doctor of philosophical sciences, Associate Member of the ANAS*
Adil ASADOV, *doctor of philosophical sciences*
Fuzuli GURBANOV, *doctor of philosophical sciences*
Arzu HAJIYEVA, *doctor of philosophical sciences*

ON SOCIOLOGOLICAL SCIENCES
Abulhasan ABBASOV, *doctor of philosophical sciences, professor*
Rafiga AZIMOVA, *doctor of philosophical sciences*
Hussein GARASHOV, *doctor of sociological sciences*

ON POLITICAL SCIENCES
Alikram TAGIYEV, *doctor of philosophical sciences, professor*
Hasan ALIBEYLI, *doctor of historical sciences, professor*
Ramiz SEVDIMALIYEV, *doctor of political sciences*
Afag RUSTAMOVA, *doctor of philosophical sciences*

ON THEOLOGICAL SCIENCES
Sakit HUSEINOV, *doctor of philosophical sciences*
Aydin ALIZADEH, *doctor of philosophical sciences*

ON PSYCHOLOGICAL SCIENCES
Bakhtiyar ALIYEV, *doctor of psychological sciences, Associate Member of the ANAS*
Kamila ALIYEVA, *doctor of psychological sciences, professor*
Svetlana MAJIDOVA, *doctor of psychological sciences*

THE INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
Alexander CHUMAKOV
Doctor of philosophical sciences, professor
Eduard GIRUSOV (Russia),
Doctor of philosophical sciences, professor
Oleg BAKSANSKY (Russia),
Doctor of philosophical sciences, professor
Valentina FEDOTOVA (Russia),
Doctor of philosophical sciences, professor
Nizami MAMMADOV (Russia),
Doctor of philosophical sciences, professor
Tom ROCKMORE (USA) *Professor*
Doghan OZLEM (Turkey), *professor, Ph.D*
Takhir MAKHAMMATOV (Russia),
Doctor of philosophical sciences, professor
Juriy POPKOV (Russia),
Doctor of philosophical sciences, professor
Shaban Teoman DURALY (Turkey),
Professor, Ph.D

ADDRESS OF EDITORIAL STAFF:

Azerbaijani Republic., Baku c., Huseyn Javid ave.31, The basic building of ANAS, the IX floor.
Tel.: 537-22-79; Fax: (99412) 537-11-39; e-mail: elmieserler@gmail.com.
ISBN 9952 428-03-0
Published by Resolution of Scientific Council of the Institute of Philosophy of ANAS
The journal has been registered by the Ministry of Justice. Registration № 1704. 17.02.06.
By the decision of SSC of the Azerbaijani Republic dated 30.IV.2010 was included into the list of scientific editions.

MÜNDƏRİCAT

Mündəricat 5

FƏLSƏFƏ

Zakir MƏMMƏDOV
Şərq dünyasının böyük filosofu - Siracəddin Urməvi..... 13

Sakit HÜSEYNOV
Milli təhlükəsizliyin təmin edilməsində ekoloji təhlükəsizliyin yeri və rolu..... 22

Хикмет ВЕЗИРОВ, Фикрет ВЕЗИРОВ-КЕНГЕРЛИ
Проблемы философской и социологической категории актуальности 29

Kamran İSMAYILOV
Azərbaycançılığın tarixi, mənəvi, mədəni əsasları 49

Aytək MƏMMƏDOVA
Zakir Məmmədovun yaradıcılığında İmadəddin Nəsiminin panteist fəlsəfəsi 57

Nicat MƏMMƏDOV
Azərbaycanda xarici dillərə meyillilik və müasir Azərbaycan dilinin ictimai problemləri..... 64

Rauf MƏMMƏDOV
F. Nitsşe: “Zaratustra belə demişdir”..... 69

Faiq ƏLƏKBƏRLİ
Mirzə Əbdürrəhim Talibzadənin fəlsəfi-dini və sosial- siyasi dünyagörüşü 79

Rövşən HACIYEV
Tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair eksternalist istiqamətli nəzəriyyələrin fəlsəfi təhlili ... 90

Şölət ZEYNALOV
Dialoq fəlsəfəsi və ekzistensional böhran.....95

Aidə ƏLİYEVA
Əxlaq və mənəviyyatın nisbəti problemləri 102

Rasim MƏCİDOV
İranda islam milləti ideyalarının formalaşması..... 107

Fəxrəddin QULIYEV
Aşıq Hüseyn Bozalqanlının şeirlərində konseptual fraktallar..... 119

XARİCİ ÖLKƏ TƏDQİQATLARI

Евгений ТЮГАШЕВ
Гуманизм в парадигмальном поле социальной философии 126

SOSİOLOGİYA

Rəfail HƏSƏNOV
Sosial dövlət: mahiyyəti və məzmunu 133

Gülnar NƏZƏROVA
İnsan alveri qurbanlarının cəmiyyətə reinteqrasiya mexanizmi 141

PSİXOLOGİYA

Lamiyə QURBANOVA
Qadınlığın psixoloji mahiyyəti 149

Камиля РАГИМОВА
Аспекты социальной перцепции на материале произведения
Анара "Шестой этаж пятиэтажного дома 156

Sevinc SARIYEVA
Şagird kollektivində emosional münasibətlərin tədqiqinə dair 162

SİYASİ ELMLƏR

Habil QURBANOV
Multukulturalizmin insan hüquq və azadlıqları sistemində yeri 168

Cavanşir FEYZİYEV
Türk dövlətçiliyinin genezisi: tarixi-siyasi münasibətlərin dinamikasi 174

Джейла Ибрагимова
Развития азербайджанских СМИ в контексте политики
Президента Азербайджана Ильхама Алиева 183

Гюльдана БАБАЕВА
Эволюция демократических форм: от Афинской республики до
современного Азербайджанского общества 191

Анар БАГИРОВ
О моральной природе харизматического лидера и власти 196

Mirnazim CƏFƏROV
Müasir dövrdə Azərbaycanda din və ictimai təhlükəsizliyin aktual problemləri 203

Etibar ƏSƏDOV
Siyasi-mədəni dəyərlərin və milli kimliyin qorunmasında KİV-in rolu 209

Zaur İBRAHİMOV
Heydər Əliyev fondunun humanitar sahədə fəaliyyəti 218

Fariz MƏMMƏDLİ
Çinin Xəzər-Qara dəniz hövzəsi strategiyasi və Azərbaycanla geosiyasi münasibətlərinin əsas xüsusiyyətləri. Azərbaycan-Çin münasibətləri..... 224

Азиза АГАЕВА
Роль азербайджанского языка в идейно-политическом прогрессе общества в конце XIX - начале XX вв. 228

Nərminə QASIMOVA
Multikulturalizm torerantlığın təcəssümü kimi..... 235

Рауф МАМЕДОВ
Общественно-политические взгляды исламских модернистов на западе (вторая половина XX века – начало XXI век) 242

İSLAM FƏLSƏFƏSİ VƏ DİNŞÜNASLIQ

Leyla MƏLİKOVA
İslam reformizminin bəzi aspektləri 250

Yasəmən QARAQOYUNLU (MAHMUDOVA)
İslam dövrü Azərbaycan mədəniyyətinin sosial - fəlsəfi xarakteristikası. Heterodoks İslam 257

Elçin HƏSƏNLİ
Türkiyə və Azərbaycan nümunəsində dünyəvi dövlətdə dini təhsilin problemləri 265

Yeganə RƏHNULLA
Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarizadənin kolleksiyasinda “Əsmaul-Husna”ya dair əsərlər 276

Məmmədtağı RZAYEV
Müxtəlif dini sistemlərdə xeyirxahliq və rəhmlilik problemi……...282

MƏNTİQ

Ариф БУНИЯТОВ
Сравнительный анализ методологических парадигм классической и нечеткой логической концепций 289

Məlahət TAĞIYEVA
Dil və təfəkkürün dialektik vəhdəti 296

Almaz HƏSƏNOVA
Azərbaycanda məntiq elminin inkişafi 300

YUBİLEYLƏR

Sevinc HƏSƏNOVA
İlham Məmmədzadə - 65. Etikadan fəlsəfəyə: yanaşma,
üslub və metodologiyalar axtarışında 306

Yeni nəşrlər 310

C O N T E N T S

Contents 5

PHILOSOPHY

Zakir MAMMADOV
The great philosopher of the eastern world - Siradjeddin Urmavi..... 13

Sakit HUSEINOV
The place and role of environmental safety in ensuring national security..... ... .22

Hikmat VAZIROV, Fikrat VAZIROV-KANGARLI
The problems of relevance category in philosofy and sociology..... 29

Kamran ISMAYILOV
The historical and cultural and spiritual foundations of azerbaijanism 49

Aytek MAMMADOVA
Philosophy of panteism İmadaddin Nasimi in the work of Zakir Mammadov..... 57

Nijat MAMMADOV
Aspiration for the foreign languages in Azerbaijan and the social problems
of modern Azerbaijani language 64

Rauf MAMMADOV
F.Nietsche: "Zarathustra said so"..... 69

Faik ALEKBERLI
Philosophical and religious and socio-political world outlook of
Mirza Abdurahim Talibzade 79

Rovshan HAJIYEV
Philosophical analysis of externalist theories on the periodization of the historical process 90

Shoylat ZEYNALOV
Philosophy of dialogue and existential crisis.....95

Aida ALIEVA
The problems of correlation of morals and morality 102

Rasim MAJIDOV
The formation of the ideas of the islamic nation in İran..... 107

Fakhraddin QULIYEV
Conseptual fraktals in poetry of Hussein Bozalganly..... 119

FROM FOREGIN RESEARCHES

Yevgeny TYUGASHEV
Humanism in paradigmatic field of social philosophy 126

SOCIOLOGY

Rafail HASANOV
Social state: essence and content 133

Gulnar NAZAROVA
Mechanism of reintegration into sosiety of the victims of human traffic 141

PSYCHOLOGY

Lamiya GURBANOVA
Psychological essence of femininity 149

Kamilya RAHIMOVA
Aspects of social perception in from Anar's work "The storey sixth of the five - storeyed building" 156

Sevinj SARIYEVA
Research of emotional relations in student collectives 162

POLITICAL SCIENCES

Habil GURBANOV
The place of multiculturalizm in the system of human rights and freedom 168

Cavanshir FEYZIEV
Genesis of the turkic statehood: dynamics of historico-political relations 174

Jeyla IBRAHIMOVA
Development of azerbaijani media in the light of politics of Azerbaijan President Ilham Aliyev 183

Guldana BABAGEVA
Evolution of democratic forms: from the afinian republic to the present Azerbaijani society 191

Anar BAGHIROV
On moral nature of a charismatic leader and power 196

Mirnazim JAFAROV
Topical problems of religious and public security in Azerbaijan in the present period 203

Etibar ASADOV

The role of mass media in protection of the political and cultural values and national identity 209
Zaur IBRAHIMOV
Heydar Aliyev's funds activity in humanitarian field 218

Fariz MAMMADLI
Geostrategy of the Caspian – Blac sea basin of the caspian and the
basic beatures of geopolitical relations with Azerbaijcan. Azerbaijcan China relations. 224

Aziza AGHAYEVA
The problem of the literary azerbaijani language in the end of the 19-th and beginning of
the 20-thcentury 228

Narmina GASIMOVA
Multiculturalism as a manifestation of tolerance 235

Rauf MAMEDOV
Social-political vieus of İslamic modernist in the West (in the second half of the XX-th
the beginning of the XXI –st cc 242

ISLAMIC PHILOSOPHY AND RELIGION STUDY

Leyla MELIKOVA
Some aspects of islamic reformism 250

Yasaman QARAQOYUNLU (MAHMUDOVA)
Sosio-philosophical characteristics of Azerbaicani culture of islamic epoch.
Heterodoxical islam. 257

Elchin HASAHLI
Problems of religious education in the secular states in Turkey and Azerbaijan 265

Yegana RAHNULLA
Works on “Asmaul-Husna” in Abdulgani Nukhavi Khalisagarizadeh’s collection 276

Mammadtagi RZAYEV
The problem of benevolence and mercy in different religions systems 282

THE LOGİC

Arif BUNYATOV
The comparative analysis of the methodological paradigms of the classical and fuzy
logical conceptions..... 289

Malahat TAGIYEVA
Dialectical unity of language and thinking 296

Almaz HASANOVA
Development of logical science in Azerbaijan 300

ANNIVERSARY

Sevinc HASANOVA
Ilham Mammadzadeh – 65. From ethics to philosophy:
in search for approarch style and metodologies 306

New publications 310

FƏLSƏFƏ

UOT 1(09)

Zakir MƏMMƏDOV
AMEA-nın müxbir üzvü,
fəlsəfə e.d., professor

ŞƏRQ DÜNYASININ BÖYÜK FİLOSOFU - SİRACƏDDİN URMƏVİ

Siracəddin Urməvinin anadan olmasının 820 illiyi münasibətilə

Azərbaycanın, ümumiyyətlə, Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin fəlsəfəsi tarixində şərəfli yer tutan Siracəddin Urməvi (1198-1283) Şərq peripatetizmi məktəbinin görkəmli nümayəndəsi, filosof, təbiətşünas alim, məntiqçi, ictimai-siyasi xadim kimi böyük şöhrət tapmışdır.

Filosofun həyatı, fəaliyyəti və əsərlərinə dair müasirləri və sonrakı müəlliflər tərəfindən geniş məlumatlar verilmişdir. Tarixçi, riyaziyyatçı və təbib Qriqori Əbülfərəc İbn əl-İbri (1226-1286) "Dövlətlərin müxtəsər tarixi" ("Tarix müxtəsər əd-düvəl") kitabında Siracəddin Urməvini "məntiq və fəlsəfəyə dair böyük əsərlərin müəllifi olan görkəmli cənablardan" biri kimi yad etmişdir. Səlcuq tarixçisi İbn Bibi XIII əsrin ictimai-siyasi və tarixi hadisələrindən danışarkən Azərbaycan mütəfəkkirindən Konya şəhərinin baş qazisi, hüquqşünas alim, görkəmli filosof və məntiqçi kimi söz açmışdır.

Şəmsəddin Əhməd Əflaki və Sultan Vələd Siracəddin Urməvinin elmi və siyasi fəaliyyətinə xüsusi diqqət yetirmiş, onun böyük alim, nüfuzlu dövlət xadimi olmasından, dövrün hadisələrinə və ayrı-ayrı şəxsiyyətlərə münasibətindən bəhs etmişlər.

Siracəddin Urməvi haqqında nisbətən ilk ətraflı məlumatı Kərim Aksarayi 1323-cü ildə qələmə aldığı "Xəbərlər söyləmə və seçilmişləri müşayiət etmə" ("Müsamərət əl-əxbar və müsayərət əl-əxyar") kitabında vermişdir. Tarixçi Siracəddin Urməvini həm siyasi hadisələrdən bacarıqla baş çıxara bilən dövlət xadimi, həm də böyük istedada malik görkəmli alim kimi səciyyələndirmişdir. Kərim Aksarayi yazır ki, dünyanın hər yerindən böyük fəzilət sahibləri Siracəddin Urməvinin yanına elm öyrənməyə gəlirdilər.

Səlahəddin Xəlil ibn Aybək Səfədi (1296-1362) Səfiəddin Məhəmməd Hindi Urməvi haqqında danışarkən onun Konyada Siracəddin Urməvidən təhsil aldığını qeyd etmişdir.

XIV əsrdə Tacəddin Əbdülvəhhab Sübki (1326-1369) "Böyük şafii təbəqələri" ("Təbəqat əş-şafiiyyə əl-kübra") kitabında Siracəddin Urməvini şafiilik məzhəbi üzrə hüquqşünas alim olduğu üçün yad etsə də, onun fəlsəfəyə və məntiqə dair əsərləri üzərində də xüsusi dayanmış, həyatı və fəaliyyəti barədə dolğun məlumat vermişdir.

XVI əsrdə Əhməd Əfəndi Taşköprizadə "Elmlərin mövzuları" ("Mauduat əl-ülum") kitabında məntiq elminin tarixindən bəhs edərkən Əbunəsr Farabinin və İbn Sinanın əsərlərindən sonra Siracəddin Urməvinin bir sıra kitablarını bu sahədə dəyərli vəsait saymış, müsəlman Şərqi xalqlarının fəlsəfi fikrində onların yerini və əhəmiyyətini göstərmişdir.

XVII əsrdə Hacı Xəlifə - Katib Çələbi (1608-1670) o dövrə qədər ərəb (qismən də türk və fars) dilində yazılmış əsərlərin biblioqrafiyasına həsr etdiyi "Kitabların və fənlərin adlarından zənnlərin açılması" ("Kəşf əz-zünun ən əsami kütüb və-l-fünun") əsərində Siracəddin Urməvinin səkkiz traktatını xatırlatmış, onlar haqqında müəyyən məlumat vermiş, fəlsəfəyə və məntiqə dair "Nurların doğuşları" ("Mətali əl-ənvar") kitabının və onun şərhlərinin təsviri üzərində geniş dayanmışdır.

XIX əsrdə Məhəmməd Baqir Xansari (1811-1895) "Alimlər və cənablar haqqında Cənnət bağçaları" ("Raudat əl-cənnat fi üləma və-s-sadat") kitabında əvvəlki mənbələrə istinad edərək,

Siracəddin Mahmud ibn Əbubəkr Urməvi Azərbaycanini "Nurların doğuşları" əsərinin müəllifi və zəmanəsinin görkəmli şəxsiyyətlərindən biri olduğuna görə yad etmişdir.

Siracəddin Urməvinin geniş mündəricəli irsinin öyrənilməsində alman şərqşünası Karl Brokkelmanın (1868-1956) xidməti böyükdür. O özünün "Ərəb ədəbiyyatı tarixi" ("Geschichte der Arabishen Litteratur") kitabında ilk mənbələr əsasında mütəfəkkirin həyatı və yaradıcılığına dair mühüm məlumat vermiş, kataloqlara istinadən əsərlərinin və ona yazılmış şərhlərin saxlanıldığı yerləri göstərmişdir. K.Brokkelmanın şagirdləri tərəfindən qələmə alınmış əlavədə isə mövcud faktlar bir qədər genişləndirilmişdir.

Görkəmli ərəb yazıçısı və alimi Circi Zeydan (1861-1914) çoxcildli "Ərəbdilli ədəbiyyat tarixi" ("Tarix adab əl-lüğət əl-ərəbiyyə") kitabında orta əsrlərdə dünyəvi elmlərin inkişafından danışarkən bir sıra məşhur alimlər sırasında Siracəddin Urməvinin də adını çəkmişdir.

Məhəmmədəli Eyni 1928-ci ildə çap olunmuş "Türk məntiqçiləri" oçerkində Siracəddin Urməvinin məntiqə dair əsərlərinə xüsusi diqqət yetirmişdir. Müəllif Azərbaycan filosofunun "Nurların doğuşları" kitabı üzərində daha əsaslı şəkildə dayanaraq, böyük alimlər tərəfindən ona yazılmış şərhlər və haşiyələr haqqında fikirlər söyləmişdir. Məhəmmədəli Eyninin bu əsəri orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində məntiq elminin inkişaf yolunu izləmək və burada Siracəddin Urməvinin irsinin əhəmiyyətini müəyyənləşdirmək baxımından maraqlıdır.

Məhəmmədəli Tərbiyətin "Azərbaycan alimləri" ("Daneşməndan-e Azərbaycan") kitabında orta əsr mənbələri əsasında Siracəddin Urməvinin həyatı və yaradıcılığına dair bəzi parçalar təqdim edilmişdir.

Müasir İran müəlliflərindən Səid Nəfisi, Zəbihulla Səfa və başqaları da müəyyən münasibətlə Siracəddin Urməvinin həyat və yaradıcılığına toxunmuşlar.

Ərəb fəlsəfə tarixçisi Təysir Şeyx əl-Ard və Corc Şəhatə Qənəvati İbn Sina haqqında kitablarında Siracəddin Urməvinin İbn Sinanın şərhçisi kimi yad etmiş, onun "İşarələr və qeydlər" ("əl-İşarat və-t-tənbihat") kitabına yazdığı şərhlə maraqlanmışlar.

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində nəşr olunan ensiklopediyalarda, izahlı lüğətlərdə, tərcümeyi-hal kitablarında da Siracəddin Urməvinin adına rast gəlinir. Bunlardan Şəmsəddin Saminin "Qamus əl-əlam", Xeyrəddin Ziriklinin "əl-Əlam", Məhəmməd Təbrizinin "Reyhanət əl-ədəb", Dehxudanın "Lüğətnamə", Ferdinan Totelin "əl-Müncid", müxtəlif dillərdə çap olunmuş "İslam ensiklopediyası" və başqa əsərləri göstərmək olar.

Rusiyada XX əsrdə tarixi-fəlsəfi ədəbiyyatda Siracəddin Urməvi haqqında az da olsa söhbət getmişdir. Akademik İ.Y.Kraçkovski filosofun "Nurların doğuşları" kitabının nəfis bir əlyazma nüsxəsinin S.-Peterburqda saxlanıldığını bildirmiş, akademik V.A.Qordilevski "Kiçik Asiya səlcuqlarının dövləti" ("Государство селджукидов Малой Азии") əsərində Azərbaycan mütəfəkkirini qazi Siracəddin adı ilə təqdim edərək dövlət xadimi, baş qazi kimi xatırlatmışdır.

Azərbaycan alimlərindən Siracəddin Urməvi ilə ilk dəfə maraqlanan görkəmli fəlsəfə tarixçisi akademik Heydər Hüseynov olmuşdur. O, Məhəmmədəli Tərbiyətin "Azərbaycan alimləri" kitabına istinad edərək, urmiyalı Mahmud Əbubəkr oğlunu (Siracəddin Urməvini – Z.M.) XIII əsrdə yaşamış təbiətşünas və məntiqçi filosof deyə yad etmiş, onun bəzi əsərlərinin adını çəkmişdir. Bu məlumat sonralar "Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər" ("Очерки по истории азербайджанской философии") kitabına daxil edilmişdir.

Professor Ə.K.Zəkuyevin "Orta əsrlərdə ərəb dilində yazılmış məntiq tarixindən" ("Из истории арабоязычной логики средних веков") əsərində bir Şərq məntiqçisi kimi Siracəddin Urməvi haqqında da söhbət gedir, lakin onun azərbaycanlı olduğu müəyyənləşdirilmir. Təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, filosofun özü haqqında məlumatda və ondan gətirilən iqtibaslarda dolaşıqlığa yol verilmişdir. Onun vəfat ilinin kitabın 33-cü səhifəsində 1281-ci il olduğu göstərildiyi halda, 45-ci səhifədə 1211-ci il kimi qeyd edilmiş və onun XII-XIII əsrlərin

məntiqçisi olduğu göstərilmişdir. Bundan əlavə, Qütbəddin Razinin əsərindən gətirilən iqtibas səhvən Siracəddin Urməvinin adına verilir və i.a.

Siracəddin Urməvinin həyatı, yaradıcılığı, fəlsəfəsi və məntiq təlimi, sosial-siyasi görüşləri və etik fikirləri bu sətirlərin müəllifi tərəfindən ilk dəfə xüsusi tədqiqat obyekti olmuşdur. "Siracəddin Urməvinin məntiqi görüşləri" mövzusundakı namizədlik dissertasiyası 1967-ci ildə tamamlansa da, müdafiəsinə yalnız 1969-cu ildə nail olunmuşdur. Belə ki, "Siracəddin Urməvi", "Siracəddin Urməvinin məntiqində bəzi məsələlər", "Siracəddin Urməvi insan orqanizmi haqqında", "Türk dünyasının müdrik şəxsiyyəti", "Gazi Seracettin Urmevi ve Mevlana" və başqa məqalələr bütünlükdə bu böyük mütəfəkkirə həsr edilmişdir. "Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir", "Bəhmənyarın fəlsəfəsi", "Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri", "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" və başqa kitablarında Siracəddin Urməviyə xeyli yer verilmişdir. "Siracəddin Urməvi" (1990) kitabçasında isə yığcam şəkildə olsa da, XIII əsr Azərbaycan filosofunun sosial-siyasi görüşləri və etik fikirləri ilk dəfə olaraq təqdim edilmişdir.

1998-ci ildə bu sətirlərin müəllifinin təşəbbüsü ilə Azərbaycan MEA Rəyasət Heyəti tərəfindən Siracəddin Urməvinin anadan olmasının 800 illiyi ilə əlaqədar tədbirlər haqqında qərar qəbul edilmişdir. (№ 8/4).

Həyatı və yaradıcılığı: Siracəddin Əbüssəna Mahmud Əbubəkr oğlu Urməvi 1198-ci ildə Cənubi Azərbaycanın qədim Urmiya şəhərində doğulmuş, uşaqlıq illərini həmin diyarda keçirmişdir. Mənbələrdə onun Mosulda təhsil aldığı göstərilir. Bu şəhər o dövrdə Yaxın Şərqdə mədəniyyət mərkəzlərindən biri olmaqla bərabər, karvan yollarının üstündə yerləşdiyi üçün səyyahlar məkanı sayılırdı. Yaqut Həməvi xəbər verir ki, Mosul "İraqın qapısı, Xorasanın açarıdır. Azərbaycana buradan gedirlər".

Siracəddin Urməvi Mosulda o dövrün böyük təbiətşünası, məntiqçi filosoflarından Kəmaləddin Musa İbn Yunusun (1156-1242) və başqalarının yanında təhsil almışdır. Heç bir dini təəssübkeşliyə yol verməyən Kəmaləddin İbn Yunusun məşğələlərində təkcə müsəlmanlar deyil, xristianlar və yəhudilər də iştirak edirmişlər.

Siracəddin Urməvi fəlsəfə, məntiq, hüquq, tibb, riyaziyyat, astronomiya və s. elmləri mükəmməl öyrənmiş, bu sahələrin mahir mütəxəssisi kimi ətraf məmləkətlərdə məşhurlaşmışdır. Azərbaycan alimi həmin dövrdə görkəmli şəxsiyyətlərlə - elm adamları və siyasi xadimlərlə yaxınlıq etmiş, dövlət və hüquq işləri ilə maraqlanmışdır.

Mütəfəkkir bir müddət Suriyada, sonra Kiçik Asiyada yaşamışdır. XIII əsrdə Rum ölkəsi (Anadolu), onun mərkəzi Konya şəhəri yenə də azadfikirlilik meyillərinin geniş meydan açdığı bir regiona çevrilmişdi. Buraya dünyanın ayrı-ayrı yerlərindən müxtəlif əqidəli elm və incəsənət xadimləri axışıb gəlirdilər. Onlardan Şəms Təbrizi (...-1247), Bəhaəddin Vələd (...-1231), onun oğlu Cəlaləddin Rumi (1207-1273), Fəxrəddin İraqi (...-1288), Əhvədəddin Kirmani (...-1299) və başqalarının adlarını çəkmək olar. Həmin şəxslərlə bir dövrdə yaşayan Siracəddin Urməvi, heç şübhəsiz, onlarla yaxından tanış imiş.

Siracəddin Urməvi 1246-cı ildən əvvəl Konyanın, 1277-ci ildən etibarən bütün Rum ölkəsinin baş qazisi (kadi əl-küdat) vəzifəsini tutmuşdur. O dövrdə müsəlman Şərqində fəlsəfə, məntiq və hüquq elmlərini dərindən bilən alimləri dövlət işinə cəlb edirdilər.

Tarixi mənbələrdə Siracəddin Urməvinin yaradıcı ziyalılara hörmət və qayğısı xüsusi qeyd edilir. Onun məşhur sufi şair, mövləvilik təriqətinin banisi Cəlaləddin Rumiyə (1207-1273) münasibətindən ətraflı söhbət açılır. Təbrizli Şəmsəddin Əflakinin (...-1360) "Ariflərin fəzilətləri" ("Mənaqib əl-Arifin") kitabında Mövlanə böyük mənsəb sahibi olan filosofun dostlarından biri kimi göstərilir. Məlum olur ki, Konyada baş qazi işləyən Siracəddin Urməvi geniş biliyinə, fövqəladə zəkasına və yüksək mənəviyyatına görə Cəlaləddin Rumiyə hədsiz rəğbət bəsləmiş, onun azadfikirlilik meyillərinə qarşı çıxanlara haqq qazandırmamışdır. Əksinə, böyük nüfuza və ixtiyara malik alim həmişə Mövlananı qaragüruhdan qorumuşdur. Şəmsəddin

Əflaki bu barədə yazır: "Mötəbər ravilər belə rəvayət etmişlər ki, o əsrdə olan və hər biri elmlərin, hikmətlərin növlərində hamı tərəfindən qəbul edilən şəhərin bütün alimləri yığılıb, insanların ən yaxşısı qazi Siracəddin Urməvinin (Allah ona rəhmət eləsin!) yanına gəldilər. Peyğəmbər şəriətinin istinad yerində - rəsul məqamında duran, alimlərin rəisi, fəzilətlilərin sərvəri mövlanaya aid bir işdən – adamların rübaba qulaq asmaq meylindən, camaatın haqqaya (sufi rəqs ayinlərinə) rəğbətindən və bunların haram olmasından şikayət edərək dedilər:" Nə üçün gərək belə bir bidət irəli gedə və bu təriqət ayaq tuta? Ümid edək ki, bu qayda ən yaxın vaxtda dağıdalacaq, bu adət tezliklə uzaq düşəcəkdir". Qazi Siracəddin dedi: " Bu mərdanə adam (Cəlaləddin Rumi – Z.M.) Allahdan kömək almışdır, bütün məlum elmlərdə də onun tayı-bərabəri yoxdur. [Mövlana] ilə savaşmaq olmaz. O bilər, öz Allahı bilər".

Siracəddin Urməvi Cəlaləddin Ruminin əleyhdarlarının fitnələrini boşa çıxarmış, onların qərəzli şikayətlərinə baş qoşmamışdır. Öz müasirləri xəbər verirlər ki, rübabın qadağan edilməsində, haqqanın haram buyurulmasında Mövlananı çək-çevirə saldıqdan sonra bir dəstə adam səy göstərib qazi Siracəddindən kömək istəmişdir. O onlara əsla qulaq asmamış, onlarla razılaşmamışdır.

Siracəddin Urməvinin elmə və sənətə, haqqa və ədalətə, humanizmə və azadfikirlilik meyillərinə böyük əhəmiyyət verməyinin nəticəsidir ki, Cəlaləddin Rumi onu – Konya şəhərinin baş qazisini yaxşı adam kimi səciyyələndirib tərifləmişdir. Aralarındakı ülvi səmimiyyətin və rəğbətin ifadəsi olaraq Cəlaləddin Rumi öləndə onun dəfn mərasimini ölkənin baş qazisi Siracəddin Urməvi aparmışdır.

Siracəddin Urməvi 1283-cü ildə Konyada vəfat etmiş, orada Müsəlla qəbiristanlığında dəfn olunmuşdur.

Müasirləri Siracəddin Urməvinin elmi və müəllimlik fəaliyyətini yüksək qiymətləndirmişlər. XIII əsrin türk tarixçisi İbn Bibi 1282-1285 illərdə Səlcuq sülaləsinin tarixinə dair qələmə aldığı "Ali işlərə dair Əlaəddin əmrləri" ("əl-Əvamir əl-aliyyə fi-l-ümur əl-aliyyə") kitabında Azərbaycan filosofu barədə heyranlıqla danışır: "Qazilər qazisi, alimlər padşahı, imamlar sultanı, xalqa nümunə... Sirac əl-millət və-d-din (Millətin və dinin çırağı), islamın və müsəlmanların inkaredilməz nüfuz sahibi, padşahlara və sultanlara mənəvi ata Əbussəna Mahmud – Allah onun ucalığını daimi, ömrünü uzun eləsin ki, dünyanın incisi, dəhrin yeganəsi, dövrün seçməsidir. Dünya dairələrində, ruzigar meydanlarında əvvəlki alimlərdən, fəzilətli filosoflardan birinciliyi (qəsəb əs-səbəq) onun alması heç kəsdə fikir ayrılığı doğurmamışdır. O, elmlərin bütün sahələrində, xüsusən dinin və hüqugun əsaslarında, məntiqdə, qanunşünaslıqda və mühakimə yürütməkdə ruzigarın parlaq siması, əsrin nadir şəxsiyyətidir". İbn Bibi sonra yazır ki, Siracəddin Urməvinin elmi əsərlərindən adlı-sanlı adamlar bəhrələnmiş, böyük şəxsiyyətlər iqtibaslar gətirmişlər.

Tarixçi Kərim Aksarayi 1323-cü ildə tamamladığı kitabında öz həmkarının rəyinə şərik çıxmışdır. O, Siracəddin Urməvini "elm aləmi, fəzilətlər dənizi, şəriət asimanının günəşi, həqiqət və təriqət mühitinin mərkəzi, əqli (dünyəvi) və nəqli (dini) elmlərdə dünya alimlərindən qalibiyyət çələngini almış" bir şəxsiyyət kimi yad edərək yazır ki, hər yandan və hər tərəfdən görkəmli adamlar faydalanmaq məqsədilə onun məclisinə üz tutmuşlar.

İbn əl-İbri (1226-1286) "Dövlətlərin müxtəsər tarixi" ("Tarix müxtəsər əd-düvəl") kitabında Siracəddin Urməvini Fəxrəddin Razinin şagirdi, məntiq və fəlsəfəyə dair sanballı əsərlərin müəllifi, Konyanın baş qazisi kimi yad etmişdir. Tarixçi Əhməd Məqrizi (1364-1442) Siracəddin Urməvinin disput məclislərində iştirak etməsinə, Tacəddin Sübki (1326-1369) və Cəlaləddin Əsnəvi (1305-1370) onun şafii məzhəbli hüquqşünas olmasına, hüquqa və məntiqə dair əsərlər yazmasına diqqəti yönəltmişlər.

Əhməd Taşköprizadə (1495-1559) "Elmlərin mövzuları" ("Mauduat əl-ülum") ensiklopediyasında məntiq elmindən bəhs edərkən Fərabi və İbn Sinanın əsərlərindən sonra Siracəddin Urməvinin kitablarını bu sahədə dəyərli vəsait saymışdır.

Siracəddin Urməvinin elmi yaradıcılığını hərtərəfli işıqlandıran mühüm mənbə XVII əsr türk alimi Hacı Xəlifənin "Kitabların və fənlərin adlarının açıqlanması" ("Kəşf əz-zünun ən əsami əl-kütüb və-l-fünun") əsəridir. Ərəb dilində yazılmış traktatların biblioqrafiyasına həsr olunmuş bu mənbədə Siracəddin Urməvinin məntiq və fəlsəfəyə dair "Nurların doğuşları" ("Mətali əl-ənvar") kitabının elmi dəyəri və alimlər tərəfindən yüksək qiymətləndirilməsi göstərilir: "O, görkəmli alimlərin əhəmiyyət verdikləri, tədqiq və tədrisi ilə maraqlandıqları, qaranlıq yerlərini aydınlaşdırmış olduqları bir kitabdır".

Mənbələrdə Siracəddin Urməvinin aşağıdakı əsərlərinin adı çəkilir: "Məntiqə və fəlsəfəyə dair Nurların doğuşları" ("Mətali əl-ənvar fi-l-məntiq va-l-hikmə"), yaxud qısaca: "Nurların doğuşları" ("Mətali əl-ənvar"), "Hikmət incəlikləri" ("Lətaif əl-hikmə"), "Haqqın bəyanı" ("Bəyan əl-haqq"), "Metodlar" ("Mənahic"), "Ziddiyyətin misallarına dair traktat" ("Risalə fi əmsilət ət-təarud"), "Dialektikaya dair traktatlar" ("ər-Rəsail fi elm əl-cədəl"), "Həkimanə sözlərin islahı" ("Təhzib ən-nükət"), "Təhsil" ("ət-Təhsil"), "Suallar" ("əl-Əsilə") və i.a.

Filosofun kitabları içərisində daha geniş şöhrət tapanı "Nurların doğuşları" əsəridir. Bu kitaba, xüsusən onun məntiq hissəsinə onlarla şərh və haşiyə yazılmışdır. "Nurların doğuşları" əsərinin məntiq hissəsinin Qahirədə Xədiviyyə kitabxanasında saxlanılan əlyazması Siracəddin Urməvinin sağlığında – 1278-ci il iyulun əvvəlində Konya şəhərində xəttat İsmayıl ibn Xəlil tərəfindən köçürülüb tamamlanmışdır. Azərbaycan filosofunun bu kitabının həmin hissəsi Qütbəddin Razinin (1291-1365) ona yazdığı şərh ilə birlikdə Təbrizdə, İstanbulda və Tehranda müxtəlif illərdə çap edilmişdir.

Qütbəddin Razi "Nurların doğuşları" kitabının məntiq hissəsinin şərhini 1327-ci ildə tamamlayıb vəzir Qiyasəddin Məhəmmədə hədiyyə etmişdir. Əsərin şərhçisi yazır: "Bu göstərilən fənnə (məntiqə - Z.M.) dair yazılmış kitabları nəzərdən keçirib, onların içərisindən "Nurların doğuşları" kitabını seçərək ondan çıxış etdim. Gördükdə ki, dostlar onun tədqiq və tədrisi ilə maraqlanır, qaranlıq yerlərini açmağı məndən xahiş edir, örtüklərini aradan qaldıracaq və gizli sirlərini izah edəcək bir şərh yazmağı son dərəcə inadkarlıqla istəyirlər, onların təkid və təkliflərini nəzərə aldım. Onun faydalı cəhətlərini açacaq bir şərh yazmağa başladım. Bu isə çətin, mürəkkəb işlərdəndir. Mən onun quruluşunu və üslub incəliyinin səlisliyini ixtisara salmadım, əksinə, fənn (məntiq – Z.M.) qayda–qanunlarını təhqiq edib, bu barədə başqa alimlərin də məqsədlərini aydınlaşdırdım. Fikir dəryasından cəvahir incilərini çıxarıb, sözlər çələnginə düzərək, onu ""Nurların doğuşları" kitabının şərhinə dair "Sirləri işıqlandırmalar"" ("Ləvami əl-əsrar" fi şərh "Mətali əl-ənvar") adlandırdım".

Siracəddin Urməvinin "Nurların doğuşları" kitabına özünün yazdığı təfsirin – "Nurların doğuşları"nı işıqlandırmalar" ("Ləvami əl-Mətali") traktatının Qahirədə saxlanılan nüsxəsini Əbu Abdulla Əhməd Mikayıl oğlu Təbrizi 1278-ci il 10 oktyabrında köçürüb qurtarmışdır. Xəttat əməkhaqqının Siracəddin Urməvi tərəfindən ödənildiyini qeyd etmişdir.

Filosofun digər böyük əsəri "Hikmət incəlikləri" kitabının dibaçəsində deyildiyi kimi, müəllif onu 1257-ci ildə yazıb qurtarmışdır. Əsər 1972-ci ildə Tehranda çapdan çıxmışdır. Onun "Haqqın bəyanı" ("Bəyan əl-haqq") traktatının 1587-ci ildə köçürülmüş nüsxəsi İranda Astanqüds kitabxanasında saxlanılır.

Siracəddin Urməvi İbn Sinanın və Əfzələddin Xunəcinin fəlsəfəyə dair, Əbuhamid Qəzalinin və Fəxrəddin Razinin hüquqa dair kitablarına dəyərli şərhlər yazmışdır.

Siracəddin Urməvinin əsərlərində peripatetik fəlsəfənin bütün problemləri geniş araşdırılmış, varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi və məntiq məsələləri dərindən tədqiq edilmiş, mütərəqqi sosial-siyasi görüşlər və etik fikirlər öz dolğun ifadəsini tapmışdır.

Fəlsəfi təlimi: Ərəbdilli peripatetiklərinin əsərlərində "varlıq" məzmunca ən geniş anlayışdır, onun daxili ola biləcək başqa anlayış yoxdur. Varlığa məntiqi tərif vermək mümkün deyildir. Siracəddin Urməvi "Nurların doğuşları" ("Mətali əl-ənvar") kitabında yazır: "Varlığın tərifdən zəngin olması bir həqiqətdir".

Siracəddin Urməvi Şərq peripatetizmi mövqeyindən çıxış edərək varlığın müxtəlif qisimlərinin şərhini vermişdir. Filosof "varlığı", ilk növbədə, onun ziddi olan "yoxluq" anlayışı ilə qarşılıqlı götürmüşdür. O bu anlayışları müxtəlif aspektdə nəzərdən keçirdikdən sonra üç qisimdə qruplaşdırmışdır: 1) Vacib varlıq – qeyri-mümkün yoxluq; 2) vacib yoxluq – qeyri-mümkün varlıq və 3) mümkün varlıq – mümkün yoxluq. Peripatetik sələfləri kimi, Siracəddin Urməvi göstərirdi ki, vacib varlıq özü də iki qisimdir: "Biri özü-özlüyündə vacib varlıq, digəri isə başqasının sayəsində vacib varlıqdır. Özü-özlüyündə vacib varlıq odur ki, onun mahiyyəti (substratı) yoxluğu qəbul etmir, bəlkə, onun varlığı elə öz mahiyyətindəndir. Başqasının sayəsində vacib varlıq odur ki, onun mahiyyəti yox ola bilir, onun varlığı başqasındandır".

Siracəddin Urməvi özü-özlüyündə vacib varlığı özü-özlüyündə mümkün varlığın ilk səbəbi timsalında götürür, onun qabaqlığını göstərirdi, "çünki səbəbin mövcudluğu nəticənin mövcudluğundan qabaqdır". Filosof mövcudatda səbəbiyyətin obyektivliyini qəbul edir. O yazır: "Mövcud olan hər şey bir səbəbin nəticəsidir. Həmin səbəb də digər bir səbəblə nəticələnir. Bu, sonsuz davam edir".Vacib və mümkün varlığı səbəb ilə nəticə əlaqədarlığında götürən Siracəddin Urməvi onların hər ikisini əzəli və əbədi hesab etmişdir.

Mütəfəkkir substansiya və aksidensiya mövzusu üzərində geniş dayanıb, onu vacib varlığa deyil, yalnız mümkün varlığa aid etmişdir. Materiya, forma, cisim, əql və nəfs haqqında verilən məlumatlar peripatetik təlimə tamamilə uyğundur. Siracəddin Urməvi hərəkət, məkan və zaman kateqoriyalarından hər birinin izahına "Nurların doğuşları" kitabında xüsusi fəsil ayırmışdır. O, hərəkət haqqında danışarkən yalnız Şərq alimlərinin deyil, habelə qədim filosofların, o cümlədən Zenon, Platon, Aristotel və başqalarının müvafiq fikirlərini gözdən keçirmiş, ən çox isə Birinci müəllimə əsaslanmışdır. Öz sələfləri kimi, Siracəddin Urməvi də hərəkətin on kateqoriyadan dördünə - kəmiyyət, keyfiyyət, məkan və vəziyyətə görə baş verdiyini yazırdı. Azərbaycan filosofu məkan və zamanı aristotelçi mövqedən aydınlaşdırmışdır. O, məkana ehtiva edən cismin daxili səthi ilə ehtiva edilən cismin xarici səthinin təması kimi baxmış, zamanı isə hərəkət miqdarı kimi müəyyənləşdirmişdir.

Siracəddin Urməvi maddi aləmin ayrı-ayrı cəhətlərini, keyfiyyətlərini araşdırarkən bir sıra qiymətli təbii-elmi fikirlər söyləmişdir. Kainatın geosentrik nəzəriyyəsini qəbul edən alimin təsəvvüründə maddi aləmi iç-içə yerləşmiş göylər, onların ulduzları, planetləri və Yer kürəsi təşkil edir. Hər bir göyün özünəməxsus ölçüsü, qalınlığı vardır. Onun fikrincə, planetlər üzükdə qiymətli qaş kimi göy sferalarında qərar tutmuşdur.

Siracəddin Urməvi Yer kürəsinə mövcud planetlərdən biri kimi baxmaqla yanaşı, ona xüsusi diqqət yetirmiş, insanı əhatə edən şeylər və hadisələr haqqında maraqlı mühakimələr yürütmüşdür. O, göy cisimlərinin, ilk növbədə, Günəşin və Ayın Yerə təsiri, Yerdəki həyat üçün mühüm amil olmaları barədə söz açmışdır.

Orta əsrlərdə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda başqa təbiət elmləri kimi təbabət də "elmlər elmi" sayılan fəlsəfənin mühüm sahələrindən biri idi. Siracəddin Urməvi öz əsərlərində tibb məsələlərinə geniş yer vermişdir. Təsadüfi deyildir ki, İbn əl-İbri onu başlıca olaraq təbib kimi yad etmişdir. O, qədim və orta əsr müəlliflərinin təbabətə dair traktatlarını dərindən öyrənmiş, mühüm məsələlərdə Aristotelin, Qalenin və İbn Sinanın doktrinalarına əsaslanmışdır. Mütəfəkkir insanı maddi və mənəvi varlıq kimi götürür. İnsanın dünyagörüşünü, idrak qabiliyyətini araşdırmaqla yanaşı, onun cismani təbiətini, bədən quruluşunu da öyrənmişdir.

Azərbaycan filosofu cansız cisimlərə nisbətdə canlıları, canlılar içərisində isə insanı üstün tutmuşdur. Alimin fikrincə, "insanın sair canlılardan üstünlüyü ondadır ki, insanda ayrıca və ümumi şeylər haqqında məlumat, habelə dərketmə qüvvəsi və aləti vardır".

Siracəddin Urməvi dünyanın dərkedilənliyini qəbul edib, idrak prosesinin hissi (duyğuların) və əqli mərhələlərini vəhdətdə götürmüşdür. Mütəfəkkir hissi və əqli idrak mərhələlərinin bir-birinə münasibətini düzgün qiymətləndirmiş, insanın bütün bilikləri hissi və məntiqi idrak yolu ilə əldə etməsini bildirmişdir.

Siracəddin Urməvi "Hikmət incəlikləri" ("Lətaif əl-hikmə") kitabında hissi idrak formalarından bəhs edərkən yazır: "Dərkedici qüvvələrə gəldikdə, onlar iki qisimdir: birincisi, xarici qüvvələrdir ki, onlar beş duyğudur: eşitmə (səm), görmə (bəsər), iybilmə (şəmm), dad bilmə (zauq) və toxunma (ləms).

Dərkedici qüvvələrdən ikincisi daxili qüvvələrdir: onlar da beşdir. Çünki daxili dərkedici qüvvələr ya sərf-nəzərlə olur, ya da sərf-nəzərsiz olur.

Sərf-nəzərsiz dərkedici qüvvələrə gəldikdə, onlar dörd qisimdir. Çünki bu qüvvələrin dərkedicisi ya surətlərə görə, ya da mənalara görə olur. Surətlərin dərkedicisini müştərək hiss adlandırırlar, mənaların dərkedicisini isə vəhm adlandırırlar. Onlardan hər biri üçün [xüsusi] saxlama yeri (xəzinə) vardır. Müştərək hissin saxlama yerini xəyal adlandırırlar, vəhmin saxlama yerini yadda saxlayan adlandırırlar. Bu iki qüvvə iki saxlama yeri ilə dörd olur. Sərf-nəzərlə olan daxili dərkedici qüvvəyə gəldikdə, onu fikirləşən [qüvvə] adlandırırlar".

İdrakın əqli mərhələsi Siracəddin Urməvi, ümumiyyətlə, Şərq peripatetikləri tərəfindən hissi mərhələnin davamı, həqiqətin əldə edilməsi prosesinin yüksək məqamı kimi göstərilmişdir. Belə ki, şeylərin və hadisələrin mahiyyəti yalnız bu mərhələdə dərk edilir. Təfəkkür formalarından bəhs edən məntiq idrakın əqli mərhələsi ilə bilavasitə bağlıdır.

Yaxın və Orta Şərq alimlərinin əsərlərində məntiq həm elm, həm sənət, həm də qanun kimi səciyyələndirilmişdir. Siracəddin Urməvinin məntiqi Aristotelin və onun Şərqdəki davamçılarının təliminə əsaslanır. İdraki əhəmiyyət daşıyan məntiqin əsas qayəsi həqiqətə çatmaqdır. Filosof məlum biliklərə istinadən yeni biliklərə çatmağı mümkün saymışdır. Buradan yeni biliyin əldə edilməsində məntiqin vəzifəsi meydana çıxır: "Məlumlardan məchullara keçmək yollarını və onların şərtlərini öyrədən bir qanuna ehtiyac duyulur. Belə olduqda fikirdə yalnız nadir hallarda səhv baş verə bilər. Bu qanun – məntiqdir".

Şərq peripatetikləri idrakı təsəvvürlərdən və təsdiqlərdən ibarət bilərək, onu "zəruri" ("ad-daruri") və "nəzəri" ("ən-nəzəri") olmaqla iki qismə bölürlər. Qeyd etmək lazımdır ki, məntiqçi filosoflar "zəruri" əvəzinə "aşkar" ("əl-bədihi"), "nəzəri" əvəzinə isə "kəsbi" ("əl-kəsbi") terminlərini də işlədirlər.

Məntiqçi alimlər göstərirlər ki, məchul olanı aşkar edərkən səhvə yol verilə bilər. Bu səhvi aradan qaldıracaq müəyyən üsullar və xüsusi şərtlər vardır. Siracəddin Urməvi yazır: "Bir çox nəzəri [biliyin] bəzi başqa zəruri [bilikdən] hasil edilməsi müəyyən üsullarla və xüsusi şərtlərlə mümkündür. Onların varlığı və düzgünlüyü zəruri surətdə bilinmədiyi üçün fikirdə tez-tez səhv baş verə bilər".

Müəyyən üsullar dedikdə, anlayışın tərifinə və istidlalın deduksiya, induksiya, analogiya kimi növlərinə, xüsusi şərtlər dedikdə isə tərifin və istidlalın qaydalarına riayət etmək nəzərdə tutulur.

Şərq peripatetiklərinin məntiq təlimində anlayışlar arasındakı məntiqi münasibətlərə də xüsusi diqqət yetirilir. Siracəddin Urməvi bu barədə yazır: "Hər bir anlayış başqasına münasibətdə ya ondan, ümumiyyətlə, fərqli, ya onunla eyni, ya mütləq surətdə ümumi, yaxud xüsusi, ya da bəzi cəhətdən ümumi, yaxud xüsusi olur".

Mütəfəkkir bir-birindən ümumiyyətlə fərqli anlayışlar dedikdə, əks, yaxud zidd anlayışları, eyni anlayışlar dedikdə, eyni mənalı anlayışları, mütləq ümumi, yaxud xüsusi anlayışlar dedikdə,

tabeli anlayışları, bəzi cəhətdən ümumi, yaxud xüsusi anlayışlar dedikdə, çarpazlaşan anlayışları nəzərdə tutulur.

Təfəkkür formalarının - anlayış, hökm və istidlalın real gerçəkliyi ifadə etməsi başqa Şərq peripatetikləri kimi, Siracəddin Urməvini də düşündürən başlıca prinsiplərdir.

Sosial-siyasi görüşləri və etik fikirləri: Zəngin həyat təcrübəsinə malik ictimai-siyasi xadim olan Siracəddin Urməvi insan, ailə və cəmiyyət münasibətlərini xüsusi öyrənmiş, onların dərin təhlilini vermişdir. İnsanların həyatda tutduqları mövqeyə görə müxtəlif təbəqələrə bölündüyünü görən filosof öz peripatetik sələflərinin yolu ilə gedərək feodal cəmiyyətinin sinfi quruluşunu müəyyənləşdirməyə təşəbbüs göstərmiş, mövcud kateqoriyaları səciyyələndirmişdir. O, cəmiyyətə başçı ilə rəiyyətin birliyi kimi baxaraq yazırdı: "Bil ki, başçının rəiyyətə münasibəti başın bədənə nisbəti kimidir". Bu müqayisə ilə başçının rəiyyətdən faydalandığını söyləyən Siracəddin Urməvi göstərir ki, o da öz növbəsində rəiyyətin mənafeyini güdməli, onları qorumalıdır.

Mütəfəkkir cəmiyyətdə sadə, zəhmətkeş insanların – rəiyyətin mövqeyini, xidmətini düzgün başa düşmüş, onların əməyini yüksək qiymətləndirmişdir. Sosioloq alimin fikrincə, rəiyyət maddi istehsalın başlıca qüvvəsidir, ölkənin və dövlətin əsasıdır.

Siracəddin Urməvi insanlar arasındakı münasibətdə ədaləti hər şeydən, hətta şəriətin mühüm tərkib hissəsi sayılan, hər bir mömin bəndənin yerinə yetirəcəyi zəruri vəzifələri ifadə edən ibadətdən üstün tutmuşdur. Filosof: "Ədalətli sultanın bir günlük ədaləti altmış ilin ibadətindən yaxşıdır" kəlamını dönə-dönə işlətmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, XIII əsr Azərbaycan filosofunun araşdırdığı bu məsələlər sonrakı alimləri dərindən düşündürmüşdür. İnsan nəfsinin ilk halını ağ lövhəyə bənzədən XVII əsr ingilis filosofu Con Lok (1632-1704), eləcə də XVIII əsr fransız materialistləri (Helvetsi, Holbax, Lametri və b.) mənəviyyatın, ideyaların fitri olmaması, ictimai mühitin təsiri altında yaranması məsələsi üzərində geniş dayanmışdır.

Siracəddin Urməvinin təlimində insana mücərrəd bir fərd deyil, ictimai varlıq kimi baxılır, ayrıca şəxsin mənafeyi aləmin, başqa sözlə, cəmiyyətin mənafeyindən ayrı götürülmür. O yazır: "Bil ki, aqilin işləri və əxlaqi keyfiyyətləri onun özünün mənafeyinə və aləmin (cəmiyyətin) mənafeyinə uyğun olmalıdır".

Azərbaycan filosofu tərəfindən irəli sürülən bu fikir sonrakı filosofların, xüsusən XVIII əsr fransız materialistlərinin baxışlarında mühüm yer tutmuşdur. Onların, eləcə də Siracəddin Urməvinin əqidəsincə, insanın bütün hərəkətləri, emosiyaları həmişə ağılla idarə edilməlidir. Başqalarının köməyinə ehtiyac duyan şəxs eyni zamanda başqalarının işinə yaramalıdır. Həmin filosofların təlimində ümuminin mənafeyi ilə ayrıca insanın mənafeyi qarşı-qarşıya qoyulmadan bir-biri ilə əlaqədə, vəhdətdə götürülür. Zira, insanın şəxsi xoşbəxtliyi cəmiyyətin xoşbəxtliyinə uyğun gəlməlidir.

Siracəddin Urməvinin etik fikirləri Yaxın və Orta Şərq ölkələrində inkişaf etmiş feodalizm dövrünün mənəvi həyatının çoxcəhətli əxlaqi prinsiplərindən peripatetik fəlsəfəyə uyğun mütərəqqi bir konsepsiyanı ifadə edir.

Siracəddin Urməvinin dərin məzmunlu təbiətşünaslıq, məntiq üzrə fəlsəfəsi ilə birlikdə mütərəqqi sosial-siyasi görüşləri və etik fikirləri orta əsr Şərq mədəniyyəti tarixinin parlaq səhifələrindən olub, bəşəriyyətin mənəvi sərvət xəzinəsini zənginləşdirmişdir.

Açar sözlər: Azərbaycan, Siracəddin Urməvi, orta əsr, filosof, Şərq peripatetizmi, mədəniyyət, fəlsəfə, elm

Закир МАМЕДОВ

ВЕЛИКИЙ ФИЛОСОФ ВОСТОЧНОГО МИРА – СИРАДЖАДДИН УРМАВИ

Резюме

Философ, логик, ученый-естествовед Сираджаддин Урмави (1198-1283), выдающийся представитель школы Восточного перипатетизма, занимающий достойное место в истории философии Азербайджана, и в целом, стран Ближнего и Среднего Востока. Он известен также как общественно-политический деятель. Сираджаддин Абуссана Махмуд Абубекр оглы родился в городе Урмия в Южном Азербайджане, и здесь прошли его детские годы. Он в совершенстве изучил такие науки, как право, медицину, математику, астрономию, философию, логику, и во многих странах прославился как квалифицированный специалист в этих областях. Мыслитель некоторое время жил в Сирии, затем в Малой Азии. До 1246 года он занимал пост главного кази в Конье а с 1277 года работал в Руме. В произведениях философа нашли полное отражение проблемы перипатетической школы философии, социально-политические мысли и этические вопросы, им широко изучены и вопросы бытия, теории познания, логики. В этом году исполняется 820 лет со дня рождения Сираджаддина Урмави.

Ключевые слова: Азербайджан, Сираджаддин Урмави, средние века, философ, восточный перипатетизм, культура, философия, наука

Zakir MAMMADOV

THE GREAT PHILOSOPHER OF THE EASTERN WORLD - SIRADJEDDIN URMAVI

Summary

The philosopher, logician, natural scientist Siradjaddin Urmavi (1198-1283), an outstanding representative of the school of Eastern peripateticism, who occupies a worthy place in the history of Azerbaijani philosophy, and in general, the countries of the Near and Middle East, became famous as well as a public figure. Siradjaddin Abussana Mahmud Abubekr was born in the city of Urmia in South Azerbaijan, and where he spent his childhood. He perfectly studied the sciences: law, medicine, mathematics, astronomy, philosophy, logic - and became known in many neighboring countries as a qualified specialist in these fields. The thinker lived for some time in Syria, then in Asia Minor. Siradjaddin Urmavi served as the head kazi in Konya until 1246, and from 1277 he worked in Rum. In the works of the philosopher all the problems of the peripatetic school of philosophy, socio-political thoughts and ethical questions have been fully reflected, questions of existence, the theory of knowledge and logic have been extensively studied. This year marks the 820th anniversary of the birth of Siradjaddin Urmavi.

Keywords: Azerbaijan, Siradjaddin Urmavi, the Middle Ages, philosopher, Eastern peripateticism, culture, philosophy, science

UOT 101.1

Sakit HÜSEYNOV
fəlsəfə e.d., professor, şöbə müdiri,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

MİLLİ TƏHLÜKƏSİZLİYİN TƏMİN EDİLMƏSİNDƏ EKOLOJİ TƏHLÜKƏSİZLİYİN YERİ VƏ ROLU*

"Hər bir ölkənin inkişafı üçün əsas şərt sabitlikdir, əminamanlıqdır, təhlükəsizlikdir"
İlham Əliyev

Milli təhlükəsizlik anlayışı çox geniş məfhum olmaqla, insan həyatının bütün sahələrini əhatə edir. Hər bir ölkədə milli təhlükəsizliyin təmin edilməsi həmin ölkənin müstəqilliyini, ərazi bütövlüyünü qorumağa, onun seçdiyi demokratik inkişaf yolunu təsbit etməyə, cəmiyyət, şəxsiyyət və dövləti xarici və daxili təhdidlərdən qorumağa yönəlmiş siyasət və tədbirlərin, məqsəd və prinsiplərin məcmusunu özündə birləşdirir.

Məlumdur ki, hər bir ölkə milli maraqlarını, geosiyasi vəziyyətini, seçdiyi inkişaf modelini nəzərə alaraq öz milli təhlükəsizlik proqramını yaxud konsepsiyasını hazırlayaraq onu həyata keçirir. Müstəqillik qazanmış suveren Azərbaycan Respublikası da öz milli təhlükəsizlik konsepsiyasını hazırlayaraq onu həyata keçirməkdədir. 23 may 2007-ci il tarixli Prezident Sərəncamı ilə təsdiq edilmiş bu konsepsiya xalqımızın milli maraqlarını əhatə edən uzunmüddətli strateji proqramdır. Konsepsiya giriş, 4 bölmə, 22 yarımbölmə və yekun müddəalardan ibarətdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, hər bir cəmiyyətdə milli təhlükəsizlik mühitinin yaradılmasında həmin cəmiyyətdə ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsi əsas amillərdən biridir.

Azərbaycan Respublikasının Milli Təhlükəsizlik Konsepsiyasının 3.11 və 4.3.10 bəndlərində ətraf mühit mühafizəsi və ekoloji təhlükəsizlik problemləri öz ifadəsini tapmışdır (1).

Qeyd etmək lazımdır ki, ətraf mühitin mühafizəsi Azərbaycan Respublikasının dövlət siyasətinin prioritet istiqamətlərindən biridir. Respublikamız müstəqilliyini əldə etdikdən sonra 1993-cü ildə xalqın dəstəyi ilə yenidən hakimiyyətə gəlmiş ümummilli lider Heydər Əliyevin, ictimai həyatın başqa sahələrində olduğu kimi ətraf mühitin mühafizəsi sahəsində formalaşdırdığı yeni ekoloji siyasət ölkə vətəndaşlarının sağlam ətraf mühitdə yaşamaq hüququnun təmin olunmasına zəmin yaratmışdır. Bu baxımdan müstəqil Azərbaycanda ətraf mühitin mühafizəsi və ekoloji təhlükəsizlik siyasətinin əsası ulu öndər Heydər Əliyev tərəfindən qoyulmuşdur.

Öz strukturuna və milli prioritetinə görə ekoloji təhlükəsizlik bir çox ölkələrdə milli təhlükəsizlik strategiyasının tərkib hissəsinə daxil edilmişdir. Məsələn, ABŞ-ın sabiq prezidenti B.Klintonun prezidentliyi dövründə (1994) ekoloji təhlükəsizliyin ölkənin ümummilli təhlükəsizlik strategiyasının tərkib hissəsinə daxil edilməsi haqqında qərar verilmişdir. Ekoloji təhlükəsizlik insan təhzlükəsizliyinin mühüm tərkib hissəsi kimi, həm də BMT-nin sənədlərində öz əksini tapmışdır.

İnsan sağlamlığının təmin olunmasında əsas amillərdən olan ekoloji təhlükəsizlik məsələləri respublikamızın Milli Təhlükəsizlik Konsepsiyasının tərkib hissələrindən biridir. Qeyd etmək lazımdır ki, ulu öndər Heydər Əliyevin ləyaqətli davamçısı olan Prezident İlham

---

* Məqalə fəlsəfə e.d., prof.İzzət Rüstəmov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Əliyev respublikamızda ətraf mühitin mühafizəsi və ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsinə həmişə ciddi diqqət yetirmişdir. O, öz çıxışlarının birində ölkədə ekoloji problemlərin həllinin dövlət siyasətimizin prioritet məsələsi olduğunu vurğulayaraq demişdir: "Ekoloji məsələlərə diqqət, münasibət eyni zamanda ölkəmizin ümumi siyasətinin, ümumi mədəniyyətinin təzahürüdür. Son nəticədə ən önəmli sahə budur. Neft, qaz tükənən sərvətlərdir. Onların müvəqqəti önəmi var. Ancaq təbiət, ətraf mühit – bu, daimi sərvətdir. Əsrlər boyu, minilliklər boyu təbiət olub, kainat olub, dünya olubdur. Bizim vəzifəmiz ondan ibarətdir ki, bunu qoruyaq. Ona görə biz bu məsələlərə çox böyük önəm veririk. Çalışırıq ki, ekoloji proqramların icrasında Azərbaycan qabaqcıl yerlərdə olsun"(2).

Ekoloji təhlükəsizlik anlayışını şərh etməzdən əvvəl ekoloji təhlükənin mahiyyətinin izah edilməsi və mənalandırılmasına diqqət yetirək. Tədqiqatçılar arasında ekoloji təhlükə anlayışının şərh edilməsi birmənalı deyildir. Məsələn, bəzi elmi ədəbiyyatlarda ekoloji təhlükə – "təbii və antropogen təsir nəticəsində şəxsiyyətin, cəmiyyətin, dövlətin, bütövlükdə dünya birliyinin vacib həyati mənafeyi və ətraf təbii mühit üçün təhlükəli vəziyyət" (3, s.88-89) kimi izah edilir. Rus alimləri A.M.Nikonorov və T.A.Xorujaya (2000) isə ümumiyyətlə təhlükələri 3 əsas qrupa – hərbi, sosial-iqtisadi və ekoloji təhlükələrə bölərək ekoloji təhlükəni daha ətraflı şərh etmişlər. Onlar atmosfer havasının tərkibinin dəyişməsi və onun sosial nəticələri, təbii içməli suyun, okeanların çirklənməsi, meşələrin qırılması, yaşıllıqların məhv edilməsi, səhralaşmanın genişlənməsi, torpağın eroziyası və məhsuldar torpaqların itirilməsi, ətraf mühitə təhlükəli tullantıların atılması, toksiki kimyəvi maddələrin və materialların istehsalı, daşınması və tətbiqi və s. belə halları ekoloji təhlükə mənbəyi kimi qiymətləndirmişlər(3, s.88-89).

Son illərdə Respublikamızda qəbul edilmiş ekoloji qanunvericilik aktlarında bir çox anlayış və terminlərin izahı və şərhləri verilmişdir. Məsələn, Respublikamızda ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsinin hüquqi əsası olan «ekoloji təhlükəsizlik haqqında» Azərbaycan Respubliksının Qanununda (08.06.1999) «ekoloji təhlükəsizlik», «ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsi», «təhlükəli ekoloji vəziyyət», «ekoloji təhlükənin subyekti» və s. anlayışlar şərh edilmişdir. Burada "ekoloji təhlükəsizlik anlayışı" – «insan və cəmiyyətin həyati vacib maraqlarının ətraf mühitin ona antropogen və təbii təsirlər nəticəsində yaranan təhlükələrdən qorunmasının təmin edilməsi» kimi şərh edilmişdir.

Elmi ədəbiyyatda irəli sürülən fikirləri ümumiləşdirərək ekoloji təhlükəni sosial-fəlsəfi baxımdan aşağıdakı şəkildə şərh etməyi məqsədəuyğun hesab edirik: ekoloji təhlükə-antropogen və təbii təsirlər nəticəsində insan sağlamlığının pozulmasına, ətraf mühitin vəziyyətinin pisləşməsinə, ekoloji tarazlığın normal ahənginin pozulmasına və qlobal böhranlara gətirib çıxaran reallaşmış və ehtimal olunan təhlükəyə deyilir. Qeyd etmək lazımdır ki, ekoloji təhlükələr müvafiq ekoloji təhlükə mənbələrinin mövcudluğu nəticəsində meydana gəlir. Bu baxımdan hər bir ölkənin ekoloji təhlükəsizlik konsepsiyasının qarşısında duran əsas vəzifə-ekoloji təhlükə mənbələrinin müəyyənləşdirilməsi, hər hansı bir ekoloji təhlükə mənbələrində ekoloji risk dərəcəsinin aydınlaşdırılması, nəhayət insan sağlamlığı və ətraf mühitin mahifizəsi üçün bütün sahələrdə və fəaliyyət növlərində ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsidir.

Dünya birliyinin bərabərhüquqlu üzvü olan Azərbaycan Respublikası da öz Milli Təhlükəsizlik Konsepsiyasında ekoloji təhlükəsizlik məsələlərinə, ekoloji problemlərə və mövcud ekoloji təhlükə mənbələrinə xüsusi diqqət yetirmişdir. Bununla əlaqədar Azərbaycan Rerspublikasının Milli Təhlükəsizlik Konsepsiyasının «Ekoloji problemlər» adlanan hissəsində respublikamızda potensial ekoloji təhlükə mənbələri göstərilmişdir. Bunlardan biri keçmiş SSRİ-dən miras qalan Abşeron yarımadasında neft hasilatı ilə bağlıdır. Burada göstərilir: «Azərbaycan Respublikasındakı ekoloji problemlər Sovet İttifaqının enerji ehtiyatlarına olan tələbatının ödənilməsi məqsədilə əsasən Abşeron yarımadasında və Xəzər dənizində ekoloji nəticələr nəzərə alınmadan qeyri-təkmil üsullarla onilliklər ərzində aparılmış neft hasilatı ilə bağlıdır»(1, s.8).

Bundan başqa, Milli Təhlükəsizlik Konsepsiyasında Respublikamızın işğal olunmuş ərazilərində yaranmış ekoloji vəziyyət hazırkı şəraitdə ölkəmiz üçün ekoloji təhlükə mənbəyi kimi qeyd olunmuşdur. Burada göstərilmişdir: "...Azərbaycan Respublikasının Ermənistan tərəfindən işğal olunmuş ərazilərində flora və faunanın kütləvi şəkildə məhv edilməsi, o cümlədən bu ərazilərdə törədilən genişmiqyaslı yanğınlar ölkə üçün ən böyük ekoloji problemlərdən birinə çevrilmişdir. Azərbaycan Respublikasının şirin su ehtiyatının böyük həcminin qonşu (Gürcüstan və Ermənistan) ölkələrdə formalaşması və bu ölkələrin ərazilərində kimyəvi, radioaktiv və digər zərərli maddələrlə intensiv çirklənməyə məruz qalması əhalinin içməli su ilə təmin olunmasında problemlər yaradır. Bundan əlavə, Ermənistan ərazisində seysmik zonada yerləşən və texnoloji baxımdan köhnəlmiş Metsamor Atom Elektrik Stansiyası bütövlükdə region üçün təhlükə törədir"(1, s.8).

Göründüyü kimi, respublikamız üçün hazırda milli təhlükəsizlik kontekstində potensial ekoloji təhlükə mənbələrindən biri işğal olunmuş ərazilərdə yaranmış ekoloji gərginlikdir. Azərbaycan ərazilərinin işğal edilməsi nəinki şəhər və kəndlərin dağılmasına, eyni zamanda bitki və heyvanat aləminin məhv edilməsinə, bütövlükdə regionda ekoloji tarazlığın pozulmasına səbəb olmuşdur. Bu ərazilər işğal olunduqdan indiyə kimi orada mövcud olan təbii sərvətlərin və mədəni tarixi abidələrin ermənilər tərəfindən cinayətkarcasına dağıdılması davam etdirilməkdədir. Qeyd edək ki, işğal olunmuş ərazilərimizdə 2 qoruq, 4 yasaqlıq və bir çox qiymətli təbii-tarixi abidələrimiz qalmışdır. Hazırda işğal altında qalan qoruq, yasaqlıq və təbii-tarixi abidələrimiz aşağıdakılardır:

1.Bəsitçay dövlət qoruğu. Əsasən Zəngilan rayonu ərazisində, Bəsitçay ətrafında yerləşən bu qoruq 1974-cü ildə yaradılmışdır. 107 hektar sahəni əhatə edən Bəsitçay qoruğunda diametri 4 metr, hündürlüyü 50 metr, yaşı isə 170 ilə çatan qiymətli və nadir çinar ağaclarına təsadüf edilir. Mütəxəssislərin fikrinə görə buradakı çinarların bəzilərinin yaşı hətta 1200-1500, digər mənbələrə görə isə hətta 2000-3000 (N.A.Sadıqova, 2006) ilə çatır. Həmin nəhəng çinarlarda vaxtilə yuva salan Azərbaycanın endemik ornitofaunasına məxsus olan məzarıstan (dağ) qartalları çinarlardan məhrum olduqları üçün hazırda onların nəsli kəsilmişdir (N.A.Sadıqova, 2008).

2. Qaragöl dövlət qoruğu. 1987-ci ildə yaradılmış və 300 hektar sahəni əhatə edən Qaragöl dövlət qoruğu dəniz səviyyəsindən 2568 metr yüksəklikdə yerləşir. Göldə 1967-ci ildən Qırmızı kitaba düşmüş Göyçə alabalığı vardır. Ümumiyyətlə, Qaragöl qoruğunun faunası 68 cins və 27 növdən, florası isə – 102 bitki növündən ibarətdir.

3. Laçın yasaqlığı. 1961-ci ildən təşkil olunmuş bu yasaqlıq 20 min hektar ərazini əhatə edir. Fauna Qafqaz qonur ayısı, qaban, bezuar keçisi, dovşan və s.-dən ibarətdir.

4. Qubadlı yasaqlığı. 1969-cu ildə yaradılmış bu yasaqlıqda cüyür, Qafqaz qonur ayısı, qaban, bezuar keçisi və s. heyvanlar yaşayır.

5. Daşaltı yasaqlığı. Şuşa və Əsgəran ərazisində mövcud olan nadir təbiət komplekslərini qorumaq üçün 1988-ci ildə təşkil edilmiş bu yasaqlıq 450 hektar ərazini əhatə edir. 1992-ci ildən işğal altında olan yasaqlıq hazırda tamamilə məhv edilmək vəziyyətindədir. Həmin ərazidə yerləşən və məşhur «Xarı bülbül» çiçəyinin yeganə məskəni olan Topxana meşəsi isə yerləyeksan olunmuşdur.

6. Arazboyu yasaqlığı. Nadir tuqay meşələrinin qorunması və bərpası məqsədilə 1993-cü ildə yaradılmış bu yasaqlıq 2200 hektar ərazini əhatə edir.

Yuxarıda göstərilən iki qoruq və dörd yasaqlıqdan başqa, işğal zonasında qalan 269 min hektar meşə sahəsi və 6 geoloji obyekt isə məhv edilmişdir. Müxtəlif mənbələrdən aldığımız məlumatlara görə, hazırda işğal zonasında qalan qoruq və yasaqlıqlar ekoloji cəhətdən çox bərbad vəziyyətdədir. Füzuli rayonu yaxınlığında Ərgünəş adlanan yerdə ermənilər tikinti aparmaq məqsədilə meşə sahəsini tamamilə məhv etmiş, Hadrut və Tuğ arasında yol çəkmək

üçün bu ərazidə olan qiymətli ağacları kəsmiş və həmin ərazilərin bitki aləminə böyük ziyan vurmuşlar. Şuşa mağarası, Şuşanın qala divarları, görkəmli Azərbaycan şairi Molla Pənah Vaqifin Şuşadakı məqbərəsi, Füzulidə Şah Abbas karvansarası, Kəlbəcər, Laçın, Qubadlı, Zəngilan və digər yaşayış məskənlərində olan təbii və mədəni-tarixi abidələrimiz, zəngin muzeylərimiz erməni işğalçıları tərəfindən tamamilə dağıdılmış, qəbirstanlardakı qiymətli mərmər daşlar talan və qarət edilmişdir.

Ölkəmizin bəzi vətənpərvər ziyalılarının, QHT nümayəndələrinin, ekoloq-alimlərin təşəbbüsü ilə 2002-ci ildə Respublika Ekologiya və Təbii Sərvətlər Nazirliyində işğal olunmuş Azərbaycan ərazilərində ətraf mühitə və təbii sərvətlərə dağıdıcı təsiri müəyyənləşdirən (izləyən) operativ Mərkəz yaradılmışdır. Bu Mərkəzin əsas məqsədi işğal olunmuş ərazilərdə ekoloji vəziyyətin öyrənilməsi, ətraf mühitə dəyən dağıdıcı ziyanın müəyyənləşdirilməsi, işğal zonalarında yaranmış ekoloji təhlükə mənbələri haqda məlumatın əldə edilməsindən ibarətdir. Mərkəz yarandıqdan sonra 2002-ci ilin oktyabr ayında işğal olunmuş ərazilərimizin coğrafi ekoloji vəziyyəti, fauna və florası haqqında geniş hesabat hazırlanıb məcmuə şəklində nəşr edilmişdir. Hesabatda ətraf mühitin işğaldan əvvəlki dövrdə mövcud olan və sonrakı vəziyyəti barədə həmin ərazilərdə yaşamış qaçqınlara istinadən ermənilərin təbiətimizə qarşı törətdikləri vəhşiliklər haqqında geniş məlumat verilmişdir.

Qeyd edək ki, hələ 2006-cı ilin noyabr ayında Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevə dünyada çox böyük nüfuza malik Mixael Zukkov fondunun ali mükafatının təqdimetmə mərasimində Prezident İ.Əliyev işğal olunmuş ərazilərimizdəki ekoloji vəziyyəti şərh edərək demişdir: «Ərazimizin 20%-i Ermənistanın işğalı altındadır və uzun illər ərzində o ərazilərdə ekoloji vəziyyət çox acınacaqlıdır. O torpaqları zəbt edən işğalçı qüvvələr orada nəinki bizim tarixi, mədəni, dini abidələrimizi darmadağın, yerlə-yeksan ediblər, onlar bizim təbiətimizə də qəsd ediblər. Orada bizim ağaclarımız kəsilir, torpağımız qəsdən yandırılır və bunu sübut edən kifayət qədər dəlillər vardır»(2).

Prezident İlham Əliyevin uğurlu ekoloji siyasəti nəticəsində ölkəmizdə ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsi sahəsində xeyli işlər görülmüşdür. Bu istiqamətdə son illərdə ölkəmizdə ekoloji tarazlığın qorunması, ətraf mühitin mühafizəsi sahəsində əsaslı dönüş yaranmış, təbii ehtiyatların, faydalı qazıntıların, su, torpaq, hava kimi əvəzsiz sərvətlərin, meşələrin və biomüxtəlifliyin mühafizəsi, bərk sənaye və məişət tullantılarının, o cümlədən təhlükəli tullantıların tələb olunan səviyyədə idarə olunması istiqamətində bir sıra mühüm tədbirlər həyata keçirilmiş, aparılmış məqsədyönlü dövlət siyasəti, beynəlxalq təcrübədən istifadə nəticəsində ətraf mühitin mühafizəsi sahəsində ciddi nailiyyətlər əldə edilmişdir (4, s.8).

Ekoloji təhlükəsizliyin mahiyyəti təkcə əhalinin sağlamlıq vəziyyətinin və ətraf mühit problemlərinin həll edilməsindən ibarət deyildir. Ekoloji təhlükəsizliyin ölkəmizdə davamlı inkişafa keçilməsi prosesində ətraf mühitin mühafizəsinin sosial-fəlsəfi cəhətdən dərk edilməsi gənclərimizin ekoloji təfəkkürünün formalaşdırılmasına xidmət edəcəkdir. Hazırda dünyanın məşhur alimləri belə qənaətə gəlmişlər ki, davamlı inkişafın təmin olunmasında əhalinin ekoloji maarifləndirilməsi və məlumatlandırılması olduqca böyük rol oynayır. Bu vacib məsələnin həllində isə KİV-lərin fəaliyyəti daha da gücləndirilməlidir.

Respublikamızda ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsi və ekoloji vəziyyətin daha da sağlamlaşdırılması istiqamətində aşağıdakı hədəflər müəyyənləşdirilmişdir:

- atmosfer havasının mühafizəsi;
- su ehtiyatlarının çirklənməsinin qarşısının alınması;
- torpaqların aşınmasının qarşısının alınması;
- mövcud yaşıllıqların mühafizəsi və yeni yaşıllıq sahələrinin salınması;
- tullantıların idarə olunmasının təkmilləşdirilməsi;
- biomüxtəlifliyin qorunması.

Ekoloji təhlükəsizliklə bağlı Prezident İlham Əliyevin göstərişi ilə əlaqədar ölkəmizdə həyata keçirilən tədbirlərdən biri də xüsusi mühafizə olunan ərazilərin genişlənməsi və yeni milli parkların yaradılmasıdır. Məsələn, İ. Əliyevin 2006-cı il 8 dekabr tarixli 1814 saylı Sərəncamı ilə Şahdağ Milli Parkı yaradılmışdır. Şahdağ Milli Parkı – Pirqulu Dövlət Təbiət Qoruğu eyni zamanda Quba, Qusar, Qəbələ, Oğuz və Şamaxı rayonlarının inzibati ərazilərində hündür dağlıq sahələri əhatə edən yaylaqlarda yaradılmışdır (5,s.61-74). Zəngin heyvanat aləminə və əsararəngiz təbii şəraitə malik olan Şahdağ Milli Parkı hazırda çoxsaylı yerli və xarici turistlərin istirahət məkanına çevrilmişdir.

Prezident İ. Əliyevin 28 sentyabr 2006-cı il tarixli 1697 saylı Sərəncamı ilə təsdiq edilmiş "Azərbaycan Respublikasında ekoloji vəziyyətin yaxşılaşdırılmasına dair 2006-2010-cu illər üçün Kompleks Tədbirlər Planı"nın əhatə etdiyi tədbirlərin həyata keçirilməsi ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsində əhəmiyyətli rol oynamışdır.

Konkret olaraq qeyd etmək lazımdır ki, "Kompleks Tədbirlər Planı"ndan irəli gələn ətraf mühitin qorunması və mövcud vəziyyətin bərpasına yönəldilmiş Bakı Buxtasının, Bibiheybət zonasının, H.Əliyev adına Beynəlxalq Hava Limanının ətrafının, Abşeron yarımadasındakı göllərin, neftlə çirklənmiş torpaqların, lay suları altında qalmış sahələrin və digər istehsal tullantıları ilə çirklənmiş ərazilərin ekoloji vəziyyətinin yaxşılaşdırılması, bərk məişət tullantılarının idarə olunması sxeminə uyğun Bakı və Sumqayıt şəhərlərində formalaşan tullantıların idarə olunmasının təkmilləşdirilməsi və s. tədbirlərin həyata keçirilməsi üçün Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin göstərişlərinə əsasən maliyyə vəsaitinin ayrılması bu problemlərin vaxtında həll edilməsini reallaşdırmışdır"(5, s. 195).

Hazırkı şəraitdə Azərbaycanın Avropaya inteqrasiyası prosesi ətraf mühitin mühafizəsi və ekoloji təhlükəsizliklə bağlı olan bəzi qanunvericilik aktlarının təkmilləşdirilməsini və bunların Avropa standartlarına yaxınlaşdırılmasını tələb edir. Bununla əlaqədar aşağıdakı tədbirlərin həyata keçirilməsini məqsədəuyğun hesab edirik:

1.Davamlı inkişaf prinsiplərini nəzərə alaraq «Ekoloji təhlükəsizlik haqqında» qanun və ətraf mühitin mühafizəsi ilə əlaqədar digər qanunların müasir tələblərə uyğun şəkildə təkmilləşdirilməsi.

2.Ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsində vətəndaşların və ictimai birliklərin fəaliyyətini genişləndirmək üçün hüquqi şəraitin yaxşılaşdırılması.

3.Ekoloji təhlükəsizliyin təmin edilməsində informasiya təminatını yaxşılaşdırmaq üçün Orxus Konvensiyasının prinsiplərini nəzərə alaraq zəruri tədbirlərin həyata keçirilməsi.

Davamlı İnsan İnkişafının prinsiplərinə uyğun olaraq ekoloji təhlükəsizlik problemlərinin həll edilməsi istiqamətində müəyyənləşdirilmiş vəzifələri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- atmosfer havasının çirkləndirilməsinin qarşısının alınması;
- Xəzər dənizinin ekoloji cəhətdən təmizliyinin qorunması, ölkənin su və kanalizasiya sisteminin yaxşılaşdırılması;
- torpağın aşınmasının qarşısının alınması və torpaqlardan səmərəli istifadə edilməsi;
- biomüxtəlifliyin qorunması;
- alternativ enerji mənbələrinin tətbiqinin genişləndirilməsi imkanlarının artırılması;
- radioaktiv maddələrlə çirklənmənin qarşısının alınması;
-ekoloji təhlükəsizlik sahəsində institusional inkişafın təmin edilməsi.

Müasir şəraitdə insan fəaliyyətinin nəticəsi olaraq ətraf mühitin korlanması, yəni təbiətlə cəmiyyət arasındakı ekoioji-iqtisadi tarazlığın pozulması insanın özü üçün təhlükəyə çevrilir. Hazırda xalqın rifahı üçün yaradılmış sənaye müəssisələri ətraf mühiti çirkləndirən mənbələrə çevrilərək insan və bütün canlılar üçün ekoloji-iqtisadi problemləri daha da mürəkkəbləşdirir.

Ekoloji təhlükəsizliyin təmin olunmasında mühüm şərtlərdən biri ölkədə bioloji müxtəlifliyin qorunub saxlanılmasıdır. Respublikamızda xüsusi mühafizə olunan təbiət ərazilərinin ümumi sahəsi 2003-cü ildən etibarən təxminən 2 dəfə artırılaraq ölkə ərazisinin 10,3% -ə çatdırılmışdır. Hazırda ölkədə ümumi sahəsi 893 min hektar olan xüsusi mühafizə olunan təbiət əraziləri, o cümlədən 9 milli park, 11 dövlət təbiət qoruğu və 24 dövlət təbiət yasaqlısı fəaliyyət göstərir. Prezident İlham Əliyevin təşəbbüsü ilə son illərdə ekoturizmin inkişaf etdirilməsinə geniş qayğı göstərilmişdir. Məhz ölkə başçısının göstərişi ilə Qafqazda ən böyük ərazini əhatə edən Şahdağ Milli Parkının nümunəvi infrasturukturu qurulmuş, bundan əlavə Şirvan və Hirkan Milli Parkında ekoturizm şəhərcikləri yaradılmışdır.

Ölkəmizdə biomüxtəlifliyin elmi-nəzəri istiqamətləri yenidən nəzərdən keçirilərkən respublika ərazisində nadir və nəsli kəsilmək təhlükəsi üzrə olan bitki və heyvan növləri haqqında toplanmış məlumatlar əsasında Azərbaycanın "Qırmızı Kitabı"nın 2 cilddən ibarət olan ikinci nəşri çap olunmuşdur.

Ekoloji problemlərin həll edilməsi üçün Azərbaycan Respublikası tərəfindən beynəlxalq təşkilatlar və donor ölkələrlə əlaqələrin genişləndirilməsinə xüsusi əhəmiyyət verilir. Belə ki, BMT-nin İnkişaf Proqramı, BMT-nin Ətraf Mühit Proqramı, Sənayenin İnkişafı Proqramı, NATO, ATƏT, Qlobal Ekoloji Fond, Avropa İqtisadi Əməkdaşlıq və İnkişaf Təşkilatı, İqtisadi Əməkdaşlıq Təşkilatı, Dünya Bankı, Asiya Bankı, Ümumdünya Vəhşi Təbiət Fondu və s. təşkilatlarla əməkdaşlıq davam etdirilir. Bununla bərabər, müvafiq sazişlər əsasında inkişaf etmiş ölkələrlə ikitərəfli əmkdaşlıqlar qurulur. Prezident İlham Əliyevin təşəbbüsü ilə respublikamız ətraf mühit sahəsində beynəlxalq müqavilələrə qoşulmaqdadır. Belə ki, Azərbaycan Respublikası bu günə kimi 21 beynəlxalq ekoloji konvensiyaya qoşulmuş və müvafiq protokollar imzalamışdır.

Hər şeydən əvvəl respublikamızda ekoloji sahədə fəaliyyət göstərən Qeyri-Hökumət Təşkilatlarının (QHT) rolu da ekoloji maarifləndirmə işində mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Bundan başqa, respublikamızda ekoloji maarifləndirmək işinin genişləndirilməsində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Kütləvi İnformasiya Vasitələrinə Dövlət Dəstəyi Fondunun və Azərbaycan Mətbuat Şurasının fəaliyyətini də xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Milli təhlükəsizliyyin təmin olunması üçün ətraf mühitin çirklənməsinin minimuma endirilməsi və mühafizəsinin təkmilləşdirilməsi, indiki və gələcək nəsillərin tələbatını ödəmək məqsədilə təbii sərvətlərdən səmərəli istifadə, alternativ enerji mənbələrindən yararlanmaq və enerji effektivliyinə nail olmaq, qlobal ekoloji problemlər üzrə milli səviyyədə tələbatların qiymətləndirilməsi və həlli yollarının müəyyənləşdirilməsi, beynəlxalq təşkilatlarla əlaqələrin genişləndirilməsi ölkənin ekoloji siyasətinin əsas istiqamətləridir.

Ümumiyyətlə, bu sahədə əldə edilən bütün uğurlarımızı Prezident İlham Əliyevin ekoloji siyasətinin nəticəsi kimi dəyərləndirmək olar və bu uğurlu siyasət davam etməkdədir.

Açar sözlər: *milli təhlükəsizlik, ekoloji təhlükəsizlik, davamlı inkişaf, biomüxtəliflik, ekoloji maarifləndirmə*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1."Azərbaycan" qəzeti, 24 may 2007-ci il.

2."Xalq" qəzeti, 16 noyabr, 2006-cı il.

3.Никоноров А.М., Хоружая Т.А. Экология. М.: «Изд-во ПРИОР», 2000.

4.İ.Əliyevin uğurlu ekoloji siyasəti (elmi red. prof. H.Bağırov). Bakı: BKF, 2015.

5.İ.Əliyevin uğurlu ekoloji siyasəti (buraxılışa məsl və tərtib edən: prof. H.Bağırov). Bakı: "Şərq-Qərb", 2008.

Сакит ГУСЕЙНОВ

МЕСТО И РОЛЬ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ОБЕСПЕЧЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Резюме

В статье исследуется экологическая безопасность как часть национальной безопасности. С философской и социально-экологической точки зрения проанализированы место и роль экологической безопасности в контексте концепции национальной безопасности. Отмечено, что заповедники и природно-исторические памятники, находившие в оккупационной зоне это: 269 тыс. гектаров лесных массивов и 6 геологических объектов были полностью разрушены, армянскими агрессорами.

Кроме того, подчеркившийся что в результате успешной экологической политики президента Ильхама Алиева, утвержден комплексный план действий по обеспечению экологической безопасности нашей страны и важность расширения просветительской работы в области экономии.

Ключевые слова: *национальная безопасность ,экологическая безопасность, устойчивое развитие, биоразнообразие, экологическая осведомленность.*

Sakit HUSEINOV

THE PLACE AND ROLE OF ENVIRONMENTAL SAFETY IN ENSURING NATIONAL SECURITY

Summary

The article describes environmental security as part of national security, the role and place of environmental safety has been analyzed in the concept of national security from socio-ecological and theoretical-philosophical aspects, the destruction of reserves under occupation of Armenian aggressors, obstructions and natural-historical monuments, 269 thousand hectares of forest area under occupation and 6 geological sites have been studied.

In addition, the article outlines a comprehensive action plan to ensure environmental safety in our country as a result of the successful environmental policy of President Ilham Aliyev and highlights the importance of enhancement of ecological awareness and in the practical work in field of ecology.

Keywords: *national security, environmental safety, sustainable development, biodiversity, environmental awareness.*

УДК 101.1

Хикмет ВЕЗИРОВ
доктор ф-м. наук, руководитель лаборатории
Института физики НАНА
Фикрет ВЕЗИРОВ-КЕНГЕРЛИ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ АКТУАЛЬНОСТИ*

В современном состоянии сильно поляризованного мира, когда откровенно видна разница между развитыми и развивающимися странами, трудно переоценить значение важнейшего понятия актуальности, т.к. именно она определяет необходимость совершения тех или иных действий. И при всем нежелании гипостазировать это понятие, все же необходимо признать актуальность категорий философии, причем не только философии, но и науки, социологии, истории и других дисциплин. И это естественно, потому что, конкретно-научные понятия в своем диалектическом развитии переходят в общенаучные понятия, которые развиваются в научные категории, а затем диалектически трансформируются в философские категории.

Заниматься неактуальными делами, проводить неактуальные научные исследования в развивающихся странах, бессмысленно и невыгодно. Поэтому правительства развивающихся стран должны учитывать актуальность, в том числе, при проведении научно-исследовательских работ. То же требуется и при выборе темы исследования. Между тем, объяснения значению понятия актуальности, его сущности до сего времени толком не дано. Но все используют термин «актуальность» как что-то вполне понятное и не утруждают себя объяснением, «а что такое актуальность?» При этом попытка выяснить у них, что же они понимают под этим словом, ставит их в беспомощное состояние, заводит в тупик. Т.е. вопрос актуальности тривиальным совсем даже не является и требует разрешения. Поэтому и необходимо разобраться в этом очень важном вопросе.

Так, «Словарь иностранных слов» определяет актуальность как «существенность, важность для настоящего времени» [1]. «Большая Советская Энциклопедия» же отвела понятию «актуальность» только одно предложение: это-важность, значительность чего-либо в настоящее время; современность, злободневность [2].

Как видим, под важнейшим понятием «актуальность» сегодня обычно понимают существенность чего-то. Определяли актуальность интуитивно. Разберемся: а правильно ли это? Ведь интуиция зависит от развития, интеллекта, опыта, воспитания...

Актуальность приводит к переходу объекта из одного состояния в другое объективно возможное. Как правило, актуальность проявляется с пониманием и осмыслением возникшего диалектического противоречия в чем-то. Поэтому вначале необходимо дать объяснение философской категории противоречия: взаимодействие противоположных, взаимоисключающих сторон и тенденций предметов и явлений, которые вместе с тем находятся во внутреннем единстве и взаимопроникновении, выступая источником самодвижения и развития объективного мира и познания [3].

Еще Платон говорил, что истины можно достичь только, тогда если свести противоречащие свойства в единое целое. Гегель же, наоборот, считал, что сущностью развития является процесс разделения целого на противоположности, а сущностью

* Məqalə fəlsəfə e.d. Dilarə Müslümzadə tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

разрешения противоречия является примирение противоположностей, которое приводит к возникновению новых противоречий. Это положение Гегеля гносеологически очень важно и даже необходимо для выяснения внутреннего содержания, сущности понятия актуальности.

Обычно в любом объекте содержатся различные свойства разного характера. Если эти свойства противоположны и резко различны, то может возникнуть внутренний антагонизм, переходящий в противоречие. **Состояние необходимости разрешения противоречия, мешающего жизни, существованию или развитию, и есть, как мы считаем, актуальность.** Напрашивается каламбур: для нашей страны (и других развивающихся стран, особенно постсоветского пространства) в настоящий момент проблема исследования актуальности (как философской, так и научной, исторической, социологической или другой) является весьма актуальной. Потому и было проведено настоящее исследование.

Думается, что обязательными атрибутами любой актуальности являются: 1) наличие противоречия; 2) невозможность жить с этим противоречием; 3) необходимость разрешения этого противоречия, т.е. необходимость его (уничтожения, устранения). Отсутствие хотя бы одного из этих признаков является критерием отсутствия актуальности. Четвертым, но побочным атрибутом актуальности, является наличие возмóжности разрешения противоречия. Без четвертого атрибута актуальность окажется кажущейся, нереальной, невыполнимой. Такую актуальность можно назвать виртуальной актуальностью.

Думается, что актуальность может возникать как объективно, так и субъективно, т.е. иметь антропогенное происхождение. Все зависит от вида актуальности. Если речь идет о философской актуальности, то она большей частью объективна и возникнуть произвольно не может. Историческая же, научная или социологическая актуальности могут возникнуть и субъективно. Скорее всего, сам ход исторического процесса, развития мира, приводит к рождению и росту философской актуальности. Но ни в коем случае нельзя подменять понятие актуальности, хоть и не менее важными, но другими понятиями – интереса, влечения, важности, существенности, потребности или, скажем, нужности или «хорошести».

Дадим некоторые наши определения.

Интерес – это побудительная сила для опредмечивания и распредмечивания. Влечение – это неосознанное желание совершать какое-либо действие или деятельность. Потребность – это генетическая необходимость в существенных вещах, обеспечивающих жизнь. Потребности приводят к мотивам действия и склонностям. Отличие склонности от интереса в том, что интерес выражает направленность на определенный предмет, склонность же – на определенный вид деятельности. Талант – это развитая форма склонности. Важный – имеющий особое значение, значительный. Существенный – очень важный. Злободневный – представляющий существенный интерес в данный момент. Нужный – требующийся, полезный. Хороший – вполне положительный по своим качествам, такой, как следует. Необходимо разъяснить, что нечто (что-то) может быть важным, существенным, нужным, хорошим и т.д., но не быть актуальным. Например, подводная лодка и космический корабль вещи и важные, и даже очень нужные и хорошие, но совершенно не актуальные для, скажем, Монголии. Или, таблица умножения вещь очень важная, но для авторов настоящей статьи совершенно не актуальная.

Учитывая то, что многие отождествляют понятия актуальности и интереса, дадим разъяснение сущности интереса. Интерес – это нечто важное и нужное человеку, исследователю, государству или обществу (на их взгляд). Интерес определяет и

обусловливает действия человека или группы людей. Непонимание объективности возникновения интереса может приводить к неосознанному отказу от объективно необходимых действий человеком, коллективом или государством.

Интерес способствует развитию, как человека, так и общества. Основанием для научных изысканий, возможно, тоже должен являться интерес. Французские просветители XVIII века даже считали, что духовный, интеллектуальный мир подчинен закону интереса. Гегель считал интересы главными стимулами, определяющими действия людей. Он даже считал, что абсолютная идея претворяет себя в мире через интересы. Любые общества и любой человек, а также все государства, во избежание конфликтов и катастроф, должны считаться с интересами. Думается, что любая, даже великая идея, обречена на провал, если автор идеи не считается с интересами тех или иных людей или групп людей, с объективными и субъективными возможностями. И даже какая-то проблема или тема исследования может быть интересной для кого-то, но, в то же время, быть совершенно не актуальной ни для страны, ни для него. Это настолько важно, что далее мы на этом вопросе остановимся более подробно.

Актуальность – источник разрешения противоречия. Являясь толчком, обязательно приводящим к раскрытию и разрешению противоречия, актуальность, поднимаясь на новый уровень, отрицает старую актуальность, создавая новое противоречие, вновь становится источником разрешения этого нового противоречия... В этом процессе важнейшим является необходимость понимания того, что одно противоречие необходимым образом перейдет в другое противоречие. Это и есть развитие. И остерегаться, тем более, бояться этого, не следует, а напротив, философское осознание и понимание этой диалектики есть основа (хоть и не всегда осознанная) творческой деятельности и, в частности, научной деятельности и изобретательства.

Являясь стимулирующим фактором действия или деятельности человека, в то же время интересы не всегда бывают действительными. Очень часто человек не понимает ложность кажущегося интереса. А иногда интерес может противоречить объективным законам. Непонимание обществом, государством или отдельным человеком философской, научной и исторической сущности интереса и актуальности приводит к отставанию страны в своем историческом развитии, а иногда к стагнации в экономике и науке, и даже катастрофе.

Как интерес, так и актуальность обязательно связаны с уровнем развития, как человека, так и общества. Некоторые исследователи считают, что сущность интереса в субъективном желании человека узнать что-то новое. Другие считают, что сама сущность интереса объективна. Очень часто, повсеместно, особенно, в науке, путают интерес, например, к выбранной теме исследования с интересом, желанием получить зарплату или показать себя. Или, личный интерес отождествляют с интересами страны. Это совершенно разные вещи, как в философском, так и в историческом, экономическом или нравственном аспекте. В то же время, у каждого человека есть интерес проявить себя. Часто даже человек получает удовольствие не от результата исследования, а в самом процессе удовлетворения интереса. Иногда результатом интереса является обычная выгода, например, меркантильная, материальная. Иногда, когда отсутствует всякая выгода, интерес тоже исчезает. Но, в любом случае, к действиям (как положительным, так и отрицательным) толкает интерес, который тоже может быть как актуальным (для человека, группы людей, общества, науки или государства), так и не актуальным. Исследователи понятия интереса разработали группы интересов по разным критериям, например: классовые, групповые, национальные и индивидуальные интересы; духовные, экономические, политические интересы; абстрактные, реальные, стихийные, осознанные

интересы; прогрессивные, консервативные, реакционные интересы. Те или иные интересы могут превалировать над другими, но, в общем, зависят от вида выгоды.

Так, для нашей страны представляет интерес и, в тоже время, является актуальнейшей научной проблемой стратегическая экономическая проблема разработки теории и метода развития, как науки, так и техники, и, в особенности, именно отраслей промышленности с высокой технологией. Причем, актуальность этой проблемы заключается не в том, чтобы создавать конкуренцию для Запада, а в том, чтобы поднять страну, т.е. сделать ее сильной и богатой. Уверены, что не все возможности достижения этой актуальнейшей цели рассмотрены. Так что, более подробное исследование этой проблемы является весьма актуальным.

Разрешение актуальной проблемы приводит, в конечном итоге, к преобразованию мира в той или иной степени. И преобразование мира – это, возможно, объективный способ и жизни вообще, и существования человека, в частности. Другой вопрос, что у человека возникают при этом другие проблемы, связанные с выбором концепций, теорий, технологий и методологий преобразования мира. Вот именно тогда, когда этих технологий много, т.е. много философских, социологических, научных путей преобразования мира, важнейшим элементом или критерием выступает воля человека. Если человек является великим мыслителем со своей теорией (технологией) преобразования мира, то его действия могут приводить к объективным изменениям. Если же это посредственность, то вряд ли он сможет что-то преобразовать. Вся историческая практика показывает, что лишь гении были способны изменить мир кардинально, а бездарности были обречены на провал. И эти гении и были самыми свободными людьми. Т.е. это были люди, которые были способны выбирать из многих возможностей только одну единственно правильную, основанную на объективных законах мира. Только эти свободные гении были способны почувствовать необходимость именно этого действия или поступка, выбрать единственную правильную технологию достижения единственно правильной цели на данном этапе. Вот почему философы уделили так много места двум другим важнейшим категориям – свободы и необходимости.

И свобода и необходимость по своей сути объективны. Актуальность же напрямую связана с необходимостью. Поэтому разъясним суть необходимости. В природе и мире вообще, необходимость проявляется в виде законов, существующих вне зависимости от воли человека. Т.е. необходимость, на наш взгляд – это то же, что и закон, но проявление которого зависит от предшествующего хода развития действительности. Или, по-другому, необходимость – это хотя и внутренняя существенная и устойчивая связь явлений, которая обусловливает их упорядоченное изменение, но зависящая от предшествующего уровня развития мира. Великие философы, например, Спиноза, Гегель, Энгельс, объясняли свободу как познанную или осознанную необходимость. Следовательно, актуальность – это момент, начальная точка, или толчок для начала проявления этой познанной необходимости. Понимание актуальности позволяет стране, обществу или конкретной личности выяснить объективные пределы своих потенциальных возможностей.

В рамках системы законодательства человек, конечно же, обладает свободой выбора пути следования и, в том числе, темы научного исследования (статья 47 и 51 Конституции Азербайджанской Республики). Т.е. абсолютная свобода - вещь иллюзорная. Действия человека определяются его внутренним миром, знаниями, опытом, навыками, креативностью, нравственностью… и, в то же время, внешними, чаще от него не зависящими, обстоятельствами, например, страной проживания.

Сразу же следует особо отметить, что качество научно-исследовательской деятельности, проводимой с целью усиления и обогащения страны, хоть и зависит от материального стимулирования (например, повышения зарплаты сотрудников), но не только этого. Бóльшее влияние оказывают такие невидимые свойства, как совесть и долг.

Для исследования актуальности необходим философский подход. Обязательное выяснение актуальности может оказаться положительным только при рассмотрении через призму категорий свободы и необходимости, т.к. свобода и необходимость находятся в сущности актуальности, а актуальность, очевидно, напрямую связана с ними. Т.е. обязательно необходим учет диалектической связи между действиями человека и актуальностью этих действий.

Думается, что актуальность – это характерное для данного явления, объекта, общества, личности или страны невидимое проявление или выражение необходимости совершения тех или иных действий на определенном этапе развития (но – это очень важно – только для именно э́того явления, объекта, общества или страны). Поэтому актуальность связана с необходимостью критического отношения к действительности.

Научная актуальность обычно содержит элемент субъективного. Актуальность с одной стороны отражает действительность, с другой стороны является продуктом мышления. Актуальность является толчком к возможной деятельности. В то же время она включает в себя смысл деятельности. Кроме этого актуальность приводит к рационализации деятельности. Категория актуальности отражает и раскрывает то, что является универсальной побудительной силой не только развития природы, науки и общества, а, на наш взгляд, и всех видов философского движения. Возникая на основе противоречия, актуальность является обоснованием деятельности.

В общественном и научном развитии актуальность отражает отношение человека к потребностям общества. Актуальность отражает также смысл необходимых действий, т.е. адекватность действий. От правильного отражения и понимания противоречия и степени, размера, величины или силы необходимости разрешения противоречия, зависит правильность действия, которая является мерилом отношения человека к себе, объекту, обществу, государству, народу.

Состояние актуальности, т.е. необходимости разрешения противоречия и сам процесс разрешения противоречия, думается, приводит к переходу от единичного к общему. Разрешение противоречия фактически означает и развитие, и отражение действительности на более высоком уровне, т.е. более глубокое проникновение в суть вещей (философских). Но, это зависит от человека, общества, государства. Т.е. зависит от образования, культуры, уровня и качества жизни. Поэтому одно и то же противоречие может приводить к качественно разным действиям разных людей. И определяющим в процессе разрешения противоречия должно выступать общественное сознание. Т.е. наиболее важной силой для разрешения противоречий и, соответственно, развития страны, является общественное сознание. Поэтому государство должно нести максимальную ответственность за судьбу и отдельного человека, и общества, и страны в целом. И преобразование страны за счет разрешения обществом противоречий неминуемо приводит к повышению уровня самого общественного сознания.

Проблема актуальности двояка в смысле вытекающих из нее необходимых действий. Они могут быть как объективными, так и субъективными. Например, существующий уровень народного хозяйства, определяющий путь или действие – объективный. Уровень же образования, грамотности, умений, опыта и т.д. человека – субъективный. Эти условия, каждый в отдельности, обусловливают выбранный путь действия и имманентны, т.е. существовать порознь не могут. И субъективные факторы

могут проявляться при условии существования объективных предпосылок или условий. Т.е. разрешение противоречия происходит при взаимодействии объективных факторов с субъективными. Только так может разрешаться противоречие в условиях актуальности. Или, как сказал бы Гегель, противоречие разрешится через опосредствование субъективного через объективное. Или, как сказали бы мы: в состоянии актуальности протииворечие разрешается распредмечиванием общественного или индивидуального сознания и его опредмечиванием в объекте противоречия.

Итак, основанием актуальности является противоречие. Категория противоречия занимает одно из центральных мест в диалектике Гегеля. Но, Гегель считал основание разрешенным противоречием. И если согласиться с Гегелем, и учесть, что актуальность – это состояние, необходимо являющееся предпосылкой для разрешения противоречия, то придем к умозаключению, что актуальность, основание и противоречие – одно и то же. А это не так. По-другому и быть не могло. Ведь Гегель считал бытие всего лишь мышлением сверхчеловека, а человек в философии Гегеля лишь познает это сверхчеловеческое мышление, т.е. бытие. В то же время, ни в коем случае, нельзя думать, что философия Гегеля – это сверхчувственное познание сверхъестественной реальности. Абсолютная идея, объективная идея, мировой дух, отчужденный дух, мировой разум, с Богом ничего общего не имеют. Точно так же, категория актуальности, категория отрицания и категория снятия не одно и то же. Можно привести много других понятий, имеющих схожее значение. Конечно же, все эти понятия имеют отношение друг к другу (здесь слово отношение использовано в смысле философской категории отношения, т.е. момента взаимосвязи). Но, тождественными не являются.

Разрешение противоречия обязательно должно опираться на определенную парадигму, т.е. сумму теоретических и методологических возможностей. Неправильный выбор парадигмы непременно приведет к неправильному решению и, как следствие, к углублению противоречия и актуальности. А в выборе парадигмы нельзя забывать об апперцепции, т.е. влиянии знаний, опыта, образованности, предрассудков, традиций, обычаев и привычек человека на отражение в сознании новой информации, т.е. понимание объектов и явлений. Это очень важно. Т.е. новая информация понимается человеком только после прохождения информации через старые знания в голове. У разных народов и людей разное понимание мира. Поэтому понимают они новую информацию по-разному. И поэтому, актуальность тоже понимается ими по-разному. Т.е., при принятии решения в моменте актуальности или во время актуальности, старые привычки и пережитки играют существенную роль. Причем, даже после разрешения противоречия, эти пережитки остаются на новом уровне актуальности и продолжают мешать развитию. Между актуальностью и пережитками существует своего рода взаимосвязь, и даже обратная связь. И избавляться от пережитков необходимо. И, во-первых, преодоление пережитков приводит к принятию правильных решений во время разрешения противоречия. А это, в свою очередь, приводит к развитию не только объекта или общества, а также экономики, культуры, науки, образования, а в общем, и страны, и государства… Во-вторых, развитие страны приводит к преодолению пережитков, и к оптимальным действиям, вызванным актуальностью. Разрешение противоречия может происходить во времени не только как резкий переход от одного качества к другому, но и как переход в течение довольно длительного времени. Т.е. разрешение противоречия может происходить как эволюционно, так и революционно.

Актуальность обусловливается также уровнем развития страны, ее культурой и экономикой. Актуальность должна соответствовать силе и культуре страны. Одновременно, актуальность устанавливается человеком с его уровнем развития и положением в

обществе. Но, при этом, государство может завуалировать, затенить актуальность. Государство может проводить такую политику, например, с помощью законодательства. Это иногда приводит к возникновению так называемого “правонарушающего законнодательства”, направленного на вуалирование состояния актуальности, т.е. замазывание необходимости разрешения возникших глубоких противоречий, мешающих жизни.

Понимание актуальности зависит от взглядов человека на то, что́ является важным или нет, правомерным или неправомерным, хорошим или плохим… Это сознание включает право, юриспруденцию, основы законодательства, и вообще, теорию государства и права. Т.е. актуальность – это также поведенческий момент, зависящий от уровня культуры общества. Она отражает экономический и политический уровень государства.

На понимание актуальности влияют все формы общественного сознания – политическое сознание, мораль, религия, философия, наука, традиции, качество жизни… **Естественно самым главным из них является философия, которая и должна быть методом понимания актуальности и разрешения противоречия.** Если есть актуальность и необходимые условия и возможности, то возможно следствие – разрешение противоречия. Возникшее после этого новое противоречие, само становится моментом, состоянием актуальности для следующего перехода. Закономерный устойчивый переход от низшего к высшему есть прогресс. Т.е. изменения в мире происходят в определенном направлении. И пунктом очередного изменения является актуальность. Конечно, хотя актуальность – философская категория, но проблемы актуальности в то же время являются общенаучными проблемами. И, конечно же, имеются различия в разных видах актуальности.

Думается, что не нужно всячески искусственно уничтожать или вуалировать объективную актуальность, а, наоборот, необходимо воспользоваться этим и помочь движению материи и общества перейти в необходимое состояние, определенное законами мира. Так, любая страна должна стремиться стать сильнее и богаче. Но, недооценка человеческого фактора в состоянии актуальности, отпускание процесса на самотек, тоже приведет к стагнации. Развитие страны невозможно без свободного развития актуальности, подчиняющегося законам мира, и ее гармонизации.

Тут важно понять, что под развитием будем понимать не просто изменение, а именно: 1) необратимое; 2) направленное; и 3) закономерное изменение объекта или страны. Если изменение не будет необратимым, то это называется функционированием, а не развитием. Если изменение происходит не закономерно, а скажем, волюнтаристски, то такое изменение называется случайным изменением, а не развитием. Если же нет направленности, то не будет накопления изменений. Это происходит из-за того, что отсутствует существенный, внутренний замысел, т.е. отсутствует актуальность, поэтому такое тоже не будет признаваться развитием.

Актуальность – это место и время развития. Причем, этот источник движения онтологически находится в самом объекте, явлении, стране. В любом объекте, явлении или стране наличествуют противоречия. Таким образом, в любом обществе имеется состояние необходимости разрешения противоречия, т.е. актуальность. Сама диалектика не исчерпывается разрешением противоречий. Наоборот, разрешение противоречий приводит к возникновению новых противоречий более высокого ранга, т.е. актуальности более высокого уровня. При этом актуальность может проявляться как наличие разных путей разрешения противоречий. Таким образом, актуальность выступает также как источник творческого развития.

Но, без человека и общества нет ни философской, ни научной, ни социологической актуальности. Поэтому и философская, и научная, и социологическая актуальности всегда

определяются человеком. Но, у каждого человека или народа существуют исходные знания, ценности, мораль, правила, привычки, обычаи и другие признаки, возникшие естественным образом в силу тех или иных обстоятельств, воспитания, системы законодательства, традиций, уровня развития государства, в котором он вырос и т.д. Все они и определяют социологическую актуальность. Поэтому то что актуально для одного человека может быть не актуальным для другого. Значит, приходим к неизвестному объективному социологическому закону, по которому актуальность не должна (не может) противоречить указанным исходным критериям (признакам). Поэтому социологическая актуальность должна измеряться справедливостью, т.е. как равные отношения к равным интересам.

Таким образом, разрешение противоречия опирается с одной стороны на актуальность, а с другой – на мировоззрение человека или общественное сознание. Естественно, все это держится на философской подготовке. Т.е. для материалиста **нечто** может быть актуальным, для объективного идеалиста – нет. А субъективный идеалист скажет, что этого **нечто** не существует, и вообще, все это лишь мои ощущения. Поэтому философия актуальности – определяющий фактор при разрешении противоречий и, вообще, выявлении само́й актуальности (как научной, так и социологической).

Для выявления и исследования актуальности необходим системный подход, который характеризуется именно взаимосвязью всех элементов системы, с учетом воздействия факторов внешней среды. В системах взаимосвязь внутренних элементов носит характер обратных связей, при которых любое воздействие на какой-то элемент системы влияет на состояние системы в целом. И любую методологию или даже философскую систему следует рассматривать не как конструкт, т.е. мыслительную конструкцию, а как реально существующий динамический референт, подчиняющийся объективным законам мира в их диалектическом единстве. Отсюда, осознание актуальности, по возможности, не должно быть проявлением полной свободы воли, т.е. субъективным. Нахождение актуальности должно носить объективный характер. И нельзя забывать, что любое упрощение снижает степень соответствия реальности. Поэтому выявление актуальности необходимо осуществлять путем исключения заблуждений, т.е. противоположности истины. Актуальность познается правильно путем отрицания заблуждений. И самое трудное в этом процессе – это преодоление заблуждений не одним человеком, а обществом. Этот процесс сопровождается обычно конфликтами (проявление закона единства и борьбы противоположностей). После преодоления заблуждений актуальность становится истинной (реальной). Это и приводит к необходимым действиям, т.е. разрешению противоречия и подъему на новый уровень актуальности (проявление закона перехода количественных изменений в качественные).

Аристотель говорил, что деяние есть живое единство теории с практикой. А Гете говорил: мало-знать, надо и применять. Эти тезисы – установка жизни.

Разрешение противоречий может осуществляться только познанием объективных законов мира и умением их практического использования. При этом необходимо учесть, что наши знания о законах со временем меняются. Все виды актуальности приводят к постижению сущности противоречия. В общественной жизни актуальность проявляется в виде тенденций развития общества. Она определяет только деятельность людей и поэтому определяется зрелостью людей или общества и общественных отношений. Актуальность это такое состояние, когда наступает необходимость использования законов развития в практической деятельности. Это очень важно для прикладных наук и научно-технических исследований.

Следует отметить, что если у человека, общества или страны нет цели, то актуальность может исчезнуть, раствориться в противоречии или, по-другому, реальная актуальность превратится в виртуальную. Т.е. актуальность также показывает и на цель.

Актуальность – момент действительности или фаза нарастающего противоречия, т.е. является отражением развития противоречий в науке или общественной жизни в голове отдельного человека или общественном сознании. Для разрешения противоречия актуальности мало. Необходимо, чтобы в сознании людей возник тот образ той цели с разрешенными противоречиями. Эта цель и есть та самая сила, которая толкает человека на действие в состоянии или во время актуальности. Но цель не может быть без идеи. Идея – это такая форма понимания объективной реальности, которая включает осознание цели и смысла дальнейшего познания и практического преобразования мира. Т.е. идея – это конструкты, не имеющие референта. Гегель считал идею объективной истиной. Кант же говорил, что идея – это понятие разума, которому нет соответствующего предмета в нашей чувственности.

Актуальность сильно зависит от социальной среды, т.е. тех отношений (материальных, общественных), которые и определяют актуальность в разных сферах жизни страны. Итак, наряду с уровнем жизни, на актуальность воздействует и объективная возможность осуществления замысла. Диалектическая связь актуальности с деятельностью проявляется в первую очередь в том, что условием реализации актуальности является единство актуальности и деятельности. Отсюда вытекает и предлагаемая нами трактовка актуальности как совокупности необходимых видов деятельности (действий), взятых в единстве с уровнем развития страны. Этот уровень и определяет как научную, так и социологическую актуальность. Вот почему то, что актуально для США может оказаться не актуальным для Монголии, Киргизии или, скажем, Азербайджана. Таковыми могут быть, например, темы научных исследований.

Следует отметить, что на понимание научной и социологической актуальности влияет и несвобода человека, возникающая из не зависящих от его воли условий жизни, в которых он находится. А быть свободным от условий жизни, среды, от страны, человек не может. Сама страна и определяет свободу личности: в свободных странах свободы личности больше, а в диктаторских – меньше. Так, система законодательства, или финансовые и технические возможности страны, могут и не дать возможность совершать определенные действия и, тем самым, свести на нет возможную, потенциальную научную или социологическую актуальность. С другой стороны, разве все, что делается человеком, является актуальным? Или наоборот, актуально ли для постсоветских стран все то, что делается в научных учреждениях этих стран? Но подменять понятие уровень жизни или развития страны понятием актуальности – неверно. Но, все же, то, что с развитием страны развивается и актуальность, поднимаясь на более высокий уровень, является, скорее всего, законом, и даже закономерностью.

В любой стране возникают силы, которые заставляют человека совершать определенные действия. Если эти силы возникли необходимым образом, т.е. объективны, то человек или осознает необходимость этих действий, или же не осознает. В последнем случае эти силы превращают человека в раба. Если же он осознает необходимость этих действий, то он становится свободным человеком, способным совершать эти необходимые народу и стране действия осознанно, не становясь рабом, и даже творчески, т.е. так, как он поступил бы, если бы даже не понимал необходимости.

Актуальность вместе со свободой выступает также зеркалом, отражающим биологическое устройство человека, его сознание, его мышление. Например, может быть такое, что если человеку **ну́жно** что-то сделать или он **хо́чет** это сделать, то он может это

и не сделать, чтобы не нанести вреда науке, стране, народу, государству, коллективу или группе лиц. Это происходит потому, что нормальный в биологическом и психическом смысле человек считает науку, страну и народ более важными вещами (в философском смысле), чем самого себя. Отсюда и поступки героев, которым не хотелось умирать, но они пошли на это ради родины, ради своего народа. Смерть героя в определенных условиях – это необходимость (в данном случае, актуальность), а осознание героем этой актуальности (необходимости) есть осознанная необходимость, т.е. познанная актуальность. Поэтому эти герои были свободны в своем выборе. Таким образом, актуальность – это один из существенных факторов и стимулов поведения, причем – основополагающий фактор (для нормального человека, настоящего гражданина, конечно же).

Итак, важнейшими для совершения человеком каких-то социальных действий являются также потребности страны (актуальность). Актуальность оказывает воздействие на мыслительные импульсы человека, и может изменять социальные потребности.

Следует понять, что развитие общества зависит от воли и желания людей проявлять совместную деятельность. Смыслом институтов и законов, возникающих в обществе, является служение народу, и государство должно служить гарантом развития народа. Сегодня стратегия развитых государств направлена на развитие творческих способностей и создание для этого безопасной среды, свободной от насилия и давления на человека, а обязанностью государств является неукоснительное соблюдение и защита прав человека. Например, народ Азербайджана строит новое государство. При строительстве нового государства необходимо учитывать волю и желание народа. Но эти воля и желания должны учитывать актуальность. Основу системы права государства составляет закон. А основной закон нашего государства – Конституция АР (КА). Но, даже при решении актуальных проблем страны или, скажем, науки, в любом случае, необходима правозаконность. Этому принципу правозаконности или конституционной законности необходимо следовать при создании и экономической системы, и науки в любой стране, а также осознании актуальности. И не забывать, что именно свобода и актуальность – обязательные условия, при которых потенциальные, скрытые возможности общества материализуются и необходимо приводят к ее реальному развитию. И в этом определенная, и даже большая роль, должна принадлежать государству с ее структурами, в том числе, научными. Но неумение оценить и понять проблемы актуальности может сделать сегодня их роль даже отрицательной и не только помешать ускорению развития страны, но даже привести к крушению страны или, скажем стагнации или дефолту [4]. И свыкание с неправильностями и непониманием актуальности может приводить к негативам. Непонимание актуальности (неактуальности) может превратить научное или научно-техническое исследование в гнет или грузило на шее и народа, и страны, а полученные результаты – в индийский фильм. И полученные научно-технические результаты, которые в нашем народном хозяйстве не используются, т.к. не являются актуальными для нашей страны, публикуются в открытой печати и, оказывая помощь иностранному государству, делают нашу страну все слабее и слабее, являются, мягко говоря, не актуальными. Т.е. непонимание неактуальности исследования приводит к обману народа, государства и самого исследователя, и их ослаблению и деградации.

И публикация в открытой печати научно-технических результатов, полученных слабыми странами, для этих стран актуальной не является. Публикация в открытой печати научно-технических результатов для развивающейся страны даже антиактуальна! [4, с. 91-133].

Следует отметить, что сами люди из-за непонимания научной и социологической актуальности могут способствовать ослаблению страны. Но нужно понимать, что, если

люди не хотят измениться и жить по-новому, не хотят понимать, что такое актуальность и что́ нужно делать, и даже не хотят слушать тех, кто понимает актуальность и знает что делать, – им никто помочь не сможет. Следует принять за постулат то, что любая ценность – и материальная, и нематериальная – должна принадлежать народу. И никто не имеет права разбазаривать народное добро. Многие не понимают, что свобода, данная народом, например, для выбора темы научного исследования, должна опираться на актуальность этой темы именно для своéй страны и осознанную необходимость (обязанность) защиты и развития родины (статья 76 КА). От обязанности защищать родину никто же не освобожден! Те же, кто занимаются научными темами, не актуальными для нашей страны, защищают не свою родину, а чужую! Тут нужно внести ясность. Мы не против того, чтобы оказывать помощь какой-то слабой стране или защищать ее. Мы просто хотим сказать, что никто не имеет права приносить свой народ и свою страну в жертву Западу! И авторы настоящей статьи потому и занялись исследованием проблем актуальности, и опубликовали полученные результаты, чтобы помочь именно всем слабым и развивающимся странам.

Только наука может поднять любую страну и сделать ее сильнее и богаче. Но наука приносит пользу то́лько при использовании полученных результатов. Главное же не получить научно-технический результат, а использовать его для усиления и обогащения страны. Использование научно-технических результатов – актуальнейшая задача любой страны. И не важно, какая страна получила этот научный результат – наша или чужая. И средства, потраченные развивающейся страной на науку и образование, при отсутствии соответствующей промышленности, идут на развитие не своей страны. Лучше не заниматься наукой, а внедрить в народном хозяйстве научный результат чужой страны, чем заниматься, но не внедрять свой. Развитые страны (Запад) потому и сильные, что понимают актуальность и необходимость внедрения в своем народном хозяйстве и своих научно-технических результатов, и чужих. Развивающиеся же страны потому и слабые, что не внедряют ни свои научно-технические результаты, ни западные. Давать стране нужную информацию можно и не проводя самому эксперименты, а изучая чужие научные статьи и изобретения. Этот процесс может приводить также и к возникновению хороших изобретений. Но проверить и доработать это изобретение экспериментально все равно придется. В любом случае, проверить научный или научно-технический результат несравнимо проще, чем получить.

Считается, что и у нас, и вообще, в постсоветском пространстве, науку и образование уничтожили. На самом деле, из-за неактуальности и как следствие – невостребованности, они просто атрофировали. Сегодня, когда мир охвачен кризисом и даже войнами, и поляризован на развитые и развивающиеся страны, последним публиковать в открытой печати полученные ими научно-технические результаты нельзя. Развивающиеся страны должны понять, что публикация в открытой печати научно-технических результатов и разработок делает эту страну научно-техническим рабом развитых стран [4, с.91- 133]. Лишь когда все страны станут равными, можно будет публиковать научно-технические результаты в открытой печати. Не внедришь свой результат в своей промышленности, а опубликуешь в открытой печати – внедрят развитые страны. Если опубликуешь в секретном журнале, то со временем этот результат устареет: научно-технический результат сегодня – быстропортящийся продукт. Держать в голове невозможно, да и зачем: ведь как умрешь – унесешь в могилу! Остается одна оптимальная возможность – полученный результат сразу внедрить в своей промышленности. Итак, можно считать доказанным, что только при наличии соответствующей промышленности для развивающейся страны является актуальным и имеет смысл заниматься научно-

техническими исследованиями. И не публиковать полученные результаты и изобретения. В противном случае, результат, полученный твоей страной, используют развитые страны и станут еще сильнее. А это значит, что развивающиеся страны станут еще слабее. И внедрение полученных в мире научно-технических результатов должно стать девизом стран.

Следует особо отметить актуальность (или неактуальность!) так называемых совместных научно-технических проектов развитой и развивающейся страны. На самом деле – это рабство и обман развивающейся страны, т.к. совместно полученный хороший научно-технический или технологический результат использует развитая страна, а развивающаяся страна – нет, т.к. у нее нет соответствующей промышленности. Почти как в сказке о вершках и корешках. При этом нами обнаружено и исследуется особо важное и актуальнейшее философское и социально-экономическое явление, заключающееся в том, что государства, не имеющие сильной промышленности, обречены становиться все слабее и слабее развитых стран, т.к. развитые страны с каждым годом становятся все сильнее и сильнее развивающихся стран. И Запад становится сильнее за счет внедрения в своем народном хозяйстве не только своих научно-технических результатов, но и результатов других стран.

Сущность, внутреннее содержание мира, содержит несравнимо больше богатств, чем вся Земля. И эта сущность – в головах (сознании, мышлении) ученых и изобретателей. Надо дать возможность этим виртуальным деньгам (богатствам) выйти наружу и путем опредмечивания материализоваться в своем народном хозяйстве. Сегодня же научные учреждения постсоветских стран служат Западу, а не своей стране, т.к. отдают ему наши богатства и деньги в головах путем вынуждения сотрудников публиковать идеи.

Только самые развитые страны (а их всего несколько) могут позволить себе иметь лаборатории, занимающиеся неактуальными проблемами или ерундой. Развивающаяся страна не может и не должна позволять себе то, что делает развитая страна. Она должна заниматься только теми темами исследования, которые актуальны для нее само́й, т.е. являются актуальными для именно э́той развивающейся страны. Общеактуальных или абстрактно актуальных тем не бывает. У нас же почти ни один научно-технический результат страны из-за неактуальности для нашей страны, фактически не имеет выхода на наше народное хозяйство. И непонимание руководством научных институтов и исследователями сущности категории актуальности не дает возможность им понять, почему от проводимых научных исследований пользы стране нет. Всем нужно понять, что актуальность для Азербайджана юридически связана со статьей 76 КА: “Защита Родины (читай, и развитие Родины – *авт.*) долг каждого гражданина”.

Сегодня в постсоветском пространстве возникло положение, по которому научные учреждения должны якобы заниматься “чистой наукой”. Следует пояснить, что как не бывает человека без страны, также не бывает чистой науки, т.е. оторванной от страны, общества, государства и даже ее политики. Науки, оторванной от общественной жизни, не бывает! И в основе такого ненормального положения лежит непонимание значения, смысла и целей науки, которое и привело в постсоветском пространстве к отрыву науки от общества, страны, государства. Снова обратимся к Гегелю. Он в своей «Науке логики» в самом начале главы «С чего следует начинать науку?» пишет: «В феноменологии духа непосредственное сознание есть первое и непосредственное также и в науке, и, стало быть, служит предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что́ оказалось результатом указанного исследования, – идея как чистое знание. *Логика есть чистая наука*, т.е. чистое знание во всем объеме своего развития. Но эта идея определилась в указанном результате как достоверность, ставшая истиной, достоверность, которая, с

одной стороны, уже больше не противостоит предмету, а вобрала его внутрь себя, знает его в качестве самой себя и которая, с другой стороны, отказалась от знания о себе как о чем-то таком, что противостоит предметному и что́ есть лишь его уничтожение, отчуждена от этой субъективности и есть единство со своим отчуждением.

Для того чтобы, исходя из этого определения чистого знания, начало оставалось имманентным науке о чистом знании, не надо делать ничего другого, как рассматривать или, вернее, отстранив всякие размышления, всякие мнения, которых придерживаются вне этой науки, лишь воспринимать то, *что́ имеется налицо*» [5]. Т.е. Гегель хотел сказать, что то́лько логика сама по себе, то́лько она чистая наука. Остальные науки – нет!

Так что, как видим, руководители науки в постсоветском пространстве не только не разбираются в науке, они также не имеют представления о том, что такое «чистая наука». По их мнению, наука существует для науки. Т.е. будто-бы у науки есть своя, присущая только ей, внутренняя самодостаточность, внутренняя, так сказать, абсолютность. Получается, что исследователь занимается наукой только в силу его внутренней потребности получать удовольствие от занятия наукой. Сразу возникает вопрос: за чей счет? Если во времена Галилея и возможно было заниматься наукой за свой счет, т.е. на свои средства, то сегодня это совершенно невозможно. Кто-то должен финансировать исследования, т.к. научные эксперименты современной науки по стоимости не идут ни в какое сравнение со стоимостью научной деятельности в XVI-XIX в.в. Сегодня самостоятельно заниматься естественными науками без финансирования – утопия. Нужны огромные средства. И с каждым годом эти средства необходимо увеличивать, т.к. на старых аппаратурах и приборах получать новые научные результаты невозможно. А чьи это средства? Конечно же, народа! Так как же наука может быть “чистой”, оторванной от народа, народного хозяйства, государства? Наука сама зависит от практических нужд общества, развивается с развитием общества и никак не может существовать в отрыве от государства (кстати, и его политики тоже). Ведь каждый человек живет в государстве с его системой законодательства. И самая важная часть этой системы – Конституция. Еще раз повторимся, по 76-й статье КА, защита родины – долг каждого гражданина, а значит, и ученого, и исследователя, и изобретателя тоже. Отсюда получается важный вывод: защита родины и ее развитие – существенное внутреннее содержание целей прикладной науки, ее сущность и философский смысл. Ведь Конституция высшая и непосредственная форма выражения воли народа. А воля народа объективна, т.к. определяется законами природы и мира.

Таким образом, науки без народа не бывает. Разберем, что же такое народ. Обычно под народом в быту понимают население страны. В философском же смысле народ – это лишь та часть населения, которая своими активными действиями бывает способной развить и улучшить страну, общество. Но, все зависит от общественно-экономической формации. В первобытнообщинном строе народ и население – это одно и то же. В рабовладельческом, феодальном и капиталистическом строе эти понятия сильно различаются. В коммунистическом строе эти два понятия - народ и население - снова становятся равнозначными, тождественно равными.

Итак, сегодня исследователи, ученые и изобретатели должны принадлежать к той маленькой части населения, которая называется народом. Т.е. они должны (обязаны!) активно участвовать в развитии, усилении и обогащении страны. Это, в общем-то, часть сущности, внутреннего содержания ученого, изобретателя и исследователя. Значительная, возможно, определяющая, роль в развитии страны принадлежит именно им. Благодаря именно им, в большей степени, и развивается общество. Поэтому наука должна принадлежать народу и государству, и удовлетворять потребности народного хозяйства

своей страны.

Мы показали, к чему может приводить непонимание понятия актуальности. Поэтому обязательно следует понимать, что правильное установление научной актуальности – важнейший шаг при проведении научно-технических и технологических исследований. Причем с обязательным вопросом: для кого актуально?!. И актуальность публикации научно-технических статей в открытой печати тоже должна быть выяснена обязательно.

Необходимо отметить, что не всегда даже при наличии научной актуальности, проблему можно разрешить научными методами. Например, в любой стране, особенно развивающейся, постоянно возникают проблемы, связанные с отсутствием правильной идеологии, кадров или финансов. Но тем не менее, актуальность представляет собой состояние наличия проблемы в вещи (философской), явлении или стране, объективно возникшее в ходе их развития, и разрешение которой является и необходимостью, и представляет большой практический интерес. В этом случае социологическая актуальность проявляется как понимание государством необходимости разрешения какой-то проблемы, возникшей вследствие объективно появившихся практических запросов.

Актуальность возникает вследствие развития вещи (в философском смысле), явления, объекта, страны, общества, науки и т.д. Ведь развитие чего-то происходит в результате сосуществования в нем внутренних противоречий. И эти противоречия отражаются в нашем сознании. Это приводит к тому, что полученные нами новые знания не соответствуют старым. Т.е. противоречие в объекте превращается в противоречие в нашем сознании. И понимание необходимости разрешения противоречия в сознании и есть философская актуальность. И эта актуальность способствует постановке задачи, т.е. формулировке проблемы, требующей разрешения.

При этом противоречия, возникающие вследствие развития страны или науки, самые трудноразрешимые, т.к. в этом случае приходится решать не одну задачу, а целый комплекс проблем одновременно. Кроме этого, существенная трудность также в том, что проблемы возникают и растут быстрее роста наших знаний о них. Обычно в научно-исследовательской работе возникают следующие проблемы получения новых знаний: эмпирические проблемы, связанные с необходимостью проведения измерений существующими или сконструированными приборами, т.е. проблемы наличия необходимой аппаратуры; теоретические проблемы, т.е. связанные только с мысленными операциями или мысленными экспериментами. Но, в любом случае, признаком или критерием актуальности научного исследования является одновременная заинтересованность и государства, и человека (исследователя) в немедленном разрешении данной проблемы. В отличие от философской актуальности, научная актуальность темы исследования – это степень соответствия этой темы настоящему моменту времени для именно да́нной страны. И в случае, если в настоящее время выполнить эту тему актуального исследования невозможно, то такая актуальность, как уже было сказано в начале статьи, мы назвали невыполнимой актуальностью или виртуальной актуальностью.

Часто ошибочно актуальность научной темы измеряют или оценивают ее экономической целесообразностью и ценностью для страны. Учитывая то, что для совершения действий или проведения научного исследования требуется время, то иногда полученный результат может оказаться устаревшим, т.е. уже неактуальным. Поэтому научная актуальность определяется также способностью полученных результатов быть используемыми для решения важных проблем страны. Любое научное исследование должно быть актуальным и перспективным. Для решения же проблемы необходимо или разработать новую теорию, или использовать известную. Без научно-теоретической

платформы решить проблему не удастся.

Мы уже говорили, что абсолютной актуальности не бывает – она индивидуальна для каждого явления, объекта, страны или отдельного человека. Так, занятие поиском «бозона Хиггса» для Монголии в настоящее время вряд ли может считаться актуальным. Для, скажем, Соединенных Штатов же эта тема актуальна.

В философии используются понятия абсолютная и относительная истина. И хотя считается, что абсолютная истина – это полное знание о чем-либо, которое не может быть опровергнуто в будущем, но, как говорил А.Койре, ничто так быстро не меняется, как неизменное прошлое. Точно также не бывает абсолютной актуальности и актуальности на века. Постоянные изменения в наших знаниях обусловливают временность, “преходящесть” актуальности. Но актуальность не исчезает. Она претерпевает изменения. И если количественные изменения актуальности доходят до верхней границы меры (т.е. достигают верхней нормы), происходит качественное изменение старой актуальности и переход ее в новую актуальность. Ведь абсолютное – это независимое ни от чего, безусловное, непреложное, не обусловленное ничем. А актуальность, как показано выше, зависит от многого, обусловлена чем-то (а возможно, кем-то). Можно даже сказать, что актуальность гетерономна, т.к. зависит от сущности, внутреннего содержания мира.

Актуальность, возможно, даже связана каким-то образом с аксиологией, которая рассматривала похожие проблемы, например, смысл и ценность человеческой деятельности, но это совершенно разные вещи в философском смысле. Эти два понятия похожи только по форме, но не по содержанию.

Мы уже упомянули о том, что актуальность может быть реальной и виртуальной. При реальной актуальности существуют все необходимые условия для решения проблемы. После разрешения проблемы возникает новая актуальность более высокого уровня. При виртуальной актуальности, наоборот, всех необходимых условий для разрешения проблемы не имеется. Но виртуальная актуальность может переходить в реальную. Если в стране имеется много различных путей действия, знающие люди выбирают правильный путь действия. Это правильное решение и было обусловлено актуальностью. Причем, понятой не всеми, а лишь избранными или гениями.

Гегель считал гениев представителями мирового духа, абсолютной идеи. Т.е. считал, что всю историю развивает абсолютная идея, а гении лишь его помощники. К сожалению, теория Гегеля иногда противоречива. Например, это абсолютному духу, мировому разуму или Богу так необходимо было, чтобы дашнакский фашизм и нацизм устроил невиданный по злодейству геноцид в Ходжалы и другие подлые и ужасные преступления? Кстати, дашнакские палачи устраивали геноцид азербайджанцев и раньше – сто лет назад. И серьезные историки, например, России, Албании, Польши, Молдовы, Казахстана, Кыргызстана, Турции, Ирака, Пакистана, Индии и других стран давно уже признали геноцид азербайджанцев и тюрко-мусульманских народов, подло и злодейски устроенный дашнакским отродьем. Недаром в соответствии с распоряжением Президента Азербайджана Ильхама Алиева «О 100-летии геноцида азербайджанцев 1918 года» в апреле 2018 года прошла очередная (вот уже 5-я) Международная конференция на тему «Геноцид тюрко-мусульманских народов в XX веке». Или, это мировому разуму или абсолютной идее так нужно, чтобы Франция признавала так называемый геноцид армян, и под угрозой лишения свободы заставляла всех говорить об этом?.. Это абсолютной идее так нужно, чтобы Франция молчала о невиданном по жестокости и подлости геноциде в Ходжалы?.. Детей-то за что?.. А стариков?.. А женщин?.. Какая подлость и злодейство!.. То же самое можно сказать и о Соединенных Штатах Америки. Конгресс (парламент) этой страны принял закон (Акт в защиту свободы), 907-я поправка к которой гласит, что до тех

пор, пока Азербайджан не прекратит агрессивные действия против Армении и Нагорного Карабаха, помощь Азербайджанской Республике запрещается. Т.е., мало того, что наши территории оккупированы и захвачены, так нас же еще и агрессорами обозвали. Так нужно абсолютной идее, мировому разуму?..

Реальная и виртуальная актуальности – это есть условие, тенденция или толчок для развития объективной реальности, мира. При этом реальная и виртуальная актуальности имманентны, взаимосвязаны. Реальная актуальность – это такое состояние, которое уже существует для начала разрешения противоречия, решения проблемы. Виртуальная актуальность – это состояние недостаточности причин, приводящих к действиям, или отсутствия возможности совершать необходимые действия (т.е. следует отличать понятие причины от понятия возможности). В то же время, при этом, причин, запрещающих эти действия тоже нет. Виртуальная актуальность может переходить в реальную по объективным причинам, т.е. законам мира. Кстати, при определенных условиях, реальная актуальность тоже может перейти в другое состояние – состояние виртуальной актуальности.

Для философов и исследователей какой-то проблемы очень важно понять категорию актуальности. Непонимание виртуальной и реальной актуальности в науке, актуальности политических решений и трансформаций, может приводить и к ошибкам исследователя, и отклонениям страны от пути правильного развития. И, как указывалось выше, даже к катастрофам. Повторимся, непонимание или нежелание руководством СССР решать назревшие проблемы, или оттягивание решения привело к объективно ожидаемой необходимой катастрофе и крушению са́мой большой страны мира.

Актуальность зависит от определенных условий, места и времени. Актуальность не может быть установлена, если не будут оговорены условия, на которых эта актуальность основывается. И то, что было актуальным для человека, объекта или страны вчера, может стать совершенно не актуальным сегодня. Или же, наоборот, то, что сегодня не актуально, в будущем может стать актуальным. Мерилом актуальности является предметная практика, основанная на достоверной философской теории. Если полученный результат получает свою проверку на практике путем использования в народном хозяйстве, значит, актуальность была. Если новая теория применяется в данной стране, значит, она актуальна для этой страны. Т.е. лишь общественная практика может подтвердить актуальность. И то, что было актуальным для Азербайджанской ССР в составе СССР, может быть не актуальным для независимой Азербайджанской Республики.

Думается, что в пространственном отношении актуальность должна быть разделена, как минимум, на, три разных уровня. Самый высокий уровень актуальности – это вселенская актуальность. Такая актуальность может возникнуть, например, когда одной галактике нужно связаться с другой. Для нашей планеты эта научная проблема, возможно, и является актуальной, но только для США, и не может являться актуальностью, например, для слабого Габона.

Другой уровень актуальности характерен для нашей планеты и тоже должен быть разделен, как минимум, на три подуровня. Первый, более высокий подуровень – это уровень актуальности для самой сильной и высокоразвитой страны мира – США. Например, как уже выше было сказано, поиски «бозона Хиггса» для США, возможно, и актуальная задача. Для Гаити же, или, например, для Кубы это совершенно неактуальная проблема. Для них актуальной проблемой является вопрос: как прокормить и одеть ребятишек в детском доме, который для США или, скажем, Франции, проблемой вообще не является.

Второй, более низкий, т.е. средний подуровень – это уровень актуальности для

нашей страны. И эта актуальность уже не является актуальностью для высокоразвитых стран. Например, актуальной для нашей страны является вопрос решения карабахской проблемы, т.е. освобождения исконно азербайджанских земель, оккупированных дашнакскими фашистами. Эта проблема актуальна потому, что имеется сильное протииворечие, которое мешает жить: с одной стороны Карабах принадлежит Азербайджану де-юре, а с другой он оккупирован дашнаками де-факто. Или проблема плохого отношения персонала (язык не поворачивается назвать их учителями) к детям в детских домах. Эта проблема актуальна, кстати, не только у нас.

Уровень актуальности может быть еще ниже. Это третий, самый нижний подуровень актуальности. Этот подуровень актуальности существует в самых слабых во всех отношениях странах, расположенных в списке стран-членов ООН на самом конце списка, например, Гаити.

Актуальность можно хорошо показать на примере. Если есть народное хозяйство, например, производство, то в процессе производства случается периодически идущий брак. Брака быть не должно. Но, брак есть. Это - противоречие и его необходимо разрешить, т.к. оно мешает жить. Такое состояние – актуальность. Но разрешить можно только научными методами, т.е. проводя научно-исследовательскую работу. А это делают в лабораториях. Т.е., для того чтобы разрешить противоречие, необходима лаборатория. **Приходим к выводу, что только при наличии народного хозяйства необходимы лаборатории и институты.** Ведь если нет народного хозяйства, то и противоречий этого вида не может возникнуть. Большинство же сегодняшних лабораторий постсоветских стран никаких противоречий своих стран не разрешают, т.к. этих самых противоречий нет! А противоречий нет потому, что нет народного хозяйства, занимающегося темами лабораторий этой страны. Так, народ Азербайджана может спросить у своих исследователей: то, что вы делаете, для меня актуально? Для меня актуально, что вы публикуете “научные” статьи?.. Даже если они истинные, кому они нужны?.. Я не испытываю в них необходимости, т.к. из-за отсутствия у меня промышленности в той области, в которой вы работаете, я ваши научные результаты не использую... А кто использует?.. Запад в своей оборонной промышленности. Значит, вы едите мой хлеб, а работаете на Запад?.. А почему не на нашу страну?..

Рассмотрим еще один пример для более полного освоения категории актуальности. А заодно, еще раз убедимся, что актуальность – это не важность, и не существенность, как утверждают [1] и [2]. Трудно найти более важную вещь для любого человека, чем таблица умножения. И что, это актуальность? Для студента мехмата таблица умножения – точно не актуальная вещь. А для ребенка? Рассмотрим состояние ребенка. Ребенок “должен знать” таблицу умножения, но “он ее не знает”. Во-первых, это - противоречие. Во-вторых, это противоречие мешает, не дает возможность ребенку жить и развиваться. В-третьих, это состояние ребенка в обязательном порядке должно быть изменено. Налицо актуальность со своими основными тремя атрибутами или признаками. Значит, таблица умножения для ребенка вещь актуальная. Когда этот ребенок выучит таблицу умножения, противоречие снимется, т.к. снимется утверждение “он ее не знает”. Из-за того, что этого противоречия больше нет, не будет и вреда от него. И исчезнет (снимется) старая актуальность, т.е. таблица умножения для этого ребенка перестанет быть актуальной. Но после снятия этого противоречия и актуальности произойдет развитие, т.е. переход ребенка на более высокий уровень. Вернее, из-за развития произошло снятие противоречия и актуальности. Но подъем ребенка на новый уровень развития создает новое противоречие – теперь ребенок “должен знать” квадратное уравнение, но “он его не знает”. Это, во-первых, новое противоречие. Во-вторых, оно мешает ребенку жить и

развиваться. В-третьих, это состояние – состояние актуальности, т.к. это состояние необходимо изменить (разрешить). Снова налицо актуальность со своими тремя главными атрибутами (признаками, критериями). Когда ребенок выучит тему квадратных уравнений, тогда старое противоречие снимется, произойдет развитие и подъем ребенка на более высокий уровень, сопровождающийся возникновением нового противоречия: ребенок "должен знать" интегралы, но он интегралы "не знает". Снова имеется состояние актуальности, т.к. налицо новое противоречие, мешающее жизни и развитию ребенка. Когда ребенок выучит эту тему, снимется утверждение, что «он эту тему не знает". Останется утверждение – «он эту тему знает". Снова противоречие исчезло. Произошло развитие – необратимое изменение. Т.е. произошло отрицание, снятие старой актуальности. При этом обязательно должна возникнуть новая актуальность со своим новым противоречием и с новой необходимостью разрешения этого нового противоречия (актуальности), мешающего жить. Так и происходит развитие всего – объекта, явления, страны, общества, человека за счет снятия противоречий.

Приведем еще один пример на виртуальную актуальность. Я невиновен. Но я сижу в тюрьме. Для проверки актуальности необходимо задать два вопроса. Первый вопрос: я должен сидеть в тюрьме? Ответ: **нет**. Второй вопрос: я сижу в тюрьме? Ответ: **да**. Ответы, **да** и **нет** одновременно об одном и том же в одно и то же время – это противоречие. Налицо первый признак актуальности. Это противоречие мешает мне жить? Да. Второй признак актуальности наличествует тоже. Это положение исправить необходимо? Да. Третий признак тоже налицо. Все признаки актуальности налицо. Значит освобождение из тюрьмы для меня актуальная проблема. Но я не смогу решить эту проблему. Значит актуальность неразрешимая, т.е. виртуальная.

В постсоветском пространстве есть много других противоречий, подлежащих разрешению. Например, академики должны быть честными, грамотными и достойными людьми. Но это не всегда так. Налицо противоречие, которое необходимо разрешить. Т.е. проблема липовых академиков (смысл жизни которых сегодня посвящен лишь тому, чтобы никто не догадался, что академики они липовые), липовых научных статей, липовых докторов наук, неактуальных диссертаций… – актуальные проблемы.

Таким образом, как удалось установить, для любого философа, любого исследователя любой страны, важнейшим является определение актуальности. И понимание философской, научной, исторической, экономической, юридической, социологической… категорий актуальности даст возможность стране и государству выбрать правильный путь развития.

Настоящей статьей мы лишь очертили основные свойства категории актуальности, дали основы, начала, так сказать, компендий актуальности. Естественно, тема требует дальнейшего, более глубокого и полного исследования. В заключение мы выражаем глубокое почтение и благодарность великому Г.В.Ф. Гегелю. Без его хоть и косвенной, но огромной помощи, настоящее исследование было бы весьма затруднительным.

В Ы В О Д Ы

1. Актуальность – это такое состояние чего-то, например, вещи, ребенка, семьи, завода, страны, исследования и.т.п., при котором, во-первых, имеется противоречие; во-вторых, это противоречие мешает существованию, жизни или развитию; в-третьих, это противоречие обязательно (необходимо) должно быть снято (устранено), т.е. разрешено. Актуальность может быть только при одновременном наличии всех этих трех атрибутов или признаков. Если отсутствует хотя бы один из атрибутов – актуальности нет. Т.е. актуальность – это не важность или существенность, как утверждается в [1] и [2], а такое

состояние, когда из-за возникшего противоречия невозможно жить, и поэтому это противоречие необходимо разрешить. Актуальность – онтология необходимости. Это - причина отрицания противоречия.

2. Народ Азербайджана может спросить у исследователей: исследования, которыми вы занимаетесь, для меня актуальны?.. Если нет, то необходимо сделать их актуальными и нужными стране. Ведь защита Родины – долг каждого гражданина!..

3. Редкие исследования и диссертации, защищенные в Азербайджане за последние десятки лет являлись актуальными для Азербайджана. Но представлены они были авторами и их руководителями как актуальные. Получается любопытная вещь: куда смотрел, для чего существует и чем занимается так называемый ученый совет?..

4. Непонимание категории актуальности и сведéние смысла науки к сдаче отчета и публикации статей (в том числе, липовых), привела и к стагнации науки в постсоветском пространстве, и к деградации самих исследователей.

5. США и Великобритания не понимают, что карабахская проблема, на самом деле, для них даже очень актуальна. И чтобы Техас и некоторые другие штаты не вышли из США, Шотландия и Северная Ирландия из Великобритании, Каталония из Испании…, и США, и Британия, и Испания, и вообще Запад, должны громко кричать правду на весь мир**:** верните Карабах Азербайджану. Потому что это - его земля!..

Ключевые слова: *категория, наука, творчество, актуальность, интерес, закон*

Список использованной литературы

1. Е.А.Гришина. Новейший иллюстрированный словарь иностранных слов. М., Русские словари: Астрель, 2009, 878 с.

2. Большая советская энциклопедия. Гл. ред. А.М.Прохоров. Изд.3. Т.1, М., «Советская энциклопедия», 1969, с. 360.

3. Философский энциклопедический словарь, изд. 2, М., «Советская энциклопедия», 1989, с. 523.

4. Х.Н.Везиров, Ф.Х.Везиров-Кенгерли. Некоторые проблемы постсоветских республик. Баку, “Ecoprint”, 2018, 234 с.

5. Гегель. Наука логики. Т.1. М., «Мысль», 1970, с. 125.

Hikmət VƏZİROV,
Fikrət VƏZİROV-KƏNGƏRLİ

FƏLSƏFƏNİN VƏ SOSİOLOGİYANIN AKTUALLIQ KATEQORİYASININ PROBLEMLƏRİ

Məqalədə ilk dəfə olaraq fəlsəfənin və sosiologiyanın aktuallıq kateqoriyasına baxılaraq izahatı və tərifləri verilmişdir. Göstərilmişdir ki, aktuallıq həm fəlsəfənin, həm elmin, həm də sosiologiyanın kateqoriyasıdır və onun bir neçə səviyyəsi vardır. O problem, hansı ki bir ölkə üçün aktualdır, digər ölkələr üçün aktual olmayada bilər. Məqalədə göstərilib ki, aktuallıq anlayışını faydalıq, maraq, tələbat və digər anlayışlarla əvəz etmək olmaz. Onlar fəlsəfə nöqteyi nəzərincə tamamilə ayrı-ayrı şeylərdir. Göstərilmişdir ki, aktuallıq kateqoriyasını başa düşməmək ölkənin fəlakətinə gətirə bilər. Hər bir ölkə öz inkişafında bu kateqoriyanı nəzərə almalıdır. Və dünən ölkə üçün aktual olan problem bu gün aktual olmayada bilər.

Açar sözlər: *kateqoriya, elm, yaradıcılıq, aktuallıq, maraq, qanun*

Hikmat VAZIROV,
Fikrat VAZIROV-KANGARLI

THE PROBLEMS OF RELEVANCE CATEGORY IN PHILOSOFY AND SOCIOLOGY.

The explanations and definitions of relevance category in philosophy and sociology were given in the article for the first time. The article shows that the relevance is a category and it has several levels. That problem, which is relevant to one country, may not be relevant for other countries. The article describes that the concept of actuality could not be substituted with usefulness, interests, needs and other concepts. They are totally separate things (in terms of philosophy). It shows that misunderstanding of the relevance category could lead to the collapse of a country. Each country has to consider this category in its development and the problem, which was relevant for the country yesterday, may not be relevant today.

Keywords: *category, science, creative, actuality, interest, law*

UOT 101.1

Kamran İSMAYILOV
tarix f. d., aparıcı elmi işçi,
AMEA Tarix İnstitutu

AZƏRBAYCANÇILIĞIN TARİXİ, MƏNƏVİ, MƏDƏNİ ƏSASLARI *

Təqdim olunan məqalədə XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində "azərbaycançılıq" məfkurəsinin formalaşmasına təsir göstərmiş tarixi və mədəni-mənəvi amillər təhlil edilir.

Azərbaycançılıq məfkurəsi bütün Azərbaycan millətinin ümdə maraqlarını təmin edən bütöv elmi nəzəriyyədir. Bu nəzəriyyənin əsasında milli özünəməxsusluğa, milli identikliyə və dəyərlərə malik Azərbaycan haqqında təsəvvürlər dayanır. Əsas mahiyyətini etnik-dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşların birliyini təşkil edən "azərbaycançılıq" ideologiyasının istinad nöqtəsi, heç şübhəsiz, güclü, müstəqil və dayanıqlı dövlət ideyasıdır. Bu baxımdan 1918-ci ilin mayında Azərbaycanın şimalında Cümhuriyyətin təşəkkül tapması Azərbaycançılıq ideyasının əməli sürətdə həyata keçməsi istiqamətində mühüm addım oldu. Cümhuriyyətin yaranması bir çox cəhətlərinə görə dünyada, Rusiya imperiyasında və Cənubi Qafqaz regionunda cərəyan edən siyasi və hərbi proseslərin tərkib hissəsi olduğundan beynəlxalq əhəmiyyətli hadisə idi. Bununla yanaşı, İslam dünyasında ilk demokratik Cümhuriyyətin məhz Azərbaycanda yaranması XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda baş vermiş mütərəqqi ictimai-siyasi, sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi dəyişikliklərin, xalqımızın görkəmli şəxsiyyətlərinin, mütəfəkkir ziyalılarının millətin oyanışı və dirçəlişi uğrunda apardıqları inadlı mücadilənin məntiqi nəticəsi olmuşdur. Əslində Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinə gedən yolun ilk cığırları məhz həmin dövrlərdən başlayır.

XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan torpaqlarının Rusiya ilə İran arasında bölüşdürülməsi xalqımızın siyasi və mənəvi birliyinin pozulması ilə nəticələnsə də, ölkənin şimalında mədəniyyətdə, ictimai fikirdə mütərəqqi dəyişikliklərə də səbəb oldu, "biz-onlar" antitezasının daha da aşkar şəkildə təzahür etməsinə, milli kimliyimizin müəyyənləşməsinə şərait yaratdı. Azərbaycanın çarizm tərəfindən işğal olunmuş hissəsində yaşayan əhali Rusiya imperiyasında yaşayan digər xalqlardan fərqli olduğunu anladıqca, etno-mədəni cəhətdən həm də farslardan fərqliliyini də dərk etməyə, bununla da İranın etnik-mədəni təsirindən azad olmağa başlayırdı. M.Ə.Rəsulzadə bununla bağlı göstərirdi ki, rus istilasının xeyri bu oldu ki, azərbaycanlılar özlərini ictimai bir vücud, xüsusi mədəniyyət toxumlarını daşıyan bir cəmiyyət, yəni ruslardan ayrı bir millət olduqlarını hiss etməyə başladılar. Rus süzgəcindən keçsə də, özlərinə keçən Avropa elm və texnikasının təsiriylə Azərbaycan Şərqin qorxu və dedi-qodularından silkinərək yaxşı bir həyat tərzi göstərir, doğru yolu tapır, böyüyüb inkişaf edirdi (1, s.34).

Artıq XIX əsrin ortalarından başlayaraq Azərbaycan mədəniyyəti və ictimai fikri Rusiya və Avropanın mütərəqqi demokratik mədəniyyəti, ictimai fikri, ədəbiyyatı ilə intensiv əlaqələrə girərək məzmunca daha da zənginləşməyə başladı. Həmin mərhələdə Azərbaycan iqtisadiyyatında baş verən mütərəqqi dəyişikliklər, bazar münasibətlərinin inkişafı, sənaye kapitalizminin təşəkkül tapması, milli burjuaziya sinfinin yaranması Azərbaycan mədəniyyətinin ümumrusiya və dünya mədəniyyətinə inteqrasiya etməsi və onlarla qarşılıqlı əlaqələrə girməsi ilə müşayiət olunurdu.

---

* Məqalə tarix e.d. Məryəm Seyidbəyli və tarix e.d. Sevda Süleymanova tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Avropanın qabaqcıl elmi və fəlsəfi dəyərləri ilə yaxından tanış olan M.F.Axundov İslam dünyasında köklü dəyişikliklərin və islahatların qaçılmaz olduğunu bildirirdi. Onun fəlsəfi dünyagörüşünün əsasını Şərq despotizminin tənqidi, insan hüquq və azadlıqları, ictimai bərabərlik, mütərəqqi idarəetmə üsullarının müdafiəsi və əsaslandırılması təşkil edirdi. Axundovun fəaliyyəti nəticəsində müasir elmin və maarifin, dünyəvi təhsilin və tərbiyənin təbliği Azərbaycan və Şərq ictimai fikrinin mühüm problemlərinə çevrilməyə başlamışdı. Şərq xalqlarının "fitri qabiliyyəti nöqteyi-nəzərindən bütün Avropa xalqlarından üstün olmasa da, əskik olmadığını" qətiyyətlə bildirən mütəfəkkir nikbinliklə yazırdı ki, sağlıq olsun, yaxın gələcəkdə vətənimiz gülüstana çevriləcəkdir (2, s. 224-225). Tərəqqiyə nail olmaq üçün M.F.Axundov müsəlman xalqlarını bəsirətə və elmə yiyələnməyə çağırırdı. Onun nəzərincə, "yalnız o zaman millət yeni həyat tapacaq və Şərq torpağı gözəl cənnət kimi olacaqdır"(3,s. 311). Şərqin tərəqqiyə çatmasının əsas yollarından biri kimi M.F.Axundov xalqlar arasında ünsiyyət və əlaqələrin genişləndirilməsini tövsiyə edirdi. "Dünya gör-götür dünyasıdır" (4, s. 45) deyən Axundov müsəlman xalqların "elm və səltənətləri öyrənməkdən məhrum qalmaları"nın əsas səbəblərindən birini də məhz onların başqa xalqlardan uzaqlaşmalarında və onlarla əlaqəni kəsmələrində görürdü (2, s.62).

XIX əsr bütövlükdə Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında çox mühüm mərhələ oldu. Çarizmin müstəmləkə siyasətinə, milli şüurun qarşısını almaq cəhdlərinə baxmayaraq Şimali Azərbaycanda dünyəvi məktəb sistemi formalaşmış, Azərbaycan milləti Rusiya və Avropa mədəniyyətinin töhfələrindən bəhrələnməyə başlamış, eyni zamanda dünya elminə, ədəbiyyatına, mədəniyyətinə böyük dühalar bəxş etmişdir.

M.F.Axundovla başlayan milli oyanış və yeniləşmə hərəkatı H.B.Zərdabi tərəfindən yeni şəraitə uyğun inkişaf etdirilirdi. Azərbaycanın (bütövlükdə Şərq xalqlarının) sosial-iqtisadi, mədəni geriliyinin əsas səbəbini elm və mədəniyyətin, dünyəvi təhsilin ləng inkişafında, despotizm və dini fanatizmdə görən Zərdabi ictimai fikir tarixində ilk dəfə olaraq Avropa ilə "Məşriq-zəmin" dediyi Şərqin ictimai inkişafa, insan azadlığına münasibətdə fərqliliklərini ictimai müzakirəyə çıxardı. Müzakirələr fərdin azadlığının cəmiyyətin azadlığı ilə tamamlanması, milli hüquqların ümmət coğrafiyasından çıxıb milli hüdudlarla tamamlanması ideyasını ortaya qoydu. İlk dəfə olaraq adı çəkilən mütəfəkkir ziyalıların yaradıcılığında milli-etnik identiklik, milli kimlik məsələləri müzakirə obyektinə çevrilməyə başlayır ki, bu da əslində Azərbaycan türklərinin sonrakı etnik oyanışına öz müsbət təsirini göstərdi. Əlbəttə, milli identikliklə bağlı məsələlər o zaman bütün xalqı, hətta onun nisbətən savadlı təbəqəsinin hamısını deyil, yalnız ayrı-ayrı milli ruhlu ziyalıları düşündürürdü, əhalinin mütləq əksəriyyətinin milli eyniləşdirilməsində əsas amil kimi dini mənsubiyyət çıxış edirdi. Lakin milli-etnik identiklik məsələsinin ortaya atılması öz-özlüyündə mütərəqqi hadisə olub, milli ideyanın təkamülündə mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan H.B.Zərdabinin naşiri olduğu "Əkinçi" qəzeti Azərbaycan türklərinin milli özşüurunun inkişafında müstəsna xidmətlər göstərdi. Qəzetin xalq kütlələri arasında maarifçilik ideyalarının yayılmasında, Azərbaycan türkcəsinin zənginləşməsində böyük rolu oldu.

"Kəşkül" qəzeti "Sənin milliyyətin nədir?" sualına "Mən müsəlmanam" deyə cavab verənləri kəskin tənqid edərək ilk dəfə olaraq Arazın hər iki sahilindəki əhali üçün Azərbaycan türkləri, azərbaycanlılar ifadəsini işlətməyi təklif etdi. Görkəmli publisist M.Şahtaxtinski 1891-ci ildə Azərbaycan türklərini tatar adlandıranlara qarşı açıq çıxış edərək, onlarla Rusiyanın daxili quberniyalarında yaşayan tatarlar arasında dildə, adət-ənənələrdə böyük fərq olduğunu bildirir, Zaqafqaziya müsəlmanlarını öz adları ilə -Azərbaycan türkləri, onların dilini isə Azərbaycan türk dili adlandırmağı tələb edirdi(5).

Axundov və Zərdabinin ardınca bir sıra görkəmli maarifçilər (M.Şahtaxtinski, S.Mehmandarov, Ə.Ağayev, T.Bayraməlibəyov) müsəlman xalqlarının geriliyini cahillikdə, mövhumatda,

savadsızlıqda görür, mütərəqqi Avropa maarif və mədəniyyətinə qovuşmağı təbliğ edirdilər. Bütün bunların nəticəsində Azərbaycanda elmi və fəlsəfi fikir özünün inkişafında əksər Şərq ölkələrini xeyli qabaqlamış, onlarda mədəniyyətin, elmi və ictimai-fəlsəfii fikrin inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Köhnəliklə yeniliyin, M.Ə.Rəsulzadənin təbirincə, hürrəndişlərlə (novatorlarla) mühafizəkarların (konservatorların)(6,s.21-22) mübarizəsi son nəticədə birincilərin qələbəsi ilə başa çatdı. Şərq mənəviyyatına, əxlaqına Qərb ağlını, Qərb elmini calaq edib müasir insan yetişdirməyi təklif edən, fəaliyyəti ilə şərqlə Qərbin sintezinə can atan bu böyük mütəfəkkirin sayəsində Azərbaycanda İslam ümmətçiliyindən İslam millətçiliyinə, daha sonra isə türk millətçiliyinə keçid baş verdi.

Müsəlman sxolastikasından azad olaraq əslində yeni Avropa elminə qovuşmuş, maarifçi inkişaf yolunu seçmiş Şimali Azərbaycanın ictimai-mədəni fikrinin təsiri altında Şərqin bir çox ölkələrində əsas ideyası cahilliklə, geriliklə mübarizə, Qərb mədəniyyətinin, maarifinin öyrənilməsi, şəxsi və ictimai bərabərlik olan maarifçilik, milli hərəkat cücərməyə başlamışdı. Sonralar Ə.B.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə və başqa mütəfəkkirlərimizin yüksək ideyaları ilə zənginləşmiş bu proses Azərbaycan Cümhuriyyətinin təşəkkül tapması ilə nəticələndi.

Maarifçilik ideologiyasının, Qərbi Avropa, rus maarifçi-demokratik, ədəbi, ictimai-siyasi, estetik fikrinin təsiri altında Azərbaycanda bədii ədəbiyyat sahəsində də əsaslı dönüş yaranır, yeni tipli publisistika, poeziya, nəsr, dram janrları –yeni bədii-estetik prinsiplər meydana çıxırdı. M.F.Axundov, N.B.Vəzirov, N.Nərimanov, E.Sultanov, Ə.Haqverdiyev, C.Məmmədquluzadə kimi istedadlı dramaturqlar cəmiyyətin mənəvi geriliyinin, despotizmin aradan qaldırılmasının əsas yolunu maarifçilikdə, mütərəqqi ideyaların geniş təbliğində görürdülər. Rusiya və Avropa ədəbi fikri ilə təmaslar Azərbaycanda ədəbi tənqid və ədəbiyyatşünaslıq kimi yeni sahələrin təşəkkül tapmasına gətirib çıxardı.

Həmin dövrdə Azərbaycanda müşahidə olunan sosial-siyasi dəyişikliklər Azərbaycan cəmiyyətinin sosial simasını tamamilə dəyişdirdi. Milli burjuaziyanın, fəhlə sinfinin, ziyalıların təşəkkül tapması ilə Azərbaycan xalqının etno-sosial strukturu millətə xas olan xüsusiyyətlərə malik oldu. Millətin formalaşması eyni zamanda milli mədəniyyətin yeni sisteminin təşəkkülünə təsir göstərdi. N.B.Vəzirov, Ə.B.Haqverdiyev, M.Ə.Sabir, C.Məmmədquluzadə, Ü.Hacıbəyov, N.Nərimanov, H.Ağayev, A.Şaiq, Ə.Ağayev, F.X.Xoyski, N.Yusifbəyli, Ə.Cavad, Ə.Hüseynzadə, H.Cavid, M.Ə.Rəsulzadə və başqalarının fəaliyyəti milli mədəniyyətin daha yüksək səviyyəyə qaldırılmasına, milli ruhun, milli dirçəlişin genişlənməsinə xidmət edirdi.

Azərbaycanın ictimai həyatında, mədəniyyətində, ədəbiyyatında baş verən mütərəqqi dəyişikliklər Azərbaycan türk dilinin zənginləşməsinə, onun statusunun, funksionallığının genişlənməsinə, ən nəhayət, millətlərarası ünsiyyət vasitəsi kimi rolunun artmasına gətirib çıxarmışdı. Azərbaycan tükcəsi getdikcə gündəlik ünsiyyət və bədii ədəbiyyat, nəşriyyat və mətbuat, elm və təhsil dilinə çevrilirdi. Maraqlıdır ki, Şərq aləmində ilk dəfə olaraq mürəkkəb ərəb əlifbasından daha sadə və münasib əlifba sisteminə keçirilməsi təşəbbüsü məhz Azərbaycanda irəli sürülmüş və sonralar əməli surətdə həyata keçirilmişdir. Azərbaycan dilinin beynəlmiləl statusunun ən aşkar göstəricisi onun Qafqazda faktiki olaraq əsas ünsiyyət vasitəsi rolunu oynaması oldu. Bu dil nəinki Azərbaycanda, eləcə də onun hüdudlarından kənarda - Cənubi Qafqazda, Şimali Qafqazda, İranda müxtəlif etnos və xalqların ümumi ünsiyyət vasitəsi kimi geniş yayılmışdı. M.Lermontov hələ XIX əsrin 30-cu illərində Azərbaycan dilinin bu xüsusiyyətini qeyd edərək göstərirdi ki, bu dil xoşagəlimliliyi, musiqiliyi ilə fərqlənir, əgər bütün bu deyilənlərə onu öyrənməyin asanlığını da əlavə etsək, fransız dilinin Avropada olduğu kimi, bu dilin də Qafqazda işlədilməsində təəccüblü heç bir şey olmadığı qənaətinə gəlmək olar (8,s.80). Bir çox əsrlər ərzində Azərbaycan dilinin müxtəlif xalqlar üçün beynəlmiləl ünsiyyət vasitəsi olduğunu müxtəlif mənbələr də təsdiq edir. Məsələn, 1894-cü ildə nəşr edilmiş

ensiklopedik lüğətdə qeyd edilir ki, Zaqafqaziyada qədimdən Xəzər dənizinin şərq hissəsi və qonşu rayonlarda türk tayfaları məskunlaşmışdır, Şimali Qafqaz xalqları, o cümlədən tabasaranlılar «Aderbeycan şivəsindən" istifadə edirlər. Ensiklopediyada o da qeyd olunur ki, fars dilinin güclü təsirinə məruz qalmış türk dilinin bu şivəsi Azərbaycan (mətndə адербейджанский – K.İ.) dili adlanır (9, s.816-818). Bu baxımdan qeyri-türklərin, o cümlədən erməni aşıq və şairlərinin Azərbaycan türkcəsində yazıb-yaratmaları da bizə təəccüblü gəlməməlidir. Azərbaycan türkcəsi erməni dilinin inkişafına, xüsusən onun leksikasına böyük təsir göstərmişdir. Erməni dilinin bir çox semantik qruplarında Azərbaycan sözləri iştirak edir. Məsələn, erməni dilində insan bədəninin hissələrini, qohumluq və insanlıq münasibətlərini, bitki, heyvan və quş adlarını, kənd təsərrüfat alətlərini, ziynət əşyalarını, yemək növlərini, məişət əşyalarıını, geyimləri, müsiqi alətlərini, bir sıra sifətləri bildirən sözlərin bir çoxu, hətta əlavə nitq hissələri (çünki, bəlkə) belə Azərbaycan mənşəlidir. Azərbaycan dilinin beynəlmiləl statusunu, qonşu xalqların mədəni inkişafındakı rolunu erməni müəllifləri də etiraf etməli olmuşdular. Məsələn, X.Abovyan yazırdı ki, bizim xalq onların (Azərbaycan türklərinin) dilinə o qədər alışıbdır ki, bizim bütün mahnılarımız, nağıllarımız, atalar sözlərimiz öz dilimizdə deyil, türkcədədir. Elə onun ən məşhur əsəri olan "Ermənistanın yaraları" kitabında onlarla türk-Azərbaycan mənşəli sözlərə, söz birləşmələrinə, frazeoligizmlərə (yaşmaq, arxalıq, ləçək, qovurma, bozbaş, küftə, basdırma, dolma və s.) rast gəlmək olar. Erməni ədəbi dilinin şifahi variantında indi də bir çox Azərbaycan atalar sözləri işlədilir. Azərbaycan dili hətta erməni dilinin fonetik strukturuna da təsir göstərmişdir (9,s.109-113).

Azərbaycan mədəniyyətinin beynəlmiləl xarakter alması dünya mədəni proseslərinə qovuşması sayəsində milli mədəniyyətin və mənəvi həyatın yeni formaları – mətbuat, teatr, professional musiqi və rəsm sənəti təşəkkül tapırdı. Ənənəvi mədəniyyət sahələrində – ədəbiyyatda, memarlıqda, təsviri incəsənətdə yeni bədii inkişaf konsepsiyaları və janr müxtəlifliyi yaranır, milli bədii mərkəzlər, mədəni müəssisələr təşəkkül tapır, yaradıcı ziyalı kadrları yetişirdi. Milli mədəniyyətin bütün sahələrində realist prinsiplərin bərqərar olması mədəni inkişafda ən mühüm göstəricilərdən biri hesab edilməlidir.

XIX əsrin ikinci yarısı – XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan mədəniyyətində təzahür edən proseslər sonrakı dövrlərdə daha da inkişaf edərək xalqın ümumi inkişafına öz təsirini göstərmişdi. Qısa zaman kəsiyində yaradılmış yüksək mədəni dəyərlər və sərvətlər nəinki Azərbaycanın, bütövlükdə dünyanın qızıl fonduna daxil olmuş, mədəniyyətin əksər sahələrində azərbaycanlılar Şərqin müsəlman xalqlarını bir neçə illiyə qabaqlamışdılar. Məhz bu amilləri nəzərdə tutaraq M.Ə.Rəsulzadə qeyd edirdi ki, inkişafa meyilli olduqlarını göstərmək üçün bu kafi deyilmi ki, ilk türk dramaturqu azərbaycanlı, ilk türk bəstəkarı azərbaycanlı, Rusiya türkləri arasında ilk qəzet yaradıcısı azərbaycanlı, məzhəb uzlaşmadığını ilk olaraq ortadan qaldıran yenə azərbaycanlı, əlifba islahatını ilk düşünən azərbaycanlı, nəhayət, islam aləmində ilk dəfə cümhuriyyət elan edən də azərbaycanlıdır (1,s.40).

Həmin dövrdə Şərq və Qərb mədəniyyətinin qovşağında formalaşan Azərbaycanın ictimai şüurunda mühüm dəyişikliklərdən biri də - qadın məsələsinə olan münasibət idi. Ümumiyyətlə, XIX əsr ümumdünya miqyasında qadınların emansipasiyası (azadlığı) və hüquqları uğrunda hərəkatın başlanması dövrü kimi səciyyələnir. Azərbaycanda da qadınların hüquqları uğrunda mübarizə bu ümumdünya hərəkatının tərkib hissəsi idi. Azərbaycanın mütərəqqi ziyalılarını müsəlman qadınlarının acı taleyi daim düşündürürdü. Bir çox mürtəce Qərb alimlərindən fərqli olaraq onlar Şərq qadınlarının geridə qalmalarının səbəbini İslamda deyil, yaşadıqları siyasi və mədəni şəraitdə axtarırdılar. Patriarxal qaydaların, qadına münasibətdə mühafizəkar baxışların mövcudluğuna baxmayaraq, azərbaycanlı qadınının ictimai münasibətlər sistemində yeri getdikcə möhkəmlənir, qadın azadlığı məsələsi milli mədəni sərvətin mühüm ünsürünə çevrilirdi. Lakin cəmiyyətdə qadınların yüksəliş yolu heç də asan olmamış, onlar öz hüquq və azadlıqları, layiqli

həyat uğrunda daim mübarizə aparmalı olmuşlar. Zaman keçdikcə qadınların cəmiyyətdə tutduqları mövqe də yüksəlmişdir. Azərbaycan qadınları da dünya qadın hərəkatı tarixində öz izini qoymuş, istiqlal və bərabərlik uğrunda mücadilə sayəsində bugünkü mədəni səviyyəyə yüksəlmişlər. Ancaq bu mədəni və sosial yüksəliş yolları çox məşəqqətli olmuşdur.

XIX əsrin sonlarından başlayaraq Bakıda, Tiflisdə, Gəncədə və digər şəhərlərdə qadın xeyriyyə cəmiyyətlərinin yaranması, müsəlman qadınlarının dünyəvi təhsilə cəlb edilməsi, qadın mətbuatının ("İşıq" jurnalı) ictimai şüura ciddi təsiri, milli mətbuatda "Həyat", "Fyuzat", "Dirilik", "İrşad", "Səda", "İqbal", "Açıq söz" və xüsusilə "Molla Nəsrəddin" məcmuə və qəzetlərində "Hüriyyəti-nisvan", "Təsəttur-nisvan", "Nisvani-maarif" məsələlərinin getdikcə özünə geniş yer alması Azərbaycanda qadın məsələsinin ictimai fikirdən praktik müstəviyə keçdiyini göstərirdi. Heç şübhəsiz, qadın azadlığı və bərabərliyi barəsində mütərəqqi fikirlər mətbuat vasitəsi ilə qabaqcıl ziyalıların fəaliyyəti sayəsində Azərbaycanın bölgələrində də getdikcə daha çox yayılmağa başlayırdı. Qadın azadlığı məsələsinin qoyuluşunda heç bir mütəfəkkir C.Məmmədquluzadə səviyyəsində durmamış, qadınların hüquq və bərabərliyi onun bütün həyatının və yaradıcılığının ana xəttini təşkil etmişdir. Həmin illər Azərbaycanda (Bakıda, Gəncədə, İrəvanda, Lənkəranda, Naxçıvanda) qadın cəmiyyətlərinin və mətbuatının yayılması, mətbuatda qadın azadlığı məsələsinin ictimai müzakirəyə çıxarılması, qadınlar arasında təbliğat və maarifçiliklə məşğul olan qadın ictimai xadimlərinin fəaliyyətə başlaması Azərbaycanda da qadın hərəkatında yeni mərhələnin başlanmasından xəbər verirdi. Qabaqcıl ziyalı və ictimai xadimlərin qadınların hüquq və azadlıqları, savadlanması, maariflənməsi uğrunda uzunmüddətli, gərgin mübarizəsi get-gedə öz bəhrəsini verir, qadınlar ictimai həyata, təhsilə, mədəniyyətə doğru ilk kövrək addımlarını atırdı.

Milli özünüdərkin, milli şüurun müəyyənləşməsi Azərbaycanda modernləşmə, müasirləşmə prosesi ilə müşayiət olunurdu ki, bu da müəyyən mənada Qərb sivilizasiyasının mənimsənilməsi, o dövrün dili ilə desək, "avropalaşma" kimi başa düşülürdü. Şərqin və Qərbin qovşağında yerləşən Azərbaycan rasional və mənəvi dəyərlərin nisbəti baxımından da bu iki müxtəlif dəyərlər sisteminin birgə mənimsənilməsi sahəsində aparıcı mövqe tutmuşdu. Rusiya vasitəsilə qabaqcıl Avropa ictimai-siyasi fikrinin elmi-mədəni nailiyyətlərinin, maarifçilik ideyalarının Azərbaycana keçməsi bu prosesin inkişafı üçün münbit şərait yaratmışdı.

XX əsrin əvvəllərində Rusiya imperiyasında və Cənubi Qafqazda baş verən proseslər, I Rus inqilabı, erməni millətçilərinin türk-müsəlman əhalisinə qarşı zorakılıqları Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında ciddi dəyişikliklərə gətirib çıxardı. Məhz bu dövrdə Azərbaycan türklərinin milli-siyasi problemlərin həllini özlərinin əsas vəzifəsi kimi müəyyənləşdirən partiyalar meydana çıxır. Qəzet və jurnallarda bu məsələlər daha açıq şəkildə müzakirə edilməyə başlayır. Bütün bunlar milli mənlik şüurunun formalaşması prosesi ilə birgə gedirdi.

Azərbaycan həm də türk, müsəlman xalqlarının gələcəyi ilə bağlı nəzəri konsepsiyaları özündə ehtiva edən ideoloji cərəyanların təşəkkül tapmış olduğu bir ölkə oldu. Bütün dünya müsəlmanlarının birliyini nəzərdə tutan panislamizm Azərbaycanda özünə müəyyən tərəfdar tapsa da mütəşəkkil bir doktrinaya çevrilə bilmədi. Türk xalqlarının mənəvi, mədəni və dil birliyinin təbliğinə yönəlmiş pantürkizm də Azərbaycan xalqının mənəvi, xüsusən siyasi ehtiyaclarını ödəmirdi. Azərbaycanlıların milli mənlik şüurunun müəyyənləşməsində pantürkizmdən daha çox türkçülk mühüm rol oynadı. Milli şüurunun konsolidasiyasına, türk identikliyinin üstünlük qazanmasına 1905-1906-ci illər erməni-müsəlman münaqişəsi xüsusən təsir göstərdi. Təqribən Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasına qədər Azərbaycan millli hərəkatının əsas ilhamverici ideyası kimi məhz türkçülük çıxış etdi.

Maarifçi və mədəni mahiyyət daşıyan pantürkizmdən siyasi türkçülüyə keçidin əsasını azərbaycanlı Əlibəy Hüseynzadə qoydu. O, "Həyat" qəzetində sonralar məşhur şüara çevriləcək bir fikrin – "türkləşmək, islamlaşmaq və avropalaşmaq" şüarının müəllifi oldu. Az müddətdən

sonra bu şüar ilk milli dövlətin - Azərbaycan Cümhuriyyətinin və yetmiş il sonra isə onun siyasi-mənəvi varisi müstəqil Azərbaycan Respublikasının üçrəngli bayrağında rəmzləşəcəkdir. Milli kimlik axtarışı, son nəticədə, türkçülük ideologiyasından azərbaycançılıq milli ideologiyasına qədər inkişaf etməsinə gətirib çıxardı.

XIX əsrin əvvəllərində Çar Rusiyası Şimali Azərbaycanı işğal etdikdən sonra onun zəngin dövlətçilik ənənələrini də unutdurmağa, Azərbaycan xalqının bütövlüyünü məhv etməyə çalışırdı. İşğalla barışmayan Azərbaycan xalqının müqavimət hərəkatı amansızcasına yatırıldı, xalqın şüurundan müstəqillik duyğularını itirmək üçün onun daşıyıcılarının sistemli şəkildə məhvinə başlandı. Bununla yanaşı, çarizm regionda mövqelərini möhkəmlətmək üçün özünə etibarlı sosial dayaq - məmur zümrəsi yaratmağa can atırdı. Müstəmləkəçilik və ruslaşdırma siyasətini həyata keçirmək məqsədilə Azərbaycanda müasir tipli məktəblər və mədəni-maarif müəssisələri sistemi yaradılırdı. Məhz bu dövrdə Azərbaycanda ana dilində ilk qəzet nəşr edilmiş, ilk milli teatr yaradılmışdı. Kolonial mahiyyətinə baxmayaraq həmin dövrdə maarif və mədəniyyət sahəsində həyata keçirilən siyasət, son nəticədə, Azərbaycan xalqının maariflən-məsinə, təhsilin, elm və mədəniyyətin müasir nailiyyətlərinə yiyələnməsinə imkan verirdi. Xalqın mədəni-mənəvi həyatında baş verən mütərəqqi dəyişikliklər onda milli hisslərin oyanmasında, milli şüurun inkişafında və bütün bunların məntiqi nəticəsi olaraq milli hərəkatın yaranmasında mühüm rol oynadı. Məhz bu dövrdə Şimali Azərbaycanda millətləşmə prosesi sürətlənərək milli hərəkatın tədricən ümmətçilikdən milliyyətçilik mərhələsinə şərait yaratdı. Əsasını A.A.Bakıxanov, M.F.Axundov, H.Zərdabi kimi ziyalıların qoyduğu maarifçilik hərəkatı XIX əsrin sonlarında - XX əsrin əvvəllərində Ə.b.Hüseynzadə, Ə.b.Ağayev, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.b.Topçubaşov, N.Nərimanov və başqa ziyalılarımız tərəfindən daha da inkişaf etdirildi. Azərbaycan xalqının milli oyanışında, milli özünüdərkində rolu olmuş şəxsiyyətlərin əksəriyyəti Rusiyanın, Avropanın ali məktəblərində təhsil almış yüksək intellektli ziyalılar idi.

XIX əsrin sonu – XX əsriin əvvəllərində Azərbaycanda milliləşmənin ən mühüm təzahürlərindən biri mövcud rejimin bütün qadağalarına rəğmən ictimai fikirdə, mətbuat səhifələrində Azərbaycan millətinin və ərazisinin həqiqi adının getdikcə daha çox işlədilməsi oldu. Getdikcə daha çox ziyalımız azərbaycanlılara münasibətdə işlədilən , bir çox hallarda hətta təhqiramiz, aşağılayıcı məqsədlərlə edilən "tatar", "müsəlman" (rusca "татарин", "татары", "мусульманин", "бусурман") və s. etnonimlərin əvəzinə "Azərbaycan türkləri", "azərbay-canlılar" terminini işlətməyə başlamışdılar. Eləcə də mücərrəd "Şərqi Zaqafqaziya" coğrafi termini əvəzinə "Azərbaycan" terminindən daha tez-tez istifadə edilməyə başlanıldı. Ünsizadə qardaşları tərəfindən «Azərbaycan» adlı qəzetin nəşrinə cəhd göstərildi. Qafqazın cənub-şərq hissəsinin «Azərbaycan», Qafqaz müsəlmanlarının «azərbaycanlı-türk» dilinin «Azərbaycan-türk dili» adlanması təklif edildi (M.Şahtaxtlı). F.Köçərli tərəfindən «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» adlı ilk kitab nəşr olundu. İctimai müzakirələrə, ədəbiyyata və publisistikaya «türk milləti», «azərbaycanlı» («Kəşkül» qəzetində), «Azərbaycan türkləri» (Ə.Hüseynzadə), «Azərbaycan sadə türkcəsilə» (Ü.Hacıbəyli), «Azərbaycan (türk) arvadları» (Y.V.Çəmən-zəminli), «türk Azərbaycan qəzeti», «azərbaycanlı-türk», «Azərbaycan türkləri», «azərbay-canlılar», «Cənubi Azərbaycan» (M.Ə.Rəsulzadə) kimi istilahlar gətirildi.

XX əsrin əvvəllərində Ə.B.Hüseynzadə, Ə.B.Ağayev, M.Ə.Rəsulzadə və digər ziyalılarımızın geniş nəzəri və əməli fəaliyyəti sayəsində Azərbaycan türk millətinin varlığının elmi cəhətdən əsaslandırıldığı milli istiqlal məfkurəsi formalaşdırıldı. Azərbaycanda türk milli şüurunun ideya istiqaməti kimi meydana çıxması, milli kimliyi müəyyən edən başlıca baxışlar sisteminə çevrilməsi isə, heç şübhəsiz ki, "Açıq söz" qəzeti ilə bağlı idi. Bu qəzet Bakıda Azərbaycan türkcəsində nəşr olunan digər qəzetlər kimi İran Azərbaycanında yayılaraq orada ictimai rəyin formalaşmasına öz təsirini göstərirdi.

1917-ci il Fevral inqilabından sonra Azərbaycan istiqlal məfkurəsi Azərbaycanın muxtariyyəti şüarı altında konkret siyasi proqram şəklində meydana atıldı. 1917- 1918-ci illərdə Şimali Azərbaycanda genişlənən milli hərəkat, bu hərəkatı boğmaq üçün erməni-daşnak və rus-bolşevik qüvvələrin həyata keçirdikləri soyqırımlar Cənubi Azərbaycanda da əks-səda doğurmuşdu. Məhz Şimalda baş verən proseslərin təsiri altında Cənubi Azərbaycanda demoktarik və milli hərəkat yenidən baş qaldırdı. Azərbaycan Demokrat partiyasının yaradılması, Azərbaycan dilində türkçülük ideyasının geniş təbliğ edildiyi, səhifələrində türklər, Azərbaycanın əhalisinin türklər olması, farslar, İran və Turan, Azərbaycanın qədimdən türk ölkəsi olması haqqında yazıların dərc edildiyi "Azərbaycan" qəzetinin nəşri - bütün bunlar Cənubi Azərbaycanda milli etnik şüurun dirçəldilməsinə, türkçülük ideyalarının kök salmasına, azərbaycanlılar arasında paniranizm ideologiyasının zəifləməsinə öz təsirini göstərirdi.

Cümhuriyyətin elan edilməsi ilə Azərbaycan xalqı tarixində ilk dəfə olaraq dövlət millətinə çevrildi. Son dövlətçiliyi xanlıqlar formasında olan Azərbaycan xalqı 1918-ci ildə demokratik respublika formasında vahid, müstəqil dövlət yaratmaqla suveren xalqlar cərgəsinə qoşuldu. M.Ə.Rəsulzadə bu barədə yazırdı: "28 mayis 1918 Bəyannaməsini nəşr etməklə Azərbaycan Şurayi - Millisi, sözün siyasi mənası ilə, bir Azərbaycan millətinin varlığını təsbit etmişdir. Beyləki, Azərbaycan kəlməsi sadə coğrafi, etnoqrafi və linqvistik bir kəlmə olmaqdan çıxaraq siyasi bir aləm olmuşdur"(10). Əgər Cümhuriyyətin yaradılmasına qədər Azərbaycan milli hərəkatının başlıca vəzifəsi "Azərbaycan fikrini yalnız xaricdə deyil, daxildə də isbat etmək"dən ibarət idisə, Cümhuriyyətin yaradılması ilə artıq xalqın zehnində Azərbaycan istiqlalı fikri möhkəm yer tutmuşdu. İndi əsas vəzifə "felən mövcud olan Azərbaycan istiqlalının hüquqca möhkəmləşməsi, xaricdə müdafiəsi, daxildə təşkili" (M.Ə.Rəsulzadə) üçün çalışmaqdan ibarət idi (11,s. 51-52). Bu hadisənin nəinki tarixi, həmçinin hüquqi, siyasi baxımdan çox böyük əhəmiyyət kəsb etməsi şübhəsizdir. Əvvəla, "Azərbaycan" sözü müasir siyasi-hüquqi məzmununu, rəsmi dövlət adı statusunu məhz Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranması ilə aldı. Azərbaycan dövlətçiliyinin ilkin əsaslarının formalaşdırılması, o cümlədən Azərbaycan xalqının milli ruhunun dirçəldilməsi baxımından Cümhuriyyət dövründə qəbul edilmiş qərarlar mühüm rol oynadı. Azərbaycan xalqı özünün qədim dövlətçilik ənənələrini yenidən dirçəldərək müstəqil yaşamağa layiq və qadir olan xalq olduğunu sübuta yetirdi.

Açar sözlər: *azərbaycançılıq, məfkurə, tarix, milli-mədəni amillər*

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EİF-KETPL-2-2015-1(25)-56/50/5

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Səyavuşu. Bakı: Azərnəşr, 1991.
2. Axundov M.F. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. B.: EA nəşri, 1958 – 1961.
3.Axundov M.F. Bədii və fəlsəfi əsərləri. B.: Yazıçı, 1987.
4. Axundov M.F. Əsərləri, 3 cilddə. II cild. B.: EA nəşri, 1958 – 1961.
5. Шахтахтинский М.А. Как называть закавказских мусульман?// «Каспий», 1891, 1 мая, №93.
6. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı, 1990.
7. Садыхов М. Очерки русско-азербайджанских-польских литературных связей XIX века. Баку: Азернешр, 1975.

8.Энциклопедический словарь. Под ред. И.Е. Андреевскаго. Том 13. Часть 2. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1894.

9. Асланов А.М. Азербайджанский язык в орбите языкового взаимодействия (социально-лингвистическое исследование). Баку, 1989.

10. İstiqlal qəzeti, 1933, 28 may.

11. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (Stenoqrafik hesabatlar). I cild. Bakı: "Azərbaycan" nəşriyyatı, 1998.

Камран ИСМАИЛОВ

ИСТОРИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВЫ АЗЕРБАЙДЖАНИЗМА

Резюме

В представленной статье анализируются исторические и культурно-духовные факторы, повлиявшие на формирование идеологии азербайджанизма в XIX – начале XX века. Отмечается, что хотя в стране существовали колониальные условия, в экономической, духовной и культурной сферах происходили прогрессивные изменения, сопровождавшиеся подъемом национального самосознания и политической активности азербайджанцев. Образование в 1918 году первой Демократической Республики во многом явилось закономерным результатом этих изменений.

Ключевые слова: *азербайджанизм, идеология, история, национально-культурные факторы*

Kamran ISMAYILOV

THE HISTORICAL AND CULTURAL AND SPIRITUAL FOUNDATIONS OF AZERBAIJANISM

Summary

The presented article analyzes the historical and cultural-spiritual factors in fluencing the ideology of Azerbaijanism in the XIX th at the beginning of the XX th c.c. It is noted that despite the existing and colonial conditions, progressive changes took place in the economic, spiritual and cultural spheres, accompanied by the development of national self-consciousness and political activity of Azerbaijanis. The formation of the first Democratic Republic in 1918 was in many ways a natural result of these changes.

Keywords: *azerbaijanizm, ideology, history, national and cultural factors*

UOT1(09)

Aytək MƏMMƏDOVA
fəlsəfə f.d., aparıcı elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

ZAKİR MƏMMƏDOVUN YARADICILIĞINDA İMADƏDDİN NƏSİMİNİN PANTEİST FƏLSƏFƏSİ*

İmadəddin Nəsiminin anadan olmasının 650 illiyi münasibətilə

Azərbaycanda XIII əsrdən sonra sufizm, əsasən, şairlər tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Əvhədi Marağayi, Mahmud Şəbüstəri, Fəzlullah Nəimi, İmadəddin Nəsimi və başqa şairlərin əsərlərində sələfləri olan mötədil və ifrat sufilərin təsiri duyulur. Onlardan bəzilərinin (məsələn, Əvhədinin) yaradıcılığında monoteizm əsas yer tutduğu halda, bəzilərinin (məsələn, Şəbüstərinin, Nəsiminin) yaradıcılığında panteizm daha güclüdür.

AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru Zakir Məmmədov panteizmin orta əsr Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərində adətən əl-*hülul (təcəssüm) və əl-ittihad (birləşmə) terminləri ilə ifadə edildiyini bildirmişdir:* Əl-Hülul ilahi təbiətin insanda təcəssüm etməsini, insani təbiətin ilahiyə çevrilməsini göstərir; əl-ittihad isə insani və ilahi başlanğıcın birgə mövcudluğu deməkdir. Ortodoksal islam ideoloqları panteist filosofları həm əl-hüluli (əl-hülul tərəfdarı), həm də əl-ittihadi (əl-ittihad tərəfdarı) adı ilə ittiham etmişlər.

Şərqşünas alim, professor İ.P.Petruşevski və başqa tədqiqatçılar panteizmin Yaxın və Orta Şərqdə XII əsrin sonunda meydana çıxdığını, sufizmdə panteist sistemi ilk dəfə İbn Ərəbinin (1165–1240) işləyib hazırlaması haqqında müddəanı irəli sürmüşlər. Lakin Zakir Məmmədov sufizmin panteist fəlsəfəsinin İbn Ərəbidən hələ yarım əsr əvvəl böyük Azərbaycan filosofu Eynəlqüzat Miyanəcinin (1099–1131) əsərlərində dolğun şəkildə öz ifadəsini tapdığını sübut etmişdir. Onun təlimində sufilərin panteist ideyaları və peripatetik filosofların təbii-elmi görüşləri məharətlə birləşdirilir. Eynəlqüzat Miyanəci Allahı mövcudatın özündə, onunla eyniyyətdə bir başlanğıc saymaqla, buraya yalnız insani və ilahi başlanğıcları deyil, maddi və mənəvi olan hər şeyi daxil etmişdir.

Seyid İmadəddin Nəsimi (1369–1417) Azərbaycan dilində bənzərsiz sənət inciləri yaradan bir şair olmaqla yanaşı, panteist filosofdur. Zakir Məmmədov Nəsiminin uşaqlıq və gənclik illərini doğma Şamaxı şəhərində keçirdiyini, dövrün dini və dünyəvi elmlərinə də burada yiyələndiyini yazmışdır. İmadəddin Nəsimi din, fəlsəfə və onların tarixini dərindən bilmiş, elmlərə möhkəm yiyələndikdən sonra ədəbi fəaliyyətə başlamışdır. Ədibin yaradıcılığı sonralar bütövlükdə hürufizm ideologiyasına həsr edilmişdir. Bu hal, görünür, Hürufilik təlimi banisi Fəzlullah Nəiminin (1339–1394) Şirvan diyarına gəlib Şamaxı, Bakı və ətraf əyalətlərdə öz təlimini uğurla yayması, dövrün ədəbi, ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrinə əsaslı təsir göstərməsi ilə əlaqədardır.

Alimin fikrincə, Nəsimini bu əqidəyə humanizm ideyaları bağlamışdır. Yadelli işğalçılar cəng-cidal meydanında zülm və zorakılıq yolu ilə insanları alçaldıb, onlara ən zəif məxluq, ən müti kölə nəzəri ilə baxdıqları bir şəraitdə humanist şair insanı ülviləşdirir, ilahiləşdirirdi. O, insanı bütün maddi və mənəvi aləm səviyyəsində götürüb Allahla eyniləşdirirdi.

Zakir Məmmədov hürufilərin Teymurləng tərəfindən ciddi təqiblərə məruz qaldıqları bir

* Məqalə fəlsəfə f.d., dos. Zeynəddin Şabanov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

vaxtda (1394-cü ildən sonra) Nəsiminin vətənindən didərgin düşüb, qürbətdə – İraq, Türkiyə və Suriyada yaşadığını, hürufilik təlimi əsasında irəli sürdüyü panteist ideyalarına görə Hələbdə edam edildiyini göstərmişdir.

Tədqiqatçı İmadəddin Nəsiminin Azərbaycan (türk), fars və ərəb dillərində əsərlər qələmə aldığı üçün təkcə Azərbaycanda, türkdilli ölkələrdə deyil, bütün Yaxın və Orta Şərq ölkələrində sürətlə yayıldığını qeyd etmişdir. Mütəfəkkirin poeziyası həm siqlətli fikir tutumuna, həm də yüksək bədii dəyərinə, sənətkarlıq xüsusiyyətlərinə görə diqqəti cəlb edir. Onun ana dilində yazdığı şeirlər dil, üslub, bədiilik və məna dərinliyi baxımından bənzərsiz sənət inciləridir.

Zakir Məmmədov Nəsiminin yaradıcılığında dini, fəlsəfi, ümumiyyətlə, elmi traktatların olmadığını, onun dünyagörüşünün, varlıq, idrak haqqında düşüncələrinin, sosial-siyasi, etik-estetik baxışlarının məhz poeziyanın müxtəlif janrlarında ustalıqla, ecazkar bədiiliklə ifadə edildiyini göstərmişdir. Tədqiqatçıya görə, şair öz ideyalarını peşəkar filosoflar kimi, bitkin bir sistemdə, müəyyən ardıcıllıqla verməmişdir. Buna baxmayaraq, mütəfəkkir şair irəli sürdüyü müddəaların mündəricəsinə, panteist yönümünə görə, sözün əsl mənasında, filosofdur. Eynəlqüzat Miyanəcinin, ibn Ərəbinin geniş əhatəli sufi-fəlsəfi əsərlərindən sonra bu məzmunda traktatlar yazmağa, bəlkə, o qədər də ehtiyac duyulmurdu. Mövcud panteist fikirlərin bədii şəkildə qələmə alınıb tərənnüm edilməsi təbliğat üçün daha təsirli, beyinlərə hakim kəsilməsi üçün daha kəsərli idi. Hürufiliyin nəzəri əsaslarına gəldikdə, o, artıq Nəiminin əsərlərində işlənib hazırlanmışdı. Vəzifə həmin parlaq fikirləri yaradıcı və kütləvi şəkildə xalqa çatdırmaq, zehinləri işıqlandırmaq idi.

Zakir Məmmədov Nəsiminin təliminin ideya mənbələrindən bəhs edərkən göstərmişdir ki, onlar Qədim Şərq, Qədim Yunanıstan, habelə orta əsrlərin müxtəlif ideya cərəyanları (peripatetizm, sufilik, işraqilik, xüsusən hürufilik) zəminində yaranıb formalaşmışdır. Mütəfəkkirin əsərlərində Zərdüşt, Pifaqor, Platon, Aristotel, Bistami, Həllac, İbn Sina, Eynəlqüzat Miyanəci, Şihabəddin Sührəvərdi və başqalarının, ən çox isə ilahiləşdirib pərəstiş etdiyi Fəzlüllah Nəiminin təsiri duyulur.

Nəsiminin Şərq peripatetizminə münasibəti haqqında Zakir Məmmədov yazmışdır: "Nəsiminin şeirlərinə həyula (ilk materiya) və surət (forma), cövhər (substansiya) və ərəz (aksidensiya), illət (səbəb) və məlul (nəticə), vacib və mümkün və s. kateqoriyalar, şübhəsiz, peripatetizm fəlsəfəsindən keçmişdir. Lakin panteist filosof peripatetiklərlə başlıca məsələdə həmrəy olmadığından, onlara laqeyd münasibət bəsləmiş, bəzən də tənqidi yanaşmışdır". Şair rübailərindən birində Aristotelin və İbn Sinanın intuitiv yolla Allahı dərk edə bilmədiklərini xatırladır, bu keyfiyyətə görə vəhy və ilham sahiblərini (intuitivistləri) onlardan üstün tuturdu:

Haqq təcəlli eylədi Musa üçün,
Nə Əristalisü bu Sina üçün.

Varlıq məsələsinə münasibətdə Şərq peripatetikləri ilə Nəsimi arasında fikir ayrılığı olduğunu bildirən Zakir Məmmədov bunu belə açıqlamışdır: Şərq peripatetikləri bütün varlıqları səbəb və nəticə asılılığında görür, onları qarşılıqlı surətdə bir-biri ilə əlaqədar tədqiq edirdilər. Nəsimi isə səbəb və nəticəni deyil, səbəblərin başlanğıcı saydığı cövhəri bilməyə diqqəti yönəldirdi:

Ey hikmətin rəisi, məlulü illəti qoy,
Əvvəl bu cövhəri bil kim, məbdəi-iləldir.

Tədqiqatçı mötədil və ifrat sufilərin təliminin Nəsiminin yaradıcılığına təsir etdiyini, Allaha qovuşmaq üçün özünü dərk etmək məsələsinin mütəfəkkirin şeirlərində geniş yer tutduğunu göstərmişdir. Xüsusi traktatlardan fərqli olaraq, bu şeirlər sufi hal və məqamlarının təsvirini vermir, ancaq onların icrasının zəruriliyinə diqqəti yönəldir. Özündən haqq-hesab sormaq, özünənəzarət və daxili müşahidə haqqında Nəsiminin aşağıdakı misralarını göstərmək olar:

Əgər gözlüsən, ey gözlü, vücudun şəhrinə gir gör,
Nə mədənsən, nə gövhərsən, nə xoş dəryasan, ey qafil.
Yaxud: *Kim ki bilməz özünü, bilmiyə pirlər sözünü,*
Kəndisin anlamayan bilmədi hər kar nədir.

Zakir Məmmədov mütəfəkkirin varlığın yaranışı haqqında düşüncələrini açıqlayarkən monoteist sufilərdən fərqli mövqedən çıxış etdiyini bildirmişdir. Monoteist sufilərin varlıq təliminin əsasında kreatsionizm nəzəriyyəsi durur. Bu, sufi ədəbiyyatında Qurandan götürülmüş "Kün! Fə kanə" ("Ol! Oldu") ilə göstərilmişdir. Sonralar bu ehkamın əsaslandırılması üçün bir hədisdən istifadə etmişlər: "Mən gizli bir xəzinə idim, istədim ki, tanınam. Ruhları və insanları yaratdım ki, tanınam". Nəsimi "Ol! Oldu" ifadəsinə kaf (k) ilə nun (n), həmin hədisə isə "Kuntu kənzən" ("Bir xəzinə idim") deyə dəfələrlə işarə etmişdir. Lakin şair monoteist sufilərdən fərqli olaraq, həmin ifadələri panteist məzmunda işlətmişdir:

Kaf ilə nun məbdəimdir, mənşəimdir kainat,
Uş bu kövnün küntü kənzi, kənzinin məğruriyəm.
Çün əzəldən ta əbəd baqi mənəm,
Kün fəkanın xəlqü xəllaqi mənəm.

Başlanğıc (məbdə) olan kaf ilə nun eyni zamanda mahiyyətə (məni) şamildir;

Kafü nun mənidə külli-mənidür,
Yəni kafü nün sədəfdir, məni dürr.

Şair "Kafü nundur kainatın əsli" fikrini ümumiləşdirərək, başqa bir yerdə yazır:

Kün fəkanın çünki əsli zat imiş,
Cümlə əşya vəhdətdə ayat imiş.

Onun hətta bir şeirdə "Hüsnün təcəllisindən gəldi vücuda aləm" deməsi emanasiyanı xatırladır.

Zakir Məmmədov Nəsiminin panteizminin sufilərin fəlsəfəsindən fərqləndirən başlıca xüsusiyyətin onun hürufi rəmzlərdən istifadə etməsi kimi göstərmişdir: 28, yaxud 32 hərf şairin mühüm ifadə vasitələrindəndir. O, bir sıra şeirlərində hərfləri xüsusi mövzuya çevirmiş, birincidən otuz ikinciyədək, yaxud əksinə, hər bir hərflə bağlı fikir söyləmişdir. "Otuzikidir" rədifli şeirdə isə müxtəlif varlıqların hərflərlə eyniyyəti göstərildikdən sonra deyilir: "Gör Nəsimi ki, surətü məni, Aşkarü nihan otuz ikidir". Otuz iki əvəzinə iyirmi səkkiz hərf də götürülür: "Bistü həştdən dişxarı heç nəsnə yox".

Tədqiqatçı Nəsiminin əsərlərində "Haqq" ("Allah") ilə "Cümlə aləm" arasındakı eyniyyət üçün "İnsan" ("Mən") anlayışının vasitə, "İnsan"ın ən geniş həcmdə "Allah" haqqında, ən zəngin məzmunda isə "cümlə aləm", yaxud onun təzahürləri haqqında olduğunu yazmışdır: "Mən ki dərvişəm, fəqirəm, padşahi-aləməm" misrası ilə başlanan qəzəl bu fikrin izahı üçün səciyyəvidir. Burada "Mən" ("İnsan") ruh halında rəngsizdir, yəni konkret məzmundan xalidir, ən geniş həcmə malikdir. O, yalnız rəngə girəndə adəmdir, məzmunca zəngindir. Şeirdə deyilir: "Məni altı cəhətdən faş eyləyən dörd ünsürdür, yoxsa mən vəhdət xəzinəsində ən gözəl işığam. Qeyb aləminin sifətləri (atributları) məndən aşikar oldu. Ey bəsirətsiz, məni gör ki, nə ən əzəmətli substansiyayam (mahiyyətəm). Mənim dilimdə hərdəm söyləyən həqdir, yoxsa mən dörd ünsürdən təşəkkül tapmış dilsiz lalam..."

"Mən" həm "Allah" ("Haqq") ilə eyniləşdirilir:

Mənsur ənəlhəq ayidər, yəni ki, Həq mənəm həq;
Surəti-Rəhmanı buldum, surəti-Rəhman mənəm.

"Mən" həm də bütün maddi və mənəvi aləmi əhatə edir:

Mən mülki-cəhan, cəhan mənəm, mən!
Mən Həqqə məkan, məkan mənəm, mən!..
Mən cümlə cəhanü kainatəm,

Mən dəhrü zaman, zaman mənəm, mən!..

Nəsiminin panteist fəlsəfəsində insanın özünü dərk etməsi ilə əlaqədar məsələlər işıqlandırılmışdır. "Özünü bil ki, Tanrıdan zatına var münasibət", "Özünü bilən yəqin sərrafımış" deyən şair özünü dərk etməyi Haqqı dərk etməyə gətirib çıxarır: "Nəfsini biləndir ki, yəqin Rəbbini bildi... Nəfsini bilən bil ki, Haqqı bildi həqiqət".

Tədqiqatçı Nəsiminin Allahı dərk etməklə mövcud çoxluğun heçliyə varmasını, hər şeyin vahid varlığın təzahürü olaraq qalması fikrini qəbul etdiyini göstərmişdir.

Sufilərin hallar və məqamlarla bağlı psixoloji görüşləri içərisində onların qnoseologiyası da öz ifadəsini tapmışdır. Zakir Məmmədov bildirmişdir ki, Nəsiminin idrakda "yəqinliyin elmi" (elm əl-yəqin), "yəqinliyin eyni" (eyn əl-yəqin) və "yəqinliyin həqiqəti" (haqq əl-yəqin) mərhələləri ilə əlaqədar fikirlərini belə izah etmişdir: Onlardan birincisi - bilik, ikincisi - görmə və üçüncüsü - Haqqa çatmadır. Şair "Bildigim elmül-yəqindir, gördügüm eynül-yəqin" yazır. Eynəl-yəqin haqqı görən gözdür:

Leylü nahar içinda şəmsü qəmər kimi uş,
Hər yana kim baxırsam eynül-yəqin əyansan.

Əvvəlinci iki mərhələ haqqəl-yəqinlə tamamlanır:

Haqqül-yəqini gördüm, vüslətə vasil oldum,
Cümlə murada irdim, gör kim nə xoş ətadır

Haqqəl-yəqin vasitəsilə haqqa qovuşmaq, əslində, insanın Haqqı özündə tapmasıdır:

Mən məndə Həqqi buldum, həqqəl-yəqin həq oldum.

Zakir Məmmədov Nəsiminin təlimini sələfi Eynəlqüzat Miyanəcinin panteist fəlsəfəsi ilə müqayisə etmişdir. Alimin fikrincə, Miyanəci kimi, Nəsimi də Allahın atributlarının məcmusunu onun substansiyası ilə eyniləşdirir: "Zatının eynidir Allahın sifəti". O bu fikri "kafü nun" rəmzi ilə də bildirir: "Həm sifatdır kafü nun, həm eyni-zat. Kafü nundan vacib oldu mümkünat".

Nəsiminin fəlsəfəsində ən genişhəcmli anlayış "Haqq" ("Allah") ilə eyniləşdirilən "Mən" anlayışına yalnız bütün mövcudatın mütləq məcmusu bərabərdir. Əks təqdirdə, "Mən" hər şeyə şamildir, ona şamil olan isə yoxdur. Zakir Məmmədov Nəsiminin "Sığmazam" rədifli məşhur qəzəlini burada nümunə kimi göstərmişdir:

Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam,
Gövhəri-laməkan mənəm, kövnü məkana sığmazam.
Ərşlə fərşü kafü nun məndə bulundu cümlə çun,
Kəs sözünüvü əbsəm ol, şərhi-bəyana sığmazam...
Surətə bax, "mən"ini surət içində tanı kim,
Cism ilə can mənəm vəli, cism ilə cana sığmazam...
Əncüm ilə fələk mənəm, vəhy ilə mələk mənəm,
Çək dilinivü əbsəm ol, mən bu lisanə sığmazam...
Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm,
Surəti gör bəyan ilə, çünki bəyana sığmazam...

Alim "Sığmazam" qəzəlində işlədilən sözlərin daşıdığı mənaları belə izah etmişdir: "İki cahan" ("Yer və göy aləmi"), "gövhəri-laməkan" ("məkansız substansiya"), "kövnü məkan" ("varlıq və məkan"), "ərşlə fərş" ("göy qübbəsi ilə yer üzü"), "şərhi-bəyan" ("bəyanın şərhi"), "cism ilə can", "əncümilə fələk" ("ulduzlar ilə göy"), "vəhy ilə mələk" və i.a. anlayışlar "Mən" ("Haqq", "Allah") anlayışlarından həcmcə kiçikdir. "Mən" anlayışı göy, Günəş, Ay, Yer, dörd ünsür (torpaq, su, hava, od), altı cəhət: can, ruh, substansiya, aksidensiya, materiya, forma, 28, yaxud 32 hərf və i.a. bütün maddi və mənəvi olanları özündə birləşdirir, "Allah" ilə eyniyyət təşkil edir.

Zakir Məmmədovun fikrincə, hər şeydə Haqqı görən mütəfəkkir "Aləmül-qeybin, vücudu kainatın eynidir" deyir, Allahı təbiətdən ayrı hesab etməyi "korluq" adlandırır. Nəsimi "Həq-

təala adəm oğlu özüdür", "Cümlə aləm, bil ki, Allah özüdür" hökmlərini verməklə, "Həq-təala" ("Allah"), "cümlə-aləm" və "adəm oğlu" ("insan") anlayışlarını eyniləşdirmiş, onların göstərdiyi varlığı vəhdətdə götürmüşdür.

Zakir Məmmədov "insan" anlayışının şərhinin Nəsiminin ontoloji baxışlarından əlavə, humanist, etik-əxlaqi fikirlərində də ifadə edildiyini yazmışdır:

Hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var,
Hər nə ayda, ildə var, adəmdə var.

Yaxud: *Adəm oldur ki, cahanın canıdır,*
Adəmə yol bulmayanlar fanidir.
Adəmin vəchində sirri-kainat
Oxugil ki, qibleyi-rəhmanidir.

Bu misraları "kiçik aləm" adlandırılan insanın bədii tərənnümü kimi dəyərləndirən Zakir Məmmədov insanın maddi şeylərlə eyniyyət təşkil etməsini qeyd etməklə, kamillik baxımından yüksəkdə durduğunu, "kainatda kəndxuda", "yer və göyün sahibi" adlandırıldığını yazmışdır.

Tədqiqatçı qeyd edir ki, Nəsimi insanı nə qədər ümumiləşdirib, mücərrədləşdirib kosmoloji (fövqəl-təbii) həddə çatdırsa da, onun həyatda real, etik-əxlaqi vəziyyətini, cəmiyyətdə yerini unutmamışdır. O, bir şeirində insan xasiyyəti üçün bir neçə müsbət və mənfi keyfiyyət triadasını qeyd etmişdir. Ürəkaçan üç adət bunlardır: 1) birincisi – lətif təbiət, yaxşı xasiyyət; ikincisi – əliaçıqlıq, comərdlik, səxavət; üçüncüsü – dəstəmaz almaq, haqq buyruğunu tutub ibadət etmək; 2) birincisi – həya; ikincisi – ədəb; üçüncüsü – qiyamət xofu; 3) birincisi – Quran; ikincisi – axar su; üçüncüsü – gözəl üz.

Ürəksıxan üç şey bunlardır: 1) birincisi – yaman qonşu; ikincisi – pis xasiyyətli yoldaş; üçüncüsü – pis övrət; 2) birincisi – yalançılıq; ikincisi – qeybət; üçüncüsü – paxıllıq, ədavət; 3) birincisi – böhtan; ikincisi – ələ salma; üçüncüsü – kobud zarafat.

Şair ürəkaçan üç adət haqqında deyir:

Nəsimi, sən yəqin əhli-nəzərsən,
Bu üç nəsnəyi qıl kəndunə adət.

Bu şeirlə əlaqədar demək lazımdır ki, könlü rövşən eyləyən üç şeydən birinin axar su qəbul edilməsi, "Kitabi-Dədə Qorqud"da da göstərildiyi kimi, əski oğuz əqidəsindən irəli gəlir.

Nəsiminin həyati, nəsihətamiz sözlər söylədiyini birdirən Zakir Məmmədov şairin "nadan ilə söhbət etmə, nadanın təbiətindən yenə nadan bitər", "nəfsi-xəbisə uymaq nadanlığın işidir", "hirsü həsəd sifatın tərk eylə, ayrıl ondan" kəlamlarını təqdim etmişdir.

Mütəfəkkir insanlar arasında yaxşılığın da, pisliyin də qarşılıqlı olduğunu bildirmişdir: "Çün hər nə kim əkərsən, ani (onu) biçərsən axır". Yaxşılıq həm də insanlardan əvəz gözləmədən edilən fəzilətdir: "Yaxşılıq eylə sən, sənə yaxşılıq eyləyə Xuda". Zakir Məmmədov Nəsiminin yaxşılıqla bağlı Zərdüştün etik-əxlaqi prinsiplərini əsas götürdüyünü, filosofun min illərin sınağından çıxmış Doğru qövl (söz), Doğru feili (iş), Doğru dil (ürək-fikir) triadasını təbliğ etdiyini yazmışdır.

Tədqiqatçının fikrincə, Nəsiminin panteist düşüncələri onu azadfikirli şair kimi tanıtmışdır. Eynəlqüzat Miyanəci və bəzi başqa sələfləri kimi, o da dini təəssübkeşlikdən uzaq olmuşdur.

Kafirin bütxanəsi var, möminin Beytül-hərəm,
Aşiqin yar eşigidir Kəbəvü bütxanəsi

deyən şair yazır ki:

Bütxanə ilə Kəbəyi surətdə fərq edən,
Mənidə baliğ olmamış ol, gərçi pirdir.

Çünki: *Aşiq qatında küfir ilə islam birdir,*
Hər qanda məskən eyləsə aşiq, əmirdir.

Zakir Məmmədov İmadəddin Nəsiminin panteist fəlsəfəsinin ideya mənbələrini, onun

dövrünün mövcud fəlsəfi təlimlərinə münasibətini araşdırmışdır. Alim Nəsiminin panteist fəlsəfəsinin və humanist, azadfikirli etik-əxlaqi görüşlərinin Azərbaycan ədəbi-fəlsəfi fikir tarixində dərin iz buraxdığını, sonrakı mütəfəkkir şairlər üçün örnək olduğunu yazmışdır.

Açar sözlər: *Azərbaycan, filosof, İmadəddin Nəsimi, Orta əsrlər, şeir, fəlsəfə, panteizm*

Айтек МАМЕДОВА

ФИЛОСОФИЯ ПАНТЕИЗМА ИМАДЕДДИНА НАСИМИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЗАКИРА МАМЕДОВА

Резюме

Член-корреспондент НАНА, доктор философских наук Закир Мамедов отмечал, что слово “пантеизм” в произведениях средневековых восточных мыслителей выражалось такими терминами, как аль-иттихад (слияние) и аль-хулул (воплощение). Аль-хулул означает отражение природы в человеке, перевоплощение человеческой природы в божественное, а аль-иттихад означает существование человеческого и божественного начала. Поэт Сеид Имадеддин Насими (1369-1417), создавший жемчужины искусства на азербайджанском языке, был также философом-пантеистом. Детские, юношеские годы Насими прошли в Шамахе, где он изучал религиозные и светские науки. После получения глубоких знаний в области религии, философии, истории он начал заниматься литературной деятельностью. Творчество Насими в целом, было посвящено идеологии хуруфизма, хотя у него нет никаких религиозных, философских, научных трактатов, а его мировоззрение, мысли о бытии, а также познании, социально-политические, этико-эстетические взгляды с большим мастерством отражены в поэзии. Закир Мамедов исследовал источники пантеистической философии Имадеддина Насими и его отношение к философским учениям той эпохи. По его мнению, пантеистическая философия Насими и гуманистические, либеральные, этико-моральные взгляды прослеживаются в литературно-философской мысли Азербайджана поздней эпохи.

Ключевые слова: *Азербайджан, философ, Imadaddin Nasimi, средние века, стих, философия, пантеизм*

Aytek MAMMADOVA

PHILOSOPHY OF PANTEISM IMADADDIN NASIMI IN THE WORK OF ZAKIR MAMMADOV

Summary

Corresponding member of ANAS, doctor of philosophical sciences Zakir Mammadov noted that the word “pantheism” in the works of medieval Oriental thinkers was usually expressed by such terms as al-ittihad (merging) and al-hulul (incarnation). Al-Hulul shows the reflection of nature in man, the reincarnation of human nature into the divine, and al-ittihad means the existence of a human and divine principle. Seid Imadaddin Nasimi (1369-1417), who

created unique pearls of art in the Azerbaijani language, being a poet, was also a pantheist philosopher. Zakir Mammadov wrote that Nasimi spent his childhood, youthful years in his hometown of Shamakha, where he studied religious and secular sciences. Imadaddin Nasimi deeply studied religion, philosophy, history and after receiving profound knowledge began to engage in literary activities. Subsequently, the writer's work, in general, was devoted to the ideology of hurufism. Zakir Mammadov noted that in the work of Nasimi there are no religious, philosophical, scientific treatises, and his worldoutlook, thoughts about being, knowledge, socio-political, ethical-aesthetic views with great artistic skill are expressed in masterpieces of poetry. According to the researcher, the poet did not present his ideas in the form of a coherent system, in a certain sequence. Nevertheless, the thinker in terms of the content of the proposed provisions and on the pantheistic thrust is a philosopher in the full sense of the word. Zakir Mammadov explored the sources of pantheistic philosophy of Imadaddin Nasimi and his attitude to the existing philosophical teachings of his era. He wrote that the pantheistic philosophy of Nasimi and the humanistic, liberal ethical and moral views were deeply traced in the literary and philosophical thought of Azerbaijan and became an example for later thinkers.

Keywords: *Azerbaijan, philosopher, Imadeddin Nasimi, Middle Ages, verse, philosophy, pantheism*

UOT 101.1

Nicat MƏMMƏDOV
fəlsəfə f.d, aparıcı elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

AZƏRBAYCANDA XARİCİ DİLLƏRƏ MEYİLLİLİK VƏ MÜASİR AZƏRBAYCAN DİLİNİN İCTİMAİ PROBLEMLƏRİ*

İslam dini Azərbaycan ərazisində tam bərqərar olduqdan sonra uzun əsrlər boyu Altay dilləri ailəsinin türk dilləri şöbəsinin Oğuz sinfinin Qərb qrupuna daxil olan Azərbaycan dilinin yazılı əlifbasında ilk olaraq ərəb qrafikasından istifadə olunmuş, Azərbaycan dili, xüsusən də ədəbiyyatımız bu qrafika ilə inkişaf etmiş, bu əlifba ilə misilsiz elmi-ədəbi əsərlər yaratmışdır. 1825-ci ildə Çar Rusiyasının işğalından sonrakı dövrlərdə də bu inkişaf davam etmişdir. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti elan olunduqdan sonra 1919-cu ildə Xudadad bəy Məlikaslanovun rəhbərliyi ilə latın əlifbasına keçmək üçün komissiya yaradılmış, bu komissiyanın rəyi Parlamentdə təsdiq olunmuş, lakin bolşevik Rusiyasının işğalı bu məsələni həyata keçirməyə imkan verməmişdir. 1929-cu ilə qədər ərəb qrafikalı əlifbadan istifadə olunsa da, Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikası ərazisində 1929 -1939-cu illərdə latın qrafikalı əlifbadan, 1939 - 1991-ci illərdə kiril əlifbasından istifadə olunmuşdur. 1991-ci ildə müstəqillik əldə edildikdən sonra isə tədricən yenidən latın qrafikalı əlifbaya keçidlə bağlı təşkilati işlərə başlanıldı. Cənubi Azərbaycanda yaşayan Azərbaycan türkləri isə hələ də ərəb əlifbasından istifadə edirlər.

"Azərbaycan Respublikasının Dövlət dili olan Azərbaycan dilinin əlifbası latın qrafikalı Azərbaycan əlifbasıdır." [6, 14]

Dövlətçiliyimizin əsas atributlarından biri - dövlət dilimiz, cəmiyyətimizin əsas ünsiyyət vasitəsi- qədim və böyük tarixə malik olan Azərbaycan dili bu gün elmi cəhətdən özünün tədqiq və inkişaf səviyyəsinə görə ən yüksək mərhələsindədir. Buna Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun alim və işçi heyətinin uzun illərdən bəri apardığı ağır və titanik zəhməti nəticəsində nail olunmuşdur. Hal-hazırda da bu institutda Azərbaycan dilinin müxtəlif aktual sahələri üzrə dəyərli elmi tədqiqatlar aparılır və daim vacib elmi nəticələr aldə olunur.

Azərbaycanda baş verən məlum ictimai hadisələr və tarixi-siyasi təsirlər Azərbaycan dilinin məhz sovet dönəmində elmi baxımdan inkişaf etməsinə baxmayaraq cəmiyyətimizin həyatında özünü büruzə verən bir sıra əks təsirlərə də meyillənmişdir. Bu səbəblər SSRİ dövründə Azərbaycan dilinin, dövlət dili olmasna baxmayaraq cəmiyyətimizdə rus dilindən sonra ikinci dil kimi qəbul olunmasını təmin etmişdir. Bunun acı səbəbləri o dövr Azərbaycanın ictimai həyatının hər bir sahəsində özünü büruzə verirdi. SSRİ-nin bir əyaləti, tərkib hissəsi olan Azərbaycanda şəxsiyyət öz inkişafını reallaşdırmaq, elmi və yaradıcılıq qabiliyyətini, hər hansı bir sahədə statusunu müəyyənləşdirmək və ya müvafiq karyeraya sahib olmaq üçün rus dilini mükəmməl bilməli idi. Məhz bu baxımdan da Azərbaycanda ziyalı ailələrinin böyük əksəriyyəti övladlarının gələcəyi barədə düşünərək onları rus dilində təhsil almağa yönləndirirdi. Hətta XX əsrin 50-70-ci illərində Azərbaycanın bölgələrində yaşayan əhalinin rus dilini zəif bilməsi və ya heç bilməməsi şəhər elitası ilə onlar arasında bir sıra sahələrdə "üstünlük münaqişəsi" də yaradırdı. Çünki sovet dövründə, elə zəmanəmizdə də, rus dilini ən azı məişət səviyyəsində

* Məqalə fəl. e.d. Afaq Rüstəmova tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

bilməyən şəxs digər sovet respublikalarına sərbəst səfər edə bilmirdi. İstehsalatda çalışanlar isə üzərlərinə göturdükləri öhdəlikləri digər respublikaların zəhmətkeşləri ilə müzakirə edə və digər xalqların nümayəndələri ilə fikir ortalığına gələ bilməzdi. Tələbələr və ya elm sahəsində çalışanların isə rus dilini bilməməsi dəqiq və ictimai elmlərə aid kitab və materialların Azərbaycan dilinə tərcümə olunmaması səbəbindən Rusiyanın zəngin elmi kitabxanalarına onların yolu bağlı olardı. Hətta sovet dövründə gənclərin orduda vacib hərbi xidməti zamanı rus dilini bilməyənlər ancaq hərbi tikinti batalyonlarında xidmət keçərdilər. Ümumiyyətlə, sovet dövründə respublikamızın ictimai, siyasi və mədəni həyatının bütün sahələrinə aid Azərbaycan dilində elmi və bədii ədəbiyyat azlıq təşkil edirdi. Buna səbəb isə sovet dövründə Rusiyadan idarə olunan kommunist rəhbərliyi tərəfindən Azərbaycan dilini elmi cəhətdən inkişaf etdirilməsi ilə yanaşı, ona müəyyən bir siyasi nəzarətin də olması idi.

Haqqında danışdığımız səbəblər - Respublikamızın azərbaycanlı əhalisinin bir qisminin Azərbaycan dilinə olan marağını azaldır və onları rus dilini əsaslı surətdə öyrənməyə, hətta o dövr bir çox gənclərimizin bu dili mədəniyyət rəmzi olaraq ailədə də danışması onları şüuraltı "rusca düşünməyə" vadar edirdi.

Bu səbəblərin qacılmazlığı sovet cəmiyyətində vətəndaşın tam şəxsiyyət kimi formalaşaraq ölkənin və respublikanın ictimai, sosial və mədəni həyatında, onun hüdudlarından kənarda önəmli rol oynaması üçün məcburi və mühüm amil idi.

Bu gün Azərbaycan dilinin dövlət statuslu dillər arasında olmasına görə bu dilin mənəvi dirilik atributuna çevrilməsi yolunda böyük fədakarlıq göstərmiş Ümummilli lider Heydər Əliyevə minnətdar olmalıyıq. Ulu öndər milli-mənəvi dəyərlərimizin ən qiymətlisi və bir millət kimi varlığımızın rəmzi olan Azərbaycan dilinin saflaşdırılması və inkişafı istiqamətində çox mühüm addımlar atıb. Ölkəmizdə Azərbaycan dilinin hərtərəfli inkişafı, beynəlxalq münasibətlər sisteminə yol tapması Ana dilimizin gözəl bilicisi, mahir natiq Ulu öndər Heydər Əliyevin dilin qorunmasına yönələn düşünülmüş siyasətnin nəticəsidir. Məhz Azərbaycan SSR-in 1978-ci il Konstitutsiyasında Azərbaycan dilinin dövlət dili kimi qəbul edilməsi isə həmin dövr üçün çox əhəmiyyətli hadisə idi.

1991-ci ildə Azərbaycan öz müstəqilliyini əldə etdikdən və 1993-cü ildə Heydər Əliyevin Azərbaycana ikinci dəfə hakimiyyətə qayıdışından sonra Azərbaycan dili öz inkişafının yeni mərhələsinə qədəm qoydu. 1995-ci ildə ümumxalq səsverməsi yolu ilə qəbul edilən müstəqil dövlətimizin ilk Konstitutsiyasının 21-ci maddəsinin 1-ci hissəsinə [1, 5] etdiyi dəyişikliklər ilə dövlət dilinin adı bərpa edildi. Bu, Ulu öndrərin Ana dilimizə münasibətdə dəyişməz mövqeyinin daha bir parlaq nümunəsi oldu. Bir çox dünya dillərində olan elmi, siyasi, bədii əsərlər və s. mənəvi və tarixi əhəmiyyətə malik mənbələr mütəxəssislər tərəfindən Azərbaycan dilinə tərcümə olundu, sovet dövründə kiril əlifbası ilə çap olunmuş bir çox vacib monoqrafiya və klassiklərin əsərləri dövlətimizin maddi dəstəyi ilə latın qrafikası ilə yenidən çap olundu.

Haqqında danışdığımız proseslər AMEA Dilçilik İnstitutunun alim və işçi heyətinin elmi araşdırmalarının Azərbaycan dilini dünya dilləri səviyyəsində tam qəbul olunacaq bir dil kimi formalaşdırmaq baxımından mühüm addım olsa da, bu gün Azərbaycan dilinin təbliği və tətbiqi sahəsində bir çox neqativ və xoşagəlməz hallar da özünü büruzə verir. Bu barədə danışarkən günahı məhz indi müasir media və sosial şəbəkələrin ənənəvi "tənqid hədəfi" olan AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutnda görmək düzgün sayılmaz. Çünki Azərbaycan dilinin əhəmiyyətinin təbliği ictimai və siyasi həyatın hər bir sahəsində yüksək səviyyədə aparılmalıdır. Bununla əlaqədar olaraq müxtəlif sahələr üzrə dilimizin inkişaf səviyyəsinə mane olan bir sıra neqativ hallara nəzər yetirək.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, cəmiyyətimizdə əksəriyyət Azərbaycan dilinin inkişafı və zəmanəmizdə gənclər arasında ona meyilliliyin müəyyən qədər az olması səbəblərini haqsız olaraq məhz elmi-tədqiqat institutları ilə bağlayırlar. Respublikamızın bir çox ziyalı ailələri və

savadlı gənclərinin əksəriyyətinin sovet dövründə rus dilinə olan marağı bu gün bir çox Avropa dillərinə olan meyilliliklə əvəz olunmaqdadır. Gənclərimizin Avropa dillərinə olan marağı və bu dildə təhsil almağa üstünlük vermələri halları indi cəmiyyətimizdə çoxluq təşkil edir. Bir tərəfdən bunu müsbət hal kimi qiymətləndirmək olar. Yəni gənclər öz ana dilindən başqa bir neçə xarici dil də bilir və məhz mütaliə imkanlarının genişliyi səbəbindən Azərbaycanı daha geniş arenalarda təmsil etmək imkanları əldə edirlər. Amma digər mövqedən yanaşsaq, uşaqların məhz xarici dildə təhsil almasına olan maraqlarının əsas səbəblərdən biri onların gələcəkdə calışacaqları uyğun ixtisas və sənət sahələri ilə bağlı birbaşa internet resurslarına, əbəbiyyat və mənbələrə çıxışlarının olması ilə əlaqədardır.

Unutmaq olmaz ki, vətənpərvərlik, xalqını, torpağını sevmək insanın ən gözəl keyfiyyətlərindəndir, lakin bir dilin qorunub saxlanılması üçün bu keyfiyyətlərin mövcudluğu heç də kifayət deyildir. İlk olaraq cəmiyyətin hər bir təbəqəsində bu dildə danışmağa maraq yaratmaq lazımdır. Yəni Azərbaycan dilində təhsil alan hər bir şəxs öncə bilməlidir ki, o, hər hansı bir lokal deyil, ümumdünya əhəmiyyətli dil öyrənir. Çünki elm və texnikanın, cəmiyyətin sürətli inkişafı elmin və ictimai həyatın bütün sahələrinə təsir göstərdiyi kimi, dilçilik sahəsindən də yan keçmir. Demək olar ki, daim leksikonumuza yeni sözlər əlavə olunur və bir çox sözlər arxaikləşir. Bunun üçün də öncə çalışıb internet resurslarında Azərbaycan dilinin vikipediyasını daim zənginləşdirmək lazımdır. Yəni internet resurslarına Azərbaycan dilində müraciət edən hər bir şəxsin axtarışları müsbət nəticələnməlidir. Hər bir şəxs bilməlidir ki, məhz Azərbaycan dilini bildiyi üçün onun hər bir sahə üzrə dünyanın ən vacib elektron məlumat bazalarına çıxışı var. Məhz Azərərbaycan dilini bilməsi onun dünya elmi və bədii yaradıcılıq mənbələrinə çıxışını təmin etməlidir. Həmçinin Azərbaycanda da daim yenilənən bu məlumatların müntəzəm olaraq mütəxəssislər tərəfindən Azərbaycan dilinə tərcümə edilməsinə böyük maraq olmalıdır. Bununla yanaşı, xarici dövlətlərdə yaşayan həmvətənlərimiz də bilsə ki, internet səhifələrində axtardığı hər hansı bir materialı Azərbaycan dilində tapmaq imkanı var – bunun qarşılığında araşdırmalar zamanı digər dillərdən istifadə etməz.

Bu gün bəzi gənclərimizin Azərbaycan dilinə etinasız yanaşmalarının əsas səbəbi gələcəkdə qurmaq istədikləri karyeralarına yalnız bu dil vasitəsilə guya cata bilməmək fikridir. Çünki yalnız Azərbaycan dilini bilməklə hər hansı bir ixtisas və elm sahəsi üzrə xarici dillərdə olan vacib materiallara və internet resurslarına birbaşa çıxış olmursa bu fakt həmən dilin daşıyıcısının dünyagörüşünü də məhz həmən sərhədlər çərçivəsində formalaşdırır. Hal-hazırda internet səhifələrindən hər hansı bir sahə üzrə elmi araşdırma aparan zaman Azərbaycan dilində olan arxiv materiallarına və ümumiyyətlə, müxtəlif səpkili materiallara çox az rast gəlinir. Müasir tələblərə cavab verən məlumat bazalarının az olması, informasiya qıtlığı istər-istəməz informasiyanın daşıyıcısı tərəfindən bu dili ikinci plana keçirir. Bu faktlar müasir Azərbaycan cəmiyyətində savadlı gənclərimizin şüuraltısının formalaşmasına maneələr yaradaraq düşüncə səviyyəsinin də fərqli olmasına zəmin yaradır. Yəni ingilis və yaxud hər hansı bir Avropa dilini mükəmməl bilib bu dildə materiallardan istifadə edərək tədqiqat aparanlar bir cür, rus, fars, ərəb dilini və ya sair dili mükəmməl bilib, bu dildə tədqiqat aparan və çalışanlar isə başqa çür düşünürlər. O cümlədən, bu fikri elmi cəhətdən Dilçilik fəlsəfəsinin və Avropa nəzəri dilçilik ənənəsinin əsasını qoymuş alman filosofu və dövlət xadimi Vilhelm fon Humbolt (1767-1835) 1830 -1835-ci illərdə yazdığı "İnsan dillərinin quruluş müxtəlifliyi və onun bəşəriyyətin mənəvi inkişafına təsiri" adlı əsərində belə əsaslandırmışdır: "İlk mərhələdə dil düşüncənin yaranışında iştirak edirsə, düşüncə o dilin müvafiq təfəkkür müxtəlifliyindən azad ola bilməz" [2, 61]. Bu günümüzdə cəmiyyətimizin ən böyük bəlası olan, onu müxtəlif ictimai, siyasi, dini və s. sahələrə bölən ayrıseçkilik də məhz bu səbəblərdən qaynaqlanır.

Nəzərdan qaçırmaq olmaz ki, Azərbaycan dilinin təbliği sahəsində yerli televiziyaların, sosial medianın rolu da çox önəmlidir. Ümumiyyətlə, ana dilinə olan sevgini vətəndaşlara

uşaqlığından, gəncliyindən təbliğ etmək lazımdır. Amma Azərbaycan mediasının böyük əksəriyyəti öz verilişlərini səriştəsiz aparıcılara etibar edərək, dilimizə yad, bayağı bədii proqramlarla, "köpük effekli sabun operası" bədii serialları ilə böyük ziyan vurur. Milli televiziya kanallarımızda nümayiş olunan ən yaxşı xarici filmlərin belə, Azərbaycan dilinə tərcüməsi, şahidi olduğumuz kimi çox acınacaqlı vəziyyətdədir. Axı, böyük və qədim ənənəyə malik Azərbaycan klassik bədii ədəbiyyatı, dünya əhəmiyyətli folklorumuz ola-ola niyə mediamizda müəllifinin kim olmasını belə bilmək istəmədiyimiz kommersiya məqsədli "köpük effektli sabun operaları" xarakterinə malik yerli seriallar nümayış olunmalıdır? Azərbaycanda azyaşlı uşaqların ilkin dünyağürüşünün formalaşması üçün valideynlərinin təkidi ilə məhz peyk və internet vasitəsilə xarici- rus, ingilis və türk dillərində olan cizgi filmlərinə baxırlar. Amma bizim böyük tərbiyəvi əhəmiyyətə malik xalq nağıllarımız və dastanlarımız ardıcıl olaraq alimlərimizin məsləhəti ilə səriştəli rejissorlar tərəfindən cizgi filmləri kimi çəkilib gənc auditoriyaya təqdim olunarsa, bu yetişməkdə olan gənc nəslin ilk olaraq xarici təsirlərdən azad olub şüuraltında Azərbaycan dilinə olan marağını stimullaşdırmış olar. Hər bir Azərbaycan vətəndaşı, lap elə xaricdə yaşayan həmvətənlərimiz də nəzərə almalıdırlar ki, övladları Azərbaycan dilində tərbiyəvi əhəmiyyətə malik davamlı çizgi filmlərinə və s. media yayımlarına baxarsa, onların intellekti məhz əsl azərbaycansayağı inkişaf edər və bu onları ancaq Azərbaycan dilində olan bu yayımlara daha çox meyilləndirər. Şəxsi müşahidələrimə əsaslanaraq əminliklə deyə bilərəm ki, xarici dövlətlərdə yaşayan bir çox tanşlarımın orada doğulmuş övladlarının əksəriyyəti türk dilini mükəmməl bilir. Buna isə səbəb onların hələ körpəlikdən türk dilində hər hansı bir kommersiya marağından uzaq, milli zəmində şəxsiyyət yetişdirmək baxımından istehsal olunmuş olan cizgi filmlərinə və uşaq verilişlərinə baxmasıdır.

Alimlərin, tədqiqatçıların, tələbələrin və gənc nəslin dünyanın hər hansı bir internet resursuna və arxiv materialına, heç olmasa rus, türk dillərində olduğu qədər, Azərbaycan dilində də çıxışı olarsa, məhz o tədqiqatçı və ya tələbə gələcəkdə uğur və karyera sahibi olmaq baxımından xarici dillərə çox meyl etməz. Misal üçün, Türkologiyaya aid ən zəngin materialların böyük hissəsi rus dilinə çoxdan tərcümə olunaraq tədqiqatçıların ixtiyarına verildiyi halda, Azərbaycan dilinə tərcümə olunan materiallar Rusiya ilə müqayisədə azlıq təşkil edir. Əgər hər bir sahə üzrə Azərbaycan dilində daim yenilənən mükəmməl elektron informasiya bazasına malik olsaq, dünyanın bir çox əcnəbi tədqiqatçıları və xalqları vacib elmi materiallara və internet resurslarına rahat çıxış əldə etmək üçün Azərbaycan dilini öyrənərlər. Buna dogma dilimizin bir çox dünya dillərindən fərqli, fonetik zənginliyi, fonemlərinin variantlılığı, orfoepik normalarının sabitliyi və s. faktlar da geniş imkanlar yaradır.

Yekunda haqqında söz açdığımız problemlə əlaqədar heç də hər hansı bir azərbaycanlının xarici dil bilməsinin əleyhinə olmadığımızı qeyd etmək istərdim. Amma gələcəkdə öz intellektini müasir tələblər baxımından məhz bu səviyyədə inkişaf etmiş Azərbaycan dilində genişləndirən, Avropa dillərindən birini bilməklə yanaşı hər hansı bir yaxın regionun da dilində (rus, fars, ərəb) sərbəst danışan azərbaycanlılara və respublikamıza - Amerika, İngiltərə və s. uzaq xarici dövlətlərin iş adamlarının məhz bu regionlarda işləmək baxımından savadlı və yaxın olduğu üçün iqtisadi cəhətdən sərfəli mütəxəssis, işçi bazası kimi baxdıqlarını da nəzərdən qaçırmaq olmaz.

Yuxarıda haqqında danışdığımız və müəyən qədər həllinə nail olmağa calışdığımız işlərin görülməsi uzun zaman, əziyyət və gerçək vətənpərvərlik tələb etsə də, bu, müasir dövrdə Azərbaycan dilinin qorunması və inkişaf etdirilməsi yolunda həlli qaçılmaz məsələlərdəndir.

Açar sözlər: *Azərbaycan dili, ictimai, düşüncə, təbliğat, inteqrasiya*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitutsiyası. Bakı: "HüquqYayın Evi", 2017, 92 s.
2. Алпатов В. М. Вильгельм фон Гумбольдт. В кн.: Алпатов В. М. История лингвистических учений, 2-е изд., испр. М., 1999
3. История лингвистических учений: Учеб. пособие. 4-е изд., испр. и доп. — М.: Языки славянской культуры, 2005
4. Локк Д. Опыт о человеческом разуме. Сборник философских сочинений. Т. 2-ой. М.: Наука, 1960
5. Береснева Н. И. Философия языка: проблемы бесконечности // Философия и общество. Вып. №3(40) 2005
6. http://www.e-qanun.az/framework/1865 - Azərbaycan Respublikası Dövlət dili haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu.

Ниджат МАМЕДОВ

СТРЕМЛЕНИЕ К ИНОСТРАННЫМ ЯЗЫКАМ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЯЗЫКА

Резюме

В статье анализируются ряд социальных аспектов проявления стремление молодежи Азербайджана к обучению на иностранных языках и разговору на них в советский период и ныне. Автор связывает этот процесс интеграцией в Европу и глубокому освоению выбранной профессии.

Изучив проблемы современного азербайджанского языка в различных областях социальной жизни, автор обращает внимание на негативные явления, мешающие его развитию. Кроме того, он говорит о важности пропаганды азербайджанского языка на самом высоком уровне в различных сферах и проблемах встречающихся на этом пути.

Ключевые слова: *азербайджанский язык, социальный,сознание, пропаганда, интеграция.*

Nijat MAMMADOV

ASPIRATION FOR THE FOREIGN LANGUAGES IN AZERBAIJAN AND THE SOCIAL PROBLEMS OF MODERN AZERBAIJANI LANGUAGE

Summary

In the article a whole number of social aspects of displaying aspiration for education and speaking in foreign languages by the youth in the Soviet period and at present. The author relates this process with integration into Europe and profound mastering their profession. Having studied the problems of Azerbaijani language in different fields of social life attention to the negative phenomena hindering its development. In addition he states on importance of popularization of Azerbaijani language on highest level in different spheres and the problems faced on this way.

Keywords: *the Azerbaijani language, social consciousness, popularization, integration.*

UOT 1 (091)

Rauf MƏMMƏDOV
fəlsəfə f.d, aparıcı elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

F. NİTSŞE: "ZARATUSTRA BELƏ DEMİŞDİR" *

(*Hamıya aid olan və heç kimə aid olmayan kitab***)**

1. Əsərin əsas məzmunu

F. Nitsşe, "Zaratustra belə demişdir" (ZBD) əsərini 1883-1885-ci illərdə xüsusi bədii üslubda - esse janrında yazmışdır. Bu əsər onun əsas fəlsəfi ideyalarını əks etdirən fundamental əsərdir. Nitsşenin fəlsəfi dünyagörüşünün əsasını təşkil edən "əbədi dönüş", "kamil insan", "hakimiyyətə cəhd" ideyalarının təməli, əsasən, ZBD əsərində qoyulmuşdur. Nitsşe bu əsər vasitəsilə şüurlarda inqilab etmək niyyətində idi. Əsərin 1882-ci ildə "Şən elm" adı altında birinci bölməsi çap olunanda diqqəti cəlb etməmişdi. Bu, filosofu çox qəzəbləndirmişdi. Onun cəmiyyətin cahilliyinə qarşı olan aqressiyası, əsərin digər hissələrində özünü aydın şəkildə büruzə verir. Əsərin qəhrəmanı olan Zaratustra cahilliyə və cahil insanlara nifrətlə yanaşır və onlara cahillikdən xilas olmağın yollarını göstərir. Fundamental "əbədi dönüş" ideyası da məhz əsərin digər bölmələrində üzə çıxır. F. Nitsşe özünün peyğəmbərlərdən də uca, tanrı səviyyəsində bir dahi, kamil bir insan olduğuna əmin idi və ətrafdakı insanların da bunu bilmələrini istəyirdi.

Əsərin qısa məzmunu aşağıdakı kimidir:

Zaratustra 30 yaşına çatanda obasını tərk edərək dağlara çəkilir və 10 il tənhalıq həyatı yaşayır. Bu müddət ərzində o, kamil insan kimi yetişərək hikmətlə o qədər dolur ki, onu aşağı enərək cəmiyyət arasında paylaşmağa ehtiyac duyur. Bu məqsədlə yola düzələrkən qarşısında tanrını axtaran bir tərkidünya qocanı görür. Onun insanların yanına getdiyini anlayan qoca onu bu fikrindən daşındırmağa çalışır. Lakin buna müvəffəq olmur. Zaratustra ondan ayrılır və yolda belə düşünür: "Bu müqəddəs qoca öz meşəsində tanrının öldüyünü hələ eşitməyib!"

Zaratustra meşədən çıxaraq şəhərə, insanların toplaşdığı bazar meydanına tərəf üz tutur. O, kəndirbazı izləyən insanların arasına qatılaraq, onlara kamil insanla bağlı öz hikmətlərini çatdırmağa çalışır. Zaratustra bildirir ki, insan soxulcandan meymuna və daha irəliyə təkamül edən yer övladı olduğu üçün "qeyri-maddi ümidlərə" bel bağlamamalıdır. Çünki "tanrı ölmüşdür". İnsanlar kamillik zirvəsinə yetişməyə cəhd etməli və bunun üçün ənənəvi düşüncələrdən qurtulmalıdırlar. İnsan özünüaşan bir varlıq olmalı və "hakimiyyətə cəhd"də nəfsinə qalib gələrək azad olmalı və "kamil insan" məqamına yetişməlidir. Zaratustra "ruhun üç cildi" barədə danışarkən bildirir ki, ilk dəfə dəvə cildində olan ruh öz yükündən xilas olmaq üçün ağalıq edən azad şir cildinə girir və sonra anlayır ki, yaradıcı uşaq cildinə girmədən kamillik zirvəsinə ucala bilməz.

Əsər Zaratustranın təbliği və hikmətləri ilə bitir. Lakin araşdırmalar nəticəsində əldə olunan sənədlər göstərir ki, müəllif əsəri davam etdirmək istəmişdir. Əsərin sonunda müridləri tərəfindən tərk edilən Zaratustra tək qalır və nəticədə ilanın sancması nəticəsində vəfat edir. Zaratustranın cəsədi dostu qartal tərəfindən param-parça edilir. Xeyir və Şəri təmsil edən qartal və ilan onun varlığını dünyada yox edirlər. Nədənsə bu ssenari davam etdirilmir və əsər bugünkü şəklində tamamlanır. Lakin Nitsşe ZBD əsərinin 1911-ci il çapının sonuna belə bir ifadə əlavə edir: "Məni anladınız? Dionis, çarmıxa çəkilənə qarşı..." (6).

---

* Məqalə fəlsəfə f.d. dosent Zeynəddin Şabanov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

ZBD əsərində Zaratustranın həyatı ilə əlaqədar söylənilən bir çox fikirlər zərdüştilik mənbələri ilə uzlaşmır. Məsələn, Zaratustranın 30 yaşına çatanda obasını tərk edərək dağlara çəkilməsi, 10 il tənhalıq həyatı yaşaması və sonra insanlar arasına qayıdaraq təbliğata başlaması Orta əsr zərdüştilik mənbələrinə ziddir.

Əslində, Zərdüşt peyğəmbərin gerçək həyatını yalnız ona aid olunan Qatalar çərçivəsində araşdırmaq doğrudur. Lakin nəinki Qataların, hətta bütün Avesta mətnlərinin onun həyatı barədə verdiyi məlumatlar həddən artıq məhduddur. Ancaq bizim eranın IX-X əsrlərində Zərdüşt peyğəmbərdən təqribən 2 min il sonra, orta farscada yazılan orta əsr zərdüştilik mənbələri onun həyatı barədə incəliklərinə qədər geniş məlumatlar verirlər. Adi məntiq birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, bu mətnlər sonrakı dövrlərdə zərdüşti kahinlərin (maqların) uydurmasıdır. Orta əsr zərdüştilik mənbələrinin Zərdüşt peyğəmbər barədə verdiyi məlumatlara diqqət yetirəndə görürük ki, Nitsşe də özündən (Orta əsr maqları kimi) Zaratustranın həyatı barədə yeni hekayələr uydurmuşdur.

Orta əsr zərdüştilik mənbələrində bildirilir ki, Zərdüşt 30 yaşında olarkən sübh çağı yaşadığı yerin yaxınlığında olan bir su hövzəsinin sahilində peyğəmbərlik vəzifəsini aldı. O, yaşadığı yerə dönərək həqiqəti təbliğ etməyə başladı. Lakin yerli başçı və kahinlər tərəfindən təqib olundu və obasını tərk etmək məcburiyyətində qaldı. 42 yaşına qədər (12 il) gəzib-dolaşdı və nəhayət, onun dinini qəbul edən və ona dəstək olan hökmdar Viştsap ilə rastlaşdı. Zərdüşt peyğəmbərin dini Viştsapın başçılıq etdiyi obada yayıldı. Üç oğlu və üç qızı olan peyğəmbər 77 yaşında burada vəfat etdi (Denkart VII 51-62, Zatspram 21, 8-11). Qatalarda Zərdüşt peyğəmbərin öz obasını tərk etmək məcburiyyətində qalması və başqa bir yerdə özünə sığınacaq tapması təsdiq olunur.

Göründüyü kimi, Nitsşe Zaratustranı özünəməxsus şəkildə tanıtmağa çalışmışdır. Aydın məsələdir ki, Nitsşe əsəri yazmazdan əvvəl əsərin qəhrəmanı olan Zaratustra barədə müəyyən məqalə və kitablarla tanış olmuşdur (5). O da məlumdur ki, filosof Zaratustra və zərdüştilik təlimi barədə əsər yazmaq məqsədini qarşısına qoymamışdır. ZBD əsərində "Avesta"ya və ya hər hansı bir zərdüştilik mənbəsinə istinad yoxdur. Çünki onun iranistika ilə əlaqəsi olmamışdır.

İlk növbədə, Zaratustranın peyğəmbərlik vəzifəsinə təyin olunmasının 40 deyil, 30 yaşlarında olması diqqəti cəlb edir. Əgər bu vəzifə ona 30 yaşında verilmişdirsə, deməli, təbliğat həmin yaşdan başlamışdır. Buna görə də peyğəmbər təqiblərə məruz qalmışdır. Nitsşe nəyə görə onun yaşını 30 deyil, 40 yaş göstərmişdir?

Nitsşe əsərdə Hz. İsa ilə bağlı belə bir ifadə işlədir: "O (İsa peyğəmbər), çox tez vəfat etdi. O, mənim yaşıma çatsaydı, öz təlimindən imtina edərdi" (8, s. 71).

Məlum olduğu kimi, Hz. İsaya peyğəmbərlik 33 yaşında verilmişdir. Zaratustranın da peyğəmbərlik vəzifəsinə təyin olunma yaşı 40 deyil, 30-dur. Deməli, Nitsşe üçün 40 yaş xüsusi mistik əhəmiyyət kəsb edir. İslam peyğəmbəri Hz. Muhəmmədə peyğəmbərlik 40 yaşında verilsə də, Nitsşe ZBD əsərində bu məsələyə heç bir işarə vermir. "O (İsa peyğəmbər), mənim yaşıma çatsaydı, öz təlimindən imtina edərdi" – ifadəsi burada diqqəti çəkir. Deməli, Nitsşe Zaratustra adı altında özünü nəzərdə tutmuşdur. Çünki o, ZBD əsərini çap edəndə 40 yaşında olmuşdur (1885-1844=41).

Nitsşe Zaratustranın peyğəmbərlik vəzifəsinə təyin olunmasının 40 deyil, 30 yaşında olduğunu təbii ki bilirdi. Hər halda bu barədə yazılan əsərlərlə cüzi tanışlıq bunu deməyə əsas verir. O bunu bildiyi üçün sonralar yazdığı "Se insan" (1888) əsərində Zaratustranın etik fəlsəfəsindən dolayı kamil olmadığını bildirir və özünü onun müəllimi kimi apararaq ona qəbahət tutur: "Zaratuştra ilk dəfə Xeyir və Şər mübarizəsinin hər şeyin əsl hərəkətvericisi olduğunu gördü. Məhz o, əxlaqı güc, səbəb, məqsəd qismində metafizikanın dilinə çevirmişdir. Ancaq bu sual artıq özlüyündə cavabı daşıyır. Zaratuştra bu fatal aldanmanı, yəni əxlaqı yaratdı. Deməli, onun özü bunu ilk dəfə dərk etməlidir" (1).

Bu dəlillər birmənalı şəkildə göstərir ki, Nitsşenin Zaratustrasının peyğəmbər Zaratuştra ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Sadəcə, filosof öz fikirlərini Zaratustra adı altında tanıtmağa ehtiyac duymuşdur (4, s. 36). Burada, Zaratustra adının seçilməsi də bunu təsdiq edir. Çünki Avesta mətnlərində peyğəmbər Zaratustra deyil, Zaratuştra kimi tanınır. Nitsşe onu orijinal formada yazsaydı, heç bir maneə ilə rastlaşmazdı. Yaxud, o, antik və Avropa mənbələrində keçən "Zoroaster" tələffüzündən də istifadə edə bilərdi. Görünür, bu iki ismin hərfi mənaları onu fikrindən daşındırıb Zaratustra adının seçilməsinə səbəb olmuşdur. Çünki antik mənbələrdə səslənən Zoroaster ismi maqlarla bağlı olduğu və hərfi mənasının "parlaq ulduz" olduğu üçün filosof mason təşkilatlarının alətinə çevrilmək istəməmişdir (lüsifer, illüminat). Halbuki o, F. Şpigelin əsəri ilə tanış olarkən Zoroaster adının etimologiyasının "parlaq ulduz" ilə əlaqəli olmasını bəyənmiş və 1883-cü il 23 apreldə Kezelisə yazdığı məktubda demişdir: "Kitabçamın bütün konsepsiyası bu etimologiyadadır" (9).

Digər tərəfdən, orijinalda olduğu kimi, Zaratuştra adının istifadə olunmamasının səbəbi onun hərfi mənasının "qızıl dəvə" olması idi. Çünki Nitsşenin insanın kamilliyə, "hakimiyyətə cəhd"inin ən aşağı, yəni qul olmaq pilləsini dəvə obrazı təmsil edirdi. Bu isə onun təlimində kamil insan obrazını təmsil edən Zaratustraya zidd idi. Buna görə də Nitsşe orijinal Zaratuştra adını təhrif edərək, onu Zaratustra kimi təqdim etmişdir.

2. Nəyə görə " Zaratustra"?

Avropa cəmiyyəti üçün Zaratustra obrazı qeyri-ənənəvi idi. Fəlsəfi və filoloji elmlər sahəsində yalnız bir qrup alim bu barədə müəyyən təsəvvürə malik idi. Əgər söhbət peyğəmbərlərdən gedirsə, Avropa mədəniyyətində özünə yer tapan Hz. İsa, Hz. İbrahim və ya Hz. Musa kimi obrazlardan istifadə oluna bilməzdimi?

Nitsşenin əsərlərinin tədqiqi göstərir ki, nəinki bəhs olunan peyğəmbərlər, hətta gerçək Zaratuştra özü filosofun "kamil insan" obrazını təmsil edə bilməzdilər. Çünki bu, Nitsşenin "əbədi dönüş təlimi"nə zidd idi. Onun bu təlimində nəinki peyğəmbərlərə, hətta tanrıya belə yer yox idi. Əsərdə Zaratustra cildinə girən "kamil insan" daha çox Nitsşenin özünə bənzəyir. Filosof özünü cəmiyyətə yeni bir formatda, yəni filosof-peyğəmbər şəklində təqdim etməyə ehtiyac duymuşdur. Çünki filosoflardan fərqli olaraq peyğəmbərlər cəmiyyətə təkzib olunması mümkün olmayan yeni düşüncə və paradiqmalar gətirirlər. Onun əsərdə istifadə etdiyi dini-bədii dil üslubu da bunu təsdiq edir. Lakin Nitsşe peyğəmbərlərdən (həmçinin Zaratuştradan) fərqli olaraq, özünün təqdim etdiyi həqiqəti qeybdən və ilahi substansiyadan deyil, özündən, yəni özünü aşaraq son məqsədinə yetişən kamil insandan gətirdiyini elan edir. Bu baxımdan Nitsşenin "kamil insan"ı peyğəmbər-insan Zaratuştradan daha çox, tanrı-insan Buddaya bənzəyir. Çünki filosofa görə "heyvan və kamil insan (übermensch) arasında olan insan dərin uçurum üzərindən keçən bir ip" kimi, özünü aşaraq məqsədinə qovuşduqdan sonra "tanrılaşır". Onun nəzərində Zaratustra nə ilahi vəhy alan peyğəmbər, nə də transsendental bir tanrıdır. Ona görə Zaratustra hökm verən və cəmiyyəti islah edən kamil insan və yaxud tanrı-filosofdur.

Görünür, A. Şopenhauer filosofun baxışlarına dərin iz salmışdır. Şopenhauerin fəlsəfəsinə nəzər yetirəndə görürük ki, o da kamillik obrazını Qərb mədəniyyətində deyil, Şərqdə - tanrı-insan obrazı olan Buddada axtarır. Çünki Qərb romanist-nihilistləri öz mədəniyyətləri ilə bağlı dərin nihilist əhval-ruhiyyə içərisində idilər. Həyat fəlsəfəsinin təməlini qoyan S. Kyerkeqor xristianları öz tanrıları olan Hz.İsanı öldürməkdə ittiham edirdi. Nitsşe də buna istinad edərək deyirdi ki, "Tanrı ölmüşdür. Artıq hər şey mübahdır" (8).

Nitsşe kilsənin təlimlərindən xilas olmaq üçün ənənəvi dəyərləri inkar edir və nihilist əhval-ruhiyyə mühiti yaradırdı. Buna görə də o, ənənəvi dəyərlərin və kilsə təliminin bazasını təşkil edən Hz. İsa və ya Musa Peyğəmbər obrazlarına istinad edə bilməzdi. Onun kənardan gətirdiyi Zaratustra obrazı və onun adı altında təbliğ olunan ideyalar cəmiyyət üçün yeni idi.

Lakin Nitsşenin "kamil insanı" obrazı Buddaya daha çox bənzəsə də, əslində ona da ziddir. Xristianlıqdan fərqli olaraq tanrı, günah və axirət inancına malik olmayan, karma inancından dolayı məzluma mərhəmət etməyən Budda təlimi müəyyən mənada Nitsşenin "əbədi dönüş təlimi" ilə uzlaşırsa da, tərkidünyalıq yoluyla "əzabdan qurtulmaq" ideyası və fatalist karma inancı filosofun "iqtidara cəhd", "həyata cəhd" prinsipini ortadan qaldırır. Nitsşeyə görə öz düşmənlərinin öləcəyini gözləməkdənsə, onu öldürmək daha doğrudur. Buddizmin və xristianlığın tərkidünya dinləri olması Nitsşenin dünyapərəstlik təliminə ziddir. Bu baxımdan, Nitsşenin təlimini buddizm ilə müqayisə etmək yanlışdır.

Nitsşenin bütün dinlərə, xüsusilə sami mənşəli xristianlıq və yəhudiliyə münasibəti çox mənfidir. "Belə tanrı uzaq olsun! Tanrısız olmaq, taleyi öz məsuliyyətinə götürmək, dəli olmaq, özündən tanrı etmək bundan daha yaxşıdır" (8, s. 262) – deyən filosofun xristianlığa mənfi münasibəti açıq-aydın şəkildə görünür.

Nitsşe yalnız xristianlığın deyil, bütün dinlərin əsasında dayanan tanrı inancını təkzib edir. "Bütün tanrılar ölmüşdür. "Biz indi istəyirik ki, kamil insan yaşasın" deyən filosof kamil insanı ilahiləşdirərək insanları ona itaət etməyə, yəni özünün son məqsədinə qovuşmağa səsləyir. O deyir: "Tanrılar olsaydı, mən tanrı olmağa cəhd etməzdim. Deməli, tanrılar yoxdur" (8, s. 82).

Zərdüştilik təlimində də Zərdüşt tanrı Ahura Mazdanı qəbul edən və onun vəhyini çatdıran bir peyğəmbər (saoşyant) kimi ortaya çıxır. Onu digər monoteist sami dinləri ilə uzlaşdıran cəhətlər daha çoxdur. Eyni zamanda zərdüştiliyin əxlaqi dualizmi Nitsşenin "xeyir və şərin fövqünə" çıxan əxlaq fəlsəfəsi ilə toqquşur. Bu baxımdan Nitsşenin Zaratustrası real Zərdüşt peyğəmbərə ziddir. Əgər belədirsə, o zaman nəyə görə Nitsşe Zaratustranı baş qəhrəman seçmişdir?

Düşünürük ki, Zaratustranın qeyri-sami mənşəli olması burada əsas rol oynamışdır. Avropada o dövrdə aparılan araşdırmalar nəticəsində "Avesta"nın dilinin hind-Avropa dil qrupuna daxil edilməsi, Avesta mədəniyyətini yaşadanların ari mənşəli xalqlara aid olunması, ari tayfalarının Avropa xalqları ilə eyni mənşəyə malik olmaları və Zərdüşt peyğəmbərin də bu dil və mədəniyyətin təmsilçisi olması barədə kifayət qədər ədəbiyyatlar ortaya çıxmışdı. Nitsşe də köklü bir polyak və Avropa irqçisi kimi, Zaratustranı özünə daha yaxın hesab edə bilərdi. Çünki Nitsşenin düşüncələrində irqçilik elementləri daşıyan sosial darvinizm və antisemitizm ideyaları da vardı. Onun Hz. İsa və ya Musa Peyğəmbər obrazlarına qarşı çıxmasının əsas səbəblərindən biri də bu ola bilərdi. Təsadüfi deyildir ki, onun ideyaları sonralar təhrif olunaraq əsassız şəkildə radikal sağçılığın, nasional - sosializmin ideoloji bazasına çevrilmişdir. Lakin Nitsşe, bütün sosial sistem və ideologiyaların, bütün din və təfəkkür formalarının fövqündə dayanmağa çalışan və öz fəlsəfi sistemi ilə onları inkar edən anarxist bir filosof kimi, heç bir sosial-mental strukturun təmsilçisi hesab oluna bilməz.

Nitsşe cəmiyyətin problemlərinin kökünü irrasionalizm ilə bağlayan və praqmatik əxlaqı, rasionalizmi önə çəkən utilitaristlərə (İ. Bentam, C. Mill, C.S. Mill), yaxud mövcud sistemə qarşı ictimai mülkiyyətə əsaslanan kommunist cəmiyyəti ideyasını qoyan romantizmin utopist nümayəndələrinə (K. Marks və onun qaynaqları olan F. Hegel, sosialist utopistlər, darvinizm, ingilis siyasi iqtisadçıları), xristianlığı yeni bir formatda təqdim etməyə çalışan neotomistlərə qarşı çıxaraq qurtuluş yolunun özünün ortaya qoyduğu "kamil insan"da, yəni özünün Zaratustrasında olduğunu göstərdi. O öz yanaşması ilə özündən əvvəlki romantizmin nihilizm cərəyanının nümayəndələrinə (A. Şopenhauer, S. Kyerkeqor, MaksŞtirner) bənzəyirdi. Çünki o da, digər nihilistlər kimi hesab edirdi ki, cəmiyyətin kökləndiyi maddi-mənəvi dəyərlər sistemi zərərlidir və onlardan ağıl deyil, iradə yolu ilə xilas olmadan qurtuluş yoxdur. Lakin Nitşe nihilistlərdən də fərqlənirdi.

Nitsşeyə görə iradə kamilliyə, xoşbəxtliyə, qurtuluşa aparan "hakimiyyətə cəhd" instinktidirsə, Şopenhauerə görə əzaba və məğlubiyyətə aparan "tamah" və ya insanı yaşadan "həyata

cəhd" hissidir. Buna görə də bu hissdən və əzabdan qurtulmağın yolunu xristianlığın asketizmində deyil, buddizmin daha radikal asketizmində axtaran Şopenhauerdən fərqli olaraq Nitsşe onu bütün din, ideologiya və sosial sistemlərin fövqündə dayanan və özü tərəfindən konseptual şəkildə ortaya qoyulan "kamil insan"da axtarırdı. Bu baxımdan Nitsşe özünün müsbət və mənfi fikirləri ilə diqqəti cəlb edən filosofdur.

Zaratustranın soyundan olan sonuncu varisinin bəşəriyyətin xilaskarı olacağı ideyası da Nitsşeni cəlb edə bilərdi. Çünki o dövrdəki araşdırmalar Zaratuştranın e.ə. I minillik ərəfəsində yaşaması barədə müxtəlif versiyalar irəli sürürdülər. Nitsşe buna əsaslanaraq özünü Zaratuştranın soyundan olan üçüncü varisi, yəni ondan üç min il keçəndən sonra ortaya çıxan bəşəriyyətin xilaskarı (saoşyant) ilə eyniləşdirə bilərdi (halbuki bu kimi ideyalar sami dinlərində də vardır). Buna görə də o, Zaratustranın adından istifadə edərək özünü bəşəriyyətə səslənən sonuncu peyğəmbər-filosof kimi təqdim edir. Lakin o, Ahura Mazdanın təyin etdiyi deyil, onun üstündə olan əbədi zamanın elçisi kimi ortaya çıxır. Çünki o, bütün din və elçilərin qapalı zamanın təmsilçiləri kimi ortaya çıxdıqlarını, özünün isə əbədi zamanın elçisi olduğunu bəyan edirdi. Buna görə də o, bütün din və elçilərin irəli sürdükləri Xeyir və Şər ideyalarının fövqündədir. O, elə bir kamillik zirvəsinə ucalmışdır ki, onun üçün bəşəriyyətin bütün tarix boyu əldə etdiyi bütün dəyərlər puçdur. Buna görə də, onun üçün Xeyir və Şər mövcud deyildir. Nitsşenin zərdüştiliyin əxlaq təliminə tənqidi yanaşmasının səbəbi buradan irəli gəlir.

Nitsşe öz fikirləri ilə dövrünün əhval-ruhiyyəsini parlaq şəkildə əks etdirir. Onun əsərlərində hökm sürən nihilizm əhval-ruhiyyəsi tədricən yeni bir sistemə keçid üçün körpü rolunu oynayır. O, böyük inqilabların və vətəndaş müharibələrinin sarsıntısından çıxan cəmiyyətə üzləşdiyi maddi və mənəvi böhranın səbəblərini anlatmaq istəyir və mövcud vəziyyətdən çıxış yolu göstərirdi. Artıq bu yeni düşüncəni ənənəvi klassik Qərb fəlsəfəsindən və kilsənin doqmatik təlimlərindən əldə etmək mümkün deyildi. Bunu ənənəvi düşüncə tərzindən xilas olaraq başqa bir yerdə və yeni bir düşüncə üfüqində axtarmaq lazım idi. Əsərdə ön plana çıxarılan "kamil insan" məsələsi filosofun xaotik fəlsəfi düşüncəsinin əsas ideya və məqsədini, onun "dayaq nöqtəsi"ni təşkil edir. Bu "dayaq nöqtəsi" ona ənənəvi fəlsəfi dünyagörüşü sistemlərini "məhvər"indən çıxarmağa imkan verir. Qərb cəmiyyəti yeni inqilabi ideya gətirən yeni bir filosof-peyğəmbərə ehtiyac duyurdu. Nitsşe bunun üçün Zaratustranı seçdi. Bu baxımdan onun "Zaratustra"sı Avropa sivilizasiyasına qarşı çıxan xarizmatik inqilabçıdır.

3. "Əbədi dönüş" yoxsa zervanizm?

Nitsşenin "mənim əbədi dönüş haqqında təlimim" adlandırdığı bu təlim bu günə qədər geniş müzakirələrə səbəb olmuşdur. Çünki filosof bu ideyanı inkişaf etdirib bir konsepsiya şəklində ortaya qoymamışdır. Nitsşe bu ideyanın özünə aid olduğunu bildirməklə yanaşı, həm də onun zərdüştilik mənbələrindən qaynaqlandığını bildirir. Nitsşe deyir: "Mən farsəsilli Zaratustraya minnətdarlıq etməliyəm. Farslar ilk dəfə olaraq tarixi bütov şəkildə təsəvvür ediblər. Hər bir peyğəmbər özünə aid olan bir minilliyi təmsil edir" (1).

Nitsşenin bəhs etdiyi zərdüştilik zaman konsepsiyası nədir?

Nitsşenin bəhs etdiyi zaman konsepsiyası zurvanizm (və ya zervanizm) ilə bağlıdır. Filosof bu barədə müəyyən materiallarla tanış olaraq onun bazasında özünün "əbədi dönüş təlimi"ni yaratmağa çalışmışdır. Buna görə də o, "mən farsəsilli Zaratustraya minnətdarlıq etməliyəm" ifadəsini işlətmişdir.

Birincisi, qeyd etmək lazımdır ki, Zərdüşt peyğəmbərin belə bir "zaman ideyası" olmamışdır. Zervanizm (və ya zurvanizm) sonradan zərdüştiliyin içinə daxil olmağa çalışan bir təriqət olmuşdur. Zervanizm ilə bağlı zaman ideyasının mənşəyi qədim şumer-babil ənənəsindən qaynaqlanır (bu, başqa bir tədqiqat mövzusudur).

A. Fulye "əbədi dönüş" ideyasının qədim mənbələrdə, antik əsərlərdə (Heraklit, Pifaqor, stoiklər, Lukresi və s.) əks olunduğunu və Nitsşenin əsassız şəkildə bu ideyanı öz adına çıxdığını söyləmişdir (9). Delez buna qarşı çıxaraq Nitsşenin "əbədi dönüş" ideyasının orijinal olduğunu sübut etməyə çalışmışdır. Ona görə Nitsşe əvvəlki qədim baxışlardakı tsiklik dairəvi təkrarlanmadan fərqli olaraq, "əbədi dönüş"ün fərqli bir keyfiyyətdə dönüş olduğunu göstərmişdir. Delez kamil insanın "əbədi dönüş"ünün başqa keyfiyyət daşıdığını, adi insanların isə təkrarlandığını ifadə edir. Çünki "iqtidara cəhd" insanı kamilləşdirir və keyfiyyətcə dəyişdirir. Bu keyfiyyətdən məhrum olan insanlar isə təbiət hadisəsi kimi, təkrarlanmaq məcburiyyətindədirlər (10).

Zervanizm barədə məlumatlara Orta əsr zərdüştilik mənbələrində fraqmentar şəkildə rast gəlinir. Bu barədə əsas məlumatlar, əsasən, Orta əsr xristian mənbələrinə aiddir. Buna görə də Nitsşe bu barədə fraqmentar, ziddiyyətli, natamam məlumatlar əldə edə bilərdi. Həmin məlumatların vahid bir sistemdə ümumiləşdirilməsi zəruri idi. Filosof məhz bu istiqamətdə çalışaraq özünün "əbədi dönüş" təlimini yaratmışdır.

Əldə olunan məlumatlara istinadən demək olar ki, zervanizmdə konkret zaman-məkan sistemi mövcud deyildir. Məlumatların təhlili göstərir ki, bu təriqətin nümayəndələri arasında da fikir ayrılıqları olmuşdur. Lakin mövcud məlumatları ümumiləşdirsək, bu təriqətin ümumi zaman-məkan baxışlarını aşağıdakı şəkildə təqdim edə bilərik:

Zervanizmdə Zervan mütləq bir tanrı kimi, "əbədi zaman" (zurvan akarana) fenomenini təmsil edir. O öz daxilində xeyir tanrısı Ahura Mazda (Hörmüz) və şər tanrısı Anro-Manyu (Əhrimən) başlanğıclarının yaradıcısıdır. Zervan zaman və tale tanrısı kimi daxilindəki Xeyir və Şər fenomenlərinin fövqündədir. Onun şübhəsindən formalaşaraq ilk dəfə ortaya çıxan Anro-Manyu sonradan meydana çıxan öz qardaşı Ahura Mazdaya qarşı çıxır. Ahura Mazda "qapalı zaman"ın və onun çərçivəsində bütün xeyirxah varlıqların yaradıcıdır. O, "qapalı zaman"ı 12 min ildən ibarət 4 üçminilliyə bölür. Zaratuştra sonuncu üçminilliyin başlanğıcında dünyaya gəlir və onun soyundan olan üç varisi xilaskar peyğəmbər (Saoşyant) kimi hər minilliyin başlanğıcında gəlməlidir. Sonuncu xilaskar şər qüvvələrə qarşı son mücadilədə qələbə çalaraq, yer üzərində xeyirin qələbəsini təmin edəcəkdir. Artıq bunun ardınca qiyamətin (fraşokereti) gələcəyi bildirilir (11, s. 115-120).

Nitsşenin bəhs etdiyi bütöv tarixi zaman və onun bölgü sistemi yuxarıda qeyd etdiyimiz zurvanizm təriqətinin baxışları ilə qismən uzlaşır. Filosof bu baxışlarla, görünür, 1881-ci ildən əvvəl tanış olmuşdur. Çünki o, artıq 1881-ci ildə "əbədi dönüş" barədə müəyyən təsəvvürlərə malik idi. Lakin bu təsəvvürlər əsərin birinci bölümünün bitməsinə qədər sistem şəklinə düşməmişdir. Əsərin birinci bölümündən sonra "əbədi dönüş" ideyası ZBD əsərinin aparıcı ideyası olmuşdur. Zaratustra birinci bölümdə "əbədi dönüş" ideyasını deyil, "kamil insan" ideyasını təbliğ edir. Haydegger hesab edir ki, Nitsşe ilk öncə "kamil insan" ideyasını təbliğ etməklə, mövcud insan varlığını "əbədi dönüş" ideyasına hazırlamaq məqsədini daşımışdır. Zaratustra "əbədi dönüş" ideyasına qovuşmadan "kamil insan" ideyasını təbliğ edə bilməzdi və yaxud, əksinə. Haydeggerə görə hər iki anlayış bir dairəyə daxil olan və bir-birini tamamlayan anlayışlardır (7, s. 44-45).

Delez isə hesab edir ki, Zaratustra ilk mərhələdə "əbədi dönüş" ideyasını təbliğ etməyə hazır (yetkin) deyildi və o, kamillik zirvəsinə çatdıqdan sonra"əbədi dönüş" ideyasını təbliğ etməyə başlayır. Çünki sonsuz şəkildə davam edən "əbədi dönüş" tsikliklərinin fövqünə çıxa bilməyən "kiçik insançıqlar" təkrar tsikliklərin təkrar səhvlərini yaşamağa məhkumdurlar (10). ZBD-də yazılır: "Ah, insan əbədi dönür! İnsançıqlar əbədi dönür!.. Hətta ən kiçik insancığın əbədi dönüşü! Bu mənim bütün mövcudluğa qarşı nifrətimin səbəbidir! Ah, nifrət! Nifrət! Nifrət! – Zaratustra dərdli şəkildə titrəyərək belə dedi.." (8, s. 66).

Lakin Delezə görə əsərin sonunda "əbədi dönüş" ideyasına açıqlıq gətirilməli idi (10). Bizim qənaətimizə görə Nitsşe bu mürəkkəb ideyanı ilkin mərhələdə dərk edə bilməmişdir. Ümumiyyətlə, əsərin sonuna kimi bu ideyanın aparıcı xarakter daşımasına baxmayaraq, filosof sonunadək onu anlamamışdır. Buna görə də onun "əbədi dönüş" ideyası geniş mübahisələrə səbəb olur. Bəlkə əsərin sona çatdırılmamasının əsas səbəblərindən biri də bu olmuşdur.

Zervançılıqda tarix əbədi zamanın içində Ahura Mazda tərəfindən yaradılan "qapalı zaman"ın daxilindədir. "Qapalı zaman"ın fövqündə tarix yoxdur. Nitsşeyə görə, zaman fenomeni özündə heç bir məna daşımır. Lakin ona məna verən insanın kamilliyə, yəni "cəhd"idir. Bu baxımdan Nitsºenin "əbədi dönüş" ideyası özünəməxsusdur. Onun bu ideyası ənənəvi tanrı-subyekt-obyekt münasibətlərinin fövqünə çıxaraq tanrıüstü əbədiyyət-subyekt-obyekt sistemini ortaya qoyur. Bu sistemdə ali məqsəd tanrı deyil, tanrıüstü əbədiyyətdir. Nitsşenin bu barədə düşünməsinə təkan verən amillər olmuşdur. Antik düşüncədə Heraklitin "axar çay" ideyası, neytral Dionis zamanı, zervançılığın zaman mifi, şumerlərin zaman barədə baxışları və digər bu kimi oxşar zaman ideyaları, görünür, onun diqqətini əvvəlcədən cəlb etmiş və bu barədə davam edən düşüncələrin nəticəsində "əbədi dönüş" ideyası meydana çıxmışdır.

Nitsşe "əbədi dönüş" ideyasını sona qədər dərk edə bilməsə də, onu ortaya qoymağa ehtiyacı var idi. Çünki Qərb fəlsəfəsini, mədəni dəyərlərini inkar edən filosof proqres ideyasına qarşı alternativ bir ideya qoymalı idi. Əks təqdirdə, inqilabçı-filosof kimi, Qərb fəlsəfəsində yeni bir səhifənin açılmasına müvəffəq ola bilməzdi. Sonadək dərk olunmayan ideyanı fəlsəfi traktat şəklində deyil, bədii esse janrında ifadə etmək daha asan idi. Çünki qeyri-konkret olan bədii ifadələr fikrin davamlı inkişaf etdirilməsinə şərait yaradır. Bu baxımdan ekzistensialistlər və postmodernistlər Nitsşenin davamçıları hesab olunurlar.

Nitsşe, "əbədi dönüş" ideyası ilə nə demək istəmişdir?

Nitsşenin "əbədi dönüş" paradiqması müəyyən ehtimallara əsaslanırdı. Ona görə kosmos bir formadan digər formaya keçən enerjidən ibarət olduğu üçün o, daima öz formasını müəyyən tsikllər çərçivəsində dəyişir. Yəni hər bir struktur, yaranıb formalaşdığı kimi, dağılmağa da məhkumdur. Bu struktur kosmos, yer kürəsi, cəmiyyət, dövlət və digər kiçik strukturlara aid oluna bilər. Dağılan hər bir struktur yenidən əbədi zamana dönür və yenidən əbədi zamandan yaranır. Hər bir struktur zamanın məkanlaşmış formasıdır. Zaman ideal, məkan isə qeyri-ideal olduğu üçün daim təkzib olunur. Bu proses dayanmadan davam etdiyi və təkrarlandığı üçün filosof onu "əbədi dönüş" adlandırır. Çünki bütün kosmik tsiklliklər qeyri-proqressiv və mütləq identikdir. Bu baxımdan filosofa görə zaman əbədi, məkan isə məhduddur. Lakin zaman və məkan münasibətləri fasiləsiz və əbədidir. Buna görə də onların əvvəli olmadığı kimi, sonu da yoxdur.

Zaman və məkan münasibətləri insan idrakının fövqündədir. Lakin insan öz yaradıcı enerjisi ilə bu münasibətlərin fövqünə çıxaraq ədəbiyyətə qovuşa bilər. Bu əbədiyyət zirvəsində tanrı və dəyərlər sistemi yoxdur. Qapalı zaman və ya məkan strukturlarında formalaşan dəyərlər burada işləmir və ya təkzib olunur. İnsanın məqsədi bu nöqtəyə yetişməkdir, yəni özü-özünün məqsədinə çevrilərək özünə qovuşmaqdır. Bu baxımdan Nitsşe varlıq məqsədini onu özündə axtaran və tapan kamil insanda görür. Lakin bu insan öz məqsədini metafizikada deyil, yerdə, cəmiyyətdə axtarmalıdır. Çünki kosmos və zaman, insanın varlığına biganə olan cansız başlanğıcdır. "Əbədi dönüş"ün məqsədi daima təkrar olunan həyatın özüdür. Nitsşe yazır: "Zəif insan həyatda məna, məqsəd, vəzifə, öncədən qurulan nizam axtarır. Güclü insan isə həyatın mənasızlığını sevir və öz taleyini sevinclə qarşılayır".- "...Sənin həyatın – sənin əbədi həyatındır" (8, s.78).

Nitsşe insanı əbədi təkrarlanan tsikllərdən qurtulmaq üçün kamil insan qismində onun fövqünə çıxmağa çağırır. O deyir: "Təsəvvür et! Bir günorta vaxtı və ya bəlkə də, gecə vaxtı sənin dərin tənhalığa qapıldığın bir ərəfədə birdən şər ruh yanına gəlib deyir: "İndi yaşadığın

həyatı əvvəl də yaşamısan. Sən onu yenə, sonra bir neçə dəfə və sonsuza kimi yaşayacaqsan. Yaşadığın bu həyatlar bir-birinə bənzəyəcək, hər ağrı, zövq, fikir, həyatının hər kiçik detalı və böyük hadisələri – olduğu kimi, eyni nizam və ardıcıllıqla sənə yenidən dönəcəkdir. Varlığın əbədiyyəti ölçən qum saatı təkrar-təkrar çevriləcəkdir. Sən də, onun içində digərlərindən seçilmyən bir qum dənəsi kimi, onunla birlikdə təkrar-təkrar çevriləcəksən". Sən bu sözlərin çəkisi altında çökməzsənmi və dişlərini qıcıyaraq şər ruhu lənətləməzsənmi? Yaxud, sən artıq o ecazkar anı yaşamış birisi kimi, gücünü toplayaraq ona belə cavab verə bilərdin: "Sən –Tanrısan! Mən hələ indiyədək bundan daha ilahi bir hikmət dinləmədim..." (8, s. 89).

Nitsşenin əxlaq fəlsəfəsi "Xeyir və Şərin fövqündə" olduğu üçün (Zervan xeyir və şərin fövqündə olduğu kimi) əbədi zaman ideyası onun diqqətini cəlb etmişdir. Filosofun "kamil insanı" da "Xeyir və Şərin fövqündə" olan hakimiyyətə cəhd edən və "xeyir və şərin fövqündə" olan əbədiyyətə mübarizə nəticəsində qovuşan bir fenomendir. Bu proses kültürdən-sivilizasiyaya uzanan bir proqres deyil, əksinə, onlardan insanın özünə yönələn bir idrak prosesidir. Bu idrak prosesi insanın dərin nihilizm mərhələsindən keçərək və stereotiplərdən qurtularaq tam azad olmasına şərait yaradır. Azad olmaq, kamillik zirvəsinə yetişmək və insanın öz nəfsi üzərində hakim olması deməkdir.

Nitsşenin bu ideyasında səslənən əbədi təkrarlanan həyat fəlsəfəsini buddizmdə olan reinkarnasiya (tənasüh) və karma ideyaları ilə müqayisə etmək olar. Fərq ondadır ki, buddizmdə insan dünya həyatından qurtularaq heçliyə qovuşur və bu heçlikdə kamilliyə yetişir. Nitsşenin fəlsəfəsində isə insan "hakimiyyətə cəhd" vasitəsilə əbədi təkrarlanan tsiklik həyatdan qurtularaq təkrarlanmayan əbədi həyata qovuşur. Əgər bu əbədi həyat hakimiyyətə cəhdin mənasıdırsa, o zaman dünya ilə məhdudlaşan əbədi həyatın mənası nədir? O zaman Zaratustra nədən dünyanın mənasını dünyada deyil, tərkidünyalıqda tapdı? Dünyanın fövqündə qurtuluş yolu görməyən filosof dünyada ölüm və əbədi həyatı necə bir araya gətirir? Yaxud əbədiyyəti dünyanın fövqündəki heçlikdə axtaran buddizm kamil insanın məqsədi ilə heçliyi necə uzlaşdırır?

Nə Budda, nə də Nitsşenin Zaratustrası bu suallara cavab vermədi.

4. Nitsşeni ortaya çıxaran zərurət

Rasionalizmi doqmatik bir təlimə çevirərək insanın və təbiətin ruhuna tamamilə yadlaşan klassik fəlsəfə XIX əsrin ortalarında Avropada baş verən sosial-siyasi böhranın, kapitalizmə qarşı etrirazların (Paris kommunası) və yeni elmi-texniki ixtiraların fonunda öz aktuallığını itirərək cəmiyyətin mənəvi tələbatına cavab verə bilmirdi. Fəlsəfi düşüncənin yenilənməsinə, həyatiləşməsinə, insanlaşmasına və dövrün tələblərinə uyğunlaşmasına yaranan ehtiyac XIX əsrin ortalarında mövcud fəlsəfi bazanın üzərində bir neçə yeni fəlsəfi cərəyanların və məktəblərin formalaşmasına şərait yaradırdı. Klassik alman fəlsəfəsi klassik fəlsəfədən postklassik fəlsəfəyə keçiddə körpü rolunu oynadı. Postklassik fəlsəfə, yeni formatda ortaya çıxan rasionalizm və irrasionalizm istiqamətləri ilə tanındı. Yeni rasionalistlər (pozitivizm, maxizm) öz sələflərinin rasionalizmini metafizikadan, məna və səbəb kateqoriyalarından məhrum edib, onu empirik biliklər səviyyəsində məhdudlaşdırdılar və fəlsəfəni məhv etdilər. İrrasionalistlər isə fəlsəfənin problemlərini qeyri-əqli hisslər vasitəsilə izah edərək idrak sahəsində böyük bir xaos yaratdılar. XIX əsr Avropası antik dövrdən davam edərək gələn fəlsəfənin məzarı oldu. Ənənəvi dəyərlərin və paradiqmaların süqutu cəmiyyətdə düşüncə mühitində nihilizm əhval-ruhiyyəsini gücləndirdi. Fridrix Nitsşe məhz belə bir zaman və mühitdə meydana çıxdı.

Onun yaşadığı sosial-siyasi mühit də belə bir fəlsəfənin ortaya çıxmasına şərait yaratdı. Çünki XIX əsrdə "ictimai müqavilə" və "xoşbəxt gələcək" mifi üzərində formalaşan solçu kollektivçilik ideologiyası fərdin düşüncə və azadlığını kollektiv düşüncə və azadlıqda əridən güclü dövlət (Leviafan) fenomenini ortaya çıxarırdı. Bu kollektiv strukturun "dərk olunan

zərurət" vasitəsilə tədricən ortadan qalxacağını irəli sürən K. Marksdan fərqli olaraq Nitsşe fərdin azadlığını nəinki sosial sistem üzərinə, hətta zaman və məkan üzərinə çıxardı. Çünki ona görə dövlət kamil insana və ya insanın öz fitrətinə qayıdışına qarşıdır. O yazır: "Qardaşlarım, ora baxın - hardakı dövlət bitir. Siz məgər kamil insana aparan "göy qurşağı"nı və körpüləri görmürsünüz?" (8, s. 48).

Buna görə də onun alternativ ideyaları radikal sağçıların əsas prinsiplərinə çevrildi. Lakin Nitsşeni nə liberal, nə faşist, nə kommunist, nə sosialist, nə millətçi, nə konservator, nə radikal, nə idealist, nə materialist və s. hesab etmək olmaz. Nitsşeni, yalnız və yalnız Nitsşeçi hesab etmək olar.

Yaradıcılığı, əsasən, XIX əsrin ikinci yarısını əhatə edən Fridrix Nitsşe fəlsəfi fikir tarixində bənzəri olmayan bir filosofdur. Onun tənqidi yanaşmasında mənfi elementlərlə yanaşı, müsbət çalarlar da həddən artıq çoxdur. Çünki Antik dövrdən başlayaraq ona qədər olan filosoflar öz traktatlarında Platon və Aristoteldən qaynaqlanan xüsusi fəlsəfi üslubu, terminoloji ardıcıllığı, fəlsəfi fikir ənənəsini qorumaqla yanaşı, formal məntiqə əsaslanan özünəməxsus sistem yaratmağa çalışmışlar. Lakin F. Nitsşenin əsərlərində bunların heç birinə təsadüf etmək mümkün deyildir. O, geniş oxucu kütləsinin diqqətini cəlb etmək üçün sadə bədii-fəlsəfi və təsiredici yevangelist mətn üslublarının sintezindən istifadə edir. Onun oxucuları filosofun fikirlərinin rasional mahiyyətindən daha çox, onun emosional cazibəsinə aludə olurlar. Bu emosional cazibə və romantizm Nitsşenin fəlsəfi düşüncəyə gətirdiyi bir tilsimdir. Onun tilsiminə düşənlər onu çox nəhəng filosof hesab etdikləri halda (öz dövründə onun təsirinə düşən gənc sionistləri misal çəkmək olar), onun əsərlərini sırf rasional baxımdan araşdıranlar onu adi və ya səfeh birisi kimi tanıyırdılar (məsələn, L. Tolstoy kimi bir dahi). O öz orijinallığı və inqilabiliyi ilə fəlsəfi fikir tarixində yeni bir səhifə açdı. Buna görə də onu heç bir fəlsəfi cərəyana aid etmək mümkün deyildir. Lakin onun fikirləri fəlsəfədə həyat fəlsəfəsi nümayəndələrinin (V. Diltey, Q. Zimmel, O. Şpenqler, A. Berqson və b.) və postmodernist düşüncələrin ortaya çıxmasına şərait yaratdı.

Açar sözlər: *Zaratustra, Nitsşe, əbədi dönüş, kamil insan, hakimiyyətə cəhd, zaman, fəlsəfə*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Бакусев. Заратустра или Заратуштра? // *Вопросы философии, 2006, № 9.*

2. Можейко М. А. *Вечное возвращение //*История философии. Энциклопедия. Минск, 2002.

3. Хайдеггер М. Кто такой Заратустра у Ницше?//Топос, 2000, № 1.

4. Брагинский И.С. "Авеста" в русских переводах… СПБ., 1997.

5. Nitsşe öz dövründə zərdüştilik və zervanizm təlimi ilə tanış olmaq üçün Friedrich Creuzer, F. Spiegel, A. Duperron və digərlərinin əsərləri ilə tanış ola bilərdi (Friedrich Creuzer. Symbolik und Mythologie der alten Volker. Leipzig und Darmstadt, 1836-1843; F. Spiegel Eranische Altertumskunde. 3 Bde. Leipzig, 1871 — 78; Grammatik der Parsisprache nebst Sprachproben. Leipzig, 1851; A. Duperron Zend-Avesta).

6. Heidegger M. Wer ist Nietzsches Zarathustra? Vortrage und Aufsatze. Teil I. Pfullingen: Neske, 1967. S. 93-118. Перевод доклада прочитанного 8 мая 1953 года в Бремене.

7. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. М.: Мысль, 1992.

8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб.: Азбука-классика, 2004.

9. Юнгер Ф.Г. Ницше Ф.М.: Праксис, 2001.

10. Deleuze. Gilles-Nietzsche and Philosophy. cnqzu.com/library/.../Deleuze, %20 Gilles-Nietzsche %20 and %20 Philosophy.pdf

11. Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПБ., 1998.

Рауф МАМЕДОВ

Ф. НИЦШЕ: «ТАК ГОВОРИЛ ЗАРАТУСТРА»

Резюме

Ф. Ницше, назвав Заратустру героем своей работы, не собирался говорить о зороастризме и исследовать это учение. В этой работе он не ссылается ни на основной источник зороастризма «Авесту», ни на другие источники об этом учении. Большинство идей, выдвинутых в работе противоречат зороастризму, что подтверждает мысль о том, что она не имела никакого отношения к этому учению. Главная цель Ницше, используя новейший для западной культуры образ Заратустры, донести свои революционные идеи до общественности.

Ключевые слова: *Заратустра, Ницще, вечное возвращение, сверхчеловек, воля к власти, время, философия.*

Rauf MAMMADOV

F. NIETSCHE: “ZARATHUSTRA SAID SO”

Summary

On naming Zarathustra a hero of his work, Neitsche was not going to speak on Zarathustrism and investigate his teaching. In this book he referred neither to the basic source of Zarathustra “Avesta”, nor other sources on this teaching. Most of his ideas put forward in the work opposed to Zarathustrism that confirm thought on that he had nothing to do with this teaching. The main purpose of Neitsche is using an image of Zarathustra, the newest for the Western culture, to convey his revolutionary ideas to the public.

Keywords: *Zarathustra, Nietzsche, eternal return, superman, will to power, time, philosophy.*

UOT 1(09)

Faiq ƏLƏKBƏRLİ
fəlsəfə f.d., dosent, aparıcı elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

MİRZƏ ƏBDÜRRƏHİM TALIBZADƏNİN FƏLSƏFİ-DİNİ VƏ SOSİAL- SİYASİ DÜNYAGÖRÜŞÜ *

Azərbaycan türk mütəfəkkiri Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə (1834-1911) Təbrizdə dülgər ailəsində dünyaya gəlmişdir. Təbriz mədrəsəsində doğma türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı farscanı da öyrənən Talıbzadə dini və dünyəvi elmlərə yaxından bələd olmuşdur. Təqribən 28-30 yaşlarında Tiflisə köçən mütəfəkkir burada ərəbcəni və rus dilini də mənimsəmişdir. Tiflisdə olduğu müddətdə rus, gürcü, türk ziyalılarla yaxından təmasda olan Talıbzadə Qərb mədəniyyəti ilə də maraqlanmış, bildiyi dillərin sayəsində bir çox dini-fəlsəfi, ədəbi və digər yönlü ədəbiyyatlarla tanış olmuşdur (1). Daha sonra Dağıstanın Xasavyurd şəhərinə köçərək burada bir neçə il yaşayan Talıbzadə, sonradan ömrünün böyük hissəsini Teymurxanşura (Buynaksk şəhəri) şəhərində keçirmişdir. "Xasavyurdda və Teymurxanşurada Talıbov ən çox ticarət və xeyriyyə işləri ilə məşğul olur, ədəbi, elmi, ictimai fəaliyyətini davam etdirirdi. Belə ki, o, Dağıstanın ayrı-ayrı bölgələrində yeddi poçt idarəsi, Teymurxanşurada dörd kərpic zavodu tikdirmişdi. Başqa müəssisələri də var idi" (2, s.696). 1907-ci ildə Təbrizdən Qacarlar dövlətinin 1-ci Millət Məclisinə millət vəkili də seçilmişdi.

Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Mustafa bəy Əlibəyov, F.Köçərli onun haqqında çox dəyərli fikirlər söyləmiş və məqalələr yazmışlar. F. Köçərli yazır: "Əgərçi Mirzə Əbdürrəhim cənabları milliyyət cəhətincə Azərbaycan türklərinə mənsubdur və türk lisanı onun dilidir, vəli bu dil İranın mərkəzində bu axır vaxtlara kimi qeyri mütədavil olduğu üçün ol cənab dəxi öz əsərlərini fars dilində yazıbdır və bu əsərləri ilə ümumi İran əhalisinin boynuna böyük minnət qoyubdur" (3, s.357). 1911-ci ildə Teymurxanşurada vəfat edən Talıbzadənin başlıca əsərləri aşağıdakılardır: "Pəndnameyi-Markusi-qeysəri-dövvüm", "Kitabi-fizik ya hikməti-təbiiyyə», «Məsaili-həyat», "Səfineyi-Talibi ya Kitabi-Əhməd" (1894-), "Məsalikül-möhsinin", "Xeyir-xahların məsləki" və başqaları. O, həmin kitablarının çoxunu farsca yazsa da, az sayda türk dilində (Azərbaycan) də yazıları vardır.

Yeniləşməyə münasibətdə mütərəqqi baxışları ilə seçilən tanınmış mütəfəkkirin yaradıcılığında xalqın maariflənməsi, dünyəvi elmlərə malik olması və bu yolda İslam dininin də əsl mahiyyətinin çatdırılması mühüm yer tutmuşdur. O hesab edirdi ki, Qurani-Kərimin həqiqi mahiyyəti müsəlmanlara doğru çatdırılmır. Bu baxımdan müsəlman dünyasının geridə qalmasının, elmsizliyə yuvarlanmasının səbəbkarı İslam dini deyil, onun adından danışan despotik hökmdarlar və yalançı din xadimləridir. Talıbzadə hesab edirdi ki, elmdən uzaq xalq tərəqqidən də geri qalır və kölə halında yaşayır. Müsəlman xalqlarının başqa millətlərdən geridə qalmasıının başlıca səbəbini də elmsizlikdə görən Talıbzadəyə görə, müsəlmanların arasında müşahidə olunan dağınıqlıq, ittihadsızlıq, ədavət, zillət və rəzalət, əsarətin cümləsi də elmsizlikdən və avamlıqdan törəyən əlamətlərdir. Bir sözlə, müsəlmanların zorlu ikən zorsuz olmağı, varlı ikən yoxsul olmağı, hürr ikən, ağa ikən qul olmağına səbəb də elmsizlik və mərifətsizlikdir.

---

* Məqalə fəlsəfə f.d.,dos. Zeynəddin Şabanov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

"Səfineyi-Talibi, ya Kitabi-Əhməd" əsərindən məlum olur ki, Mirzə Əbdürrəhim müsəlmanları maarifləndirmək istəsə də, onun bu niyyətini dindaşlarının və soydaşlarının çoxu başa düşmək istəmirlər. Məsələn, müsəlmanlar heç cür başa düşmək istəmirlər ki, mövcud müəllimlər və ərəb əlifbası ilə xalqı maarifləndirmək çox çətindir. Birincisi, çünki şagirdlərə dərs verməli olan axundların, mollaların əksəriyyətinin, Qərb ölkələrində olduğu kimi, bünu sübut edən diplomları yoxdur. İkincisi də, mövcud ərəb əlifbası ilə maarifləndrimə işini aparmaq çox çətindir. O yazır: "Yer üzünün başqa millətlərinin uşaqları öz ana dillərinin hərflərini oyuncaqlar vasitəsilə öyrənirlər, məktəbə gedənə qədər yazıb oxumağı asanlıqla bacarırlar. Bizim Vətənimizin uşaqları isə onların əksinə olaraq əlifbanın çətiniliyi üzündən beş il təhsildən sonra bir kəlməni belə düz oxumağı bacarmırlar. Əfsus ki, bizim böyük dövlət qulluqçularımız milli tərəqqimizn əsas vasitəsi olan bu mühüm məsələyə zərrə qədər də fikir vermir və bu haqda danışmağı özlərinə layiq bilmirlər" (4, s. 236-237).

Üstəlik maarifçilik yolunu tutmuş Talbızadə haqqında dindaşları deyirdilər ki, onun yazdıqları vətənin, müsəlmanların eyiblərini islah etmək üçün olsa da, ancaq buna ehtiyacları yoxdur. Çünki "İran başdan-ayağa cənnət bir ölkədir, onun nə eyibləri var ki islah oluna". Halbuki Talıbzadə fikirləşirdi ki, İranda qanun, intizam və ədalət yoxdur, onun alimləri zalım, cəbir edən və rüşvət yeyən, mirzələri isə hərfləri düz-əməlli tanımayan, elmi-hesab, həndəsə bilməyənlərdir: "Ruhanilərdən əksəri ki İranda vardırlar, tamahkar və möhtəkirdirlər. Bu qisim alimlər şurişü iğtişaş və ricali-dövlətin qovğasını dost tutarlar…" (3, s.360).

M.Ə.Talıbzadə çox haqlı olaraq yazırdı ki, müasirləri həqiqətə qulaqlarını bağlasalar da, qələmə aldığı əsərlərin qiyməti gələcək əsrlərdə bilinəcəkdir. Belə ki, indi onu İslama və millətə qarşı çıxmaqda ittiham edənlər gələcəkdə bu işlərinə görə onu təqdir edəcəklər. Ona görə də Talıbzadə yazırdı ki, heç zaman cahillərlə və nadanlarla bir sırada dayanmayacaqdır. Əksinə, Quranda buyrulduğu kimi, mənəvi cəhətdən qulağı kar, gözü kor olanlara yol göstərəcəkdir: «Hər kəs cühəlanın söhbətini tərk etməzsə, onlara bir növ özünü şərik edər. Mən öz vəzifəmi icra etməkdən geri durmayacağam və necə ki, həyatım var, deyəcəyəm və yazacağam. Əgər müasirinin qulaqları kardır, eşitmir və «onların gözündə pərdə var» (Quran, Bəqərə surəsi), gələcək əsrlərdə bu yazdıqlarımın az-çox faydası bilinib zikri-xeyir ilə yad olunaram. Onda şayəb bizim rəyimizin haqqü savab olması dərk olunar və diriliyin qədri layiqincə bilinib, millət azadlığına və vətənin abadlığına sərfi-himmət edərlər. Bizim Peyğəmbərimizə Qüreyşin cühələsı Məcnun dedilər: «O, dünya əhli üçün nəsihətdən başqa bir şey deyil» (Quran, Qələm surəsi), bu hala şahiddir» (3, s.361).

Talıbzadənin məqsədi millətinin, vətəninin keçmişdəki şərəf və şanını geriyə qaytarmaq idi. O, bu yolda şəhidliyə hazır olduğunu belə deyirdi. Talıbzadə yazırdı: «Əgər mənim kimi savadsız və elmsiz kişiyə dəli və divanə desələr, nə eyib olar? Buraya kimi sözü pərdədə deyirdim, hala açıq deyəcəyəm, öz dediyimdən dilşad oluram. Vətən mənim məşuqumdur, vətən mənim məbudumdur, zira həqiqi məbud öz bəndələrinin ibarəti-sitayişindən müstəqnidir, amma vətən öz əbnasının xidmət və pərəstişinə möhtacdır» (3, s.361).

Bizə elə gəlir ki, müasirləşmək tərəfdarları ilə mühafizəkarlar arasında mübarizə Talıbzadənin «Məsalikül-möhsinin» əsərində özünu daha açıq şəkildə büruzə vermişdir. Kitabda ən maraqlı məqam əsərin qəhrəmanı Mirzə Möhsün xanın tanınmış bir müctəhid ilə Qərb və Şərq adət-ənənələri və elmi məsələlər barədə müzakirə aparmasıdır. Əsərdəki Mirzə Möhsün xan obrazı yeniliyin, müctəhid isə mühafizəkar-gerilikçi təfəkkürün tərəfdarı kimi göstərilmişdir. Talıbzadə Mirzə Möhsün xanın dili ilə deyir ki, artıq zəmanə yeniləşməyi tələb edir. Belə ki, Avropa xalqları gerilikçilikdən-sxolastikadan əl çəkib inkişafa qədəm qoyub zəmanəyə görə fikirlər irəli sürür, kəşflər edirlər. Çünki onlar anlayıblar ki, hər vaxtın tələblərinə görə adamların fikri, işləri və məişəti də ona uyğun olmalıdır. Talıbzadəyə görə, ancaq "biz müsəlmanlar min il bundan əqdəm tutduğumuz yol ilə gedib, ol vaxtda təsisü təşkil olunmuş qanun və qayda üzrə

məişət edib, öz əfalü kirdarımızı zəmanənin iqtizasına müvafiq etməyə əsla çalışmırıq və min ildən bəri biz xəfif və möhkəm dairə içində səfil və sərgərdan dolanıb, kənara çıxıb asudə nəfəs almağa meylü rəğbət göstərmirik. Sair millətlər və dövlətlər irəli gedib, elm və mərifət sayəsində tərəqqi tapırlar, kamali-hürriyyət, vüsətlə güzəran edib, siz müsəlmanların malına, mülkünə və canına sahib olurlar. Biz isə övqatımızı əczü qəflətdə keçiririk, dünyadan xəbərimiz yoxdur. Vətənimizin, dini dünyamızın, malü əmlakımızın, hətta irzü namusumuzun hifzü əmanda qalmasına lazimeyi-binagüzarlıq, tədarükat və əsbab fərhaəm etməmişik. Əgər üstümüzə bu halda bir qəvi düşmən hücum etsə, məyusü məğlubü münhəzim olmağımıza şəkkü şübhə yoxdur" (3, s.362-363).

Talbızadə Mirzə Möhsün xanın dilindən din müctəhidinə onu da deyirdi ki, əgər bu gün Avropanın on səkkiz xaçpərəst dövləti müsəlmanlara hücum çəkib məscidləri kilsələrə çevirmək istəsə, onların qarşısını almaq mümkün olmayacaq. Çünki müsəlmanlar bütün sahələrdə Avropa xalqlarından geri qalıblar, onların nə nizamlı ordusu, nə də silahları var. Talıbzadə yazır ki, müsəlman xalqları xaçpərəstlərə qarşı cihad etsələr belə, elm və sənayedə çox geri qaldıqları üçün məğlub olacaqlar. Ona görə də müsəlman xalqlarının tək çıxış yolu zəmanəyə uyğun olaraq hərəkət etmələridir: "Bəs, hər bir şüurlu və münsif müsəlman bu barədə azacıq düşünsə, başa düşər ki, hər əsrin tələbləri əvvəlki və sonrakı əsrlərin tələblərindən tamamilə fərqlidir. Əgər bunları anlamasaq, bilməsək, həyata keçirməsək, min il bundan qabaqkı halda qalsaq, bu cəhaləti bir az da davam etdirsək, onda nə islamiyyətimiz qalacaqdır, nə də onun ehkam və ənənələri. Əcnəbi millətlər bu qəflətimizdən istifadə edəcək və bizə qalib gələcəkdir» (3, s.363).

Əsərin sonunda Mirzə Möhsün ağa yatıb yuxusunda görür ki, Qacarlar dövlətinin şahı Müzəffərəddin şah Qacar xalqın qarşısına çıxaraq onlara azadlıq və hürriyyət müjdəsi verir. Şah xalqı tam azadlıq və hürriyyət Kəbəsinin ziyarətinə dəvət edir və deyir ki, tərəqqinin müqəddiməsi, istiqaliyyəti mühafizə etmək səngəri olan «Müzəffər qanunu»nın qorunmasında ona kömək etsinlər: "Bilin ki, sizi tam azadlıq və hürriyyət Kəbəsinin ziyarətinə dəvət edirəm. Siz vətənə məhəbbət və hökumətə pərəstiş məclisinin iştirakçılarısınız. Sizi islamın qanunlarına və tək Allaha and veririrəm, tərəqqinin müqəddiməsi və "Müzəffər qanunun çıxarılmasında öz sevimili oğlanlarınızın müalicəsinə çalışdığınız kimi səy edin. Allahdan və imamlardan köməklik istəyin, məndən isə cəza və mükafat gözləyin. Hər kim hər nə bilirsə, azad surətdə desin, qorxmasın, xacətaşanlıq etməsin, şəxsi - qərəzliyi olmasın... Öz fərmayişlərimin sonunda xatəmülənbiyaya istinad edərək deyirəm: "Əlyövmə əkməltü ləküm dinəküm və ətməmtü əleyküm niməti və rəzzəytü ləküm əlislamə dinən..". Ondan sonra gülər üzlə, şahlara məxsus iti baxışla ətrafı və oradakı adamları mərhəmət nəzri ilə süzdü. Qadağan olunmasına baxmayaraq, bütün iştirakçılar, hətta firənglər də «Yaşa! Uzun ömür sür!» sözlərini elə qışqırdılar ki, bu böyüklükdə otaq titrədi. Bu sevindirici səsdən yuxudan ayıldım" (3, s.364).

"Səfineyi-Talibi, ya Kitabi-Əhməd"in üçüncü cildi hesab olunan "Məsailül-həyat" (Həyat məsələləri) kitabında isə o, yeni və azad cəmiyyətdən bəhs edir. Talıbzadə ümid edir ki, nə zamansa bütün dünayada müharibələrə son qoyularaq vahid dünya dövləti-federasiyası və dünya parlamenti qurulacaq, həmin dövlətdə də bütün xalqlar azad və bərabər yaşayacaqlar (5, s.90-91). Şübhəsiz, belə bir vahid dünya dövlətinin arzulanması onun ictimai-siyasi görüşlərinin yekunu idi. Ancaq bu vahid dünya dövləti məsələsinin gerçəkləşməsi mümkün olmadığı kimi, onun bərabər şərtlər altında reallaşması da mümkün deyildir.

Qeyd edək ki, Talıbzadənin "Xeyirxahların məsləki" kitabında da əsas məsələ müsəlman dövlətlərinin, o cümlədən Qacarların geriliyi, bunun əskinə olaraq, Qərb-Avropa dövlətlərinin inkişaf yolu tutması məsələlərinə həsr olunmuşdur. O bu əsərində Avropada təhsil görmüş Mirzə Mahmudun dilindən yazırdı ki, Qacarlara dövlət xadimi olmaq üçün rasional, bilikli kadrlar deyil, savadsız qulambeçələr, yəni sözə baxan cahil məmurlar lazımdır: "Bəzən fikirləşirəm ki, millətin cəhalət kasası dolmuşdur. Daha bir damcı da boş yer qalmamışdır. Əlbəttə, bundan sonra

bizim üzümüzə bir rəhmət qapısı açılar. Zaman öz hökmünü verər. Məzlum millətin taleyinə bacarıqları ilə zamin olan dövlət rəhbərləri öz məsuliyyətlərini başa düşərlər. O vaxt elm əmtəəsinə müştəri tapılar" (6, s.290).

Talıbzadə hesab edirdi ki, Avropa dövlətlərindən fərqli olaraq burada təsadüfi və bacarıqsız adamların nazir olması sıradan bir haldır. Halbuki Avropada bir şəxs nazir olmaq üçün 20-30 il təcrübə əldə etmiş olur. Digər tərəfdən, dövlətə nazir olmaq istəyən şəxs ona görə təhsil almır ki, sonradan buna görə dövlətə minnət qoyur, əksinə, hər bir məmur dövlət və xalq üçün çalışmağı özünü borclu hesab etməlidir. Talıbzadə Mirzə Mahmudun dilindən yenə yazırdı: "Amma xidmətlərin tərəqqi dərəcələri, təcrübə qazanmaq mərhələləri və onun nəticələri biabırçı hərəkətlər, yalançılıq, yaltaqlıq, çirkinliklər yaymaq və loğvalıqlar olan bir millət arasında şərəfli şəxs necə müəllim, yaxud tərbiyəçi ola bilər? Nə buyrursunuz! Məgər biz istəyirdik ki, gələn kimi bizi nazir eləsinlər? Yox, haman insanlıq şərəfinə and olsun, istəmirdik. Biz haman tədrici tərəqqini, təcrübə qazanmağı, tərəqqiyə layiq olmağı istəyirdik və istəyirik. Amma yəqin edin, bir halda ki, millət cahildir, idarələr vəhşilər yığıncağıdır, rəislər xain və özlərini öyəndirlər, dəyanət yoxdur, sədaqət möfhumdur, heç bir peyğəmbər belə bir azğın tayfaya yol göstərməyi qəbul etməz və onların arasından baş götürüb qaçar, harada qalmışdır ki, mənim kimi naqis və başa düşməzlər" (6, s.291).

Beləliklə, Mirzə Mahmudun sözlərindən məlum olur ki, o, Avropada təhsil aldıqdan sonra Tehrana dönüb millətinə xidmət etmək istəsə də, burada riyakar ruhanilər və despotik məmurlar tərəfindən ciddi problemlərlə qarşılaşır. O da bu problemlərlə mübarizə aparmağı mənasız hesab edərək ucqar bir yerdə yaşamağa başlayır. Ancaq bura gələrək onu ziyarət edən Talıbzadənin "Xeyirxahlar məsləki" əsərinin qəhrəmanı Sərkar bəy Mirzə Mahmudun bu fikirləri ilə əsasən razılaşsa da, ancaq Tehranı tərk etməsinə görə heç cür haqq qazandırmır: "Mənim sözüm bundadır ki, vətənini sevən "patriotlar" gərək öz vətənlərinə xidmət etsinlər; əgər qarşıda maneələr varsa, aradan qaldırsınlar, çətinliklərə dözsünlər; yolunu azmışları düzgün yola dəvət etsinlər; gözəl işlər və düzgün sözlərlə cahillərin nəzərində elmə məhəbbəti artırsınlar: xudpəsənd olmasınlar; alimlik xərcə verməsinlər; savadsızlar elmsizlikləri üçün təhqir edərək xəcalətlən-dirməsinlər. Əks halda, iyirmi yaşlı cavan yetmiş yaşlı kişiyə "sən bilmirsən", "sən anlamırsan" deməlidir. Bəşər qanı bu alçaqlığı qəbul etməz və bu, həqiqətən də, ədəbsizlikdir. Ağayi-mən! Cahillərin müxalifəti sizin sözlərinizə və elmlərinizə təsir etdiyi kimi, cahillərin xarakterində də bunun əksini bilir" (6, s.191).

Maraqlıdır ki, Mirzə Mahmudun Qacarlarda nazir olan atası isə hesab edir ki, bir millətin təhsilli, ziyalı şəxsi Avropa dəyərlərini, onların idarəçiliyini, texnologiyasını mənimsəsə də, təqlidçi olmamalı və milli dəyərlərə əsaslanmalıdır: "Sənə ona görə elm öyrətdim ki, milli idarəçiliyə bələd olasan, vətən məhəbbətini anlayasan, dövrünün hakiminə itaət edəsən, öz adət-ənənələrini müqəddəs sayasan, heç millətdən faydalı elm, sənət və məlumatdan başqa bir şey qəbul etməyəsən; təqlidçi olmayasan, yəni hər yerdə və həmişə iranlı (???!!!-F.Ə.) olasan. Elmin bərəkətindən və xarici millətlərlə müaşirət nəticəsində anlayasan və başa düşəsən ki, Məşriq torpağı ilə Məğrib torpağı biri - birindən tamamilə fərqlənir. Günəş birində doğur, digərində isə batır. Elə bu sadə dəlil bizə əsas verir ki, özümüzü onlardan fərqləndirərək, öz istdedadımızın təfavütünü bilək və ölkəni idarə etmək qaydalarından başqa onlardan heç bir şey götürməyək. Heç bir zaman onların zahiri dəbdəbələri səni aldatmasın. Məbada onların süni mədəniyyətləri, ya həqiqi vəhşətləri sənin xoşuna gəlsin" (6, s.294-295).

Deməli, Talıbzadə də C.Əfqani kimi açıq şəkildə Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ehtiyatlı mövqe tutmağın zərirliyini irəli sürmüşdür. O, haqlı olaraq hesab etmişdir ki, Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini öyrənməklə kifayətlənib onları təqlid etməkdən yan qaçılmalı və milli adət-ənənələrdən heç bir halda imtina edilməməlidir. Sadəcə, bütün bunlarla yanaşı Talıbzadə də həmin dövrdə "irançılıq" ideyasının müəyyən qədər təsiri altında olmuşdur. Belə ki,

o bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin, əsasən, süni bir mədəniyyət olduğunu anlayaraq ondan uzaq durulmasını vacib hesab etdiyi halda, digər tərəfdən həmin Qərb mədəniyyəti tərəfindən ideallaşdırılmış və onun bir parçası hesab olunan əski "İran mədəniyyəti"nə müəyyən qədər meyil göstərmişdir. Hər halda Mirzə Mahmudun atası Qərb mədəniyyətini doğru tənqid etməklə, eyni zamanda Qacarların dövlətçilik idarəsində də Avropanı təqlid etməsini düzgün saymamaqla yanaşı, bunun "təbii, qədim və Kəyan dövrünün" yadigarı "İranın ənənələri"nə də zidd olduğunu bildirmişdir: "İndi görək, bütün nazirliklər İran üçün təbii, qədim və Kəyan dövrünün yadigarıdırmı, yaxud süni, yeni və Avropa təqlididirmi? Aydındır, İran tarixində padşahın bir baş naziri, neçə sərkərdəsi, süvari piyada qoşun başçılarından başqa dövlətdən maaş alan və heç bir iş görməyən qulluqçusu olmamışdır. Bunu da bilməliyik ki, bu nazirliyi təşkil etmək İran üçün lazım idi, ya yox? Bu təqlidi dövlət öz ixtiyarı ilə edir, ya icbari və çıxılmaz vəziyyət üzündənmi? Yox, dünya vəziyyətinin dəyişməsi, aləmin siyasət meydanının genişlənməsi bu nazirliklərin yaradılmasını və İran üçün nazirlər təyin olunmasını vacib etdi. Əgər bunu etməsə, yaşamaq imkanı yoxdur. Yoxsa, bizi öz halımıza qoysalar idilər, haman ata-baba qaydalarımızı davam etdirərdik. Nə şal və papağı Avropa epliti və munduri ilə (mundir, yəni rəsmi geyim), nə də Qarapapaq və Şahsevən süvarilərini tiryəki və nəşəxor kazak dəstələri ilə əvəz etməzdik. Deməli, məcburi surətdə başqa millətlərlə həmrəng olmalıyıq. Buna görə bu əlli il təqlid dövründə İranda elə bir büsat açıldı və elə bir layihə çəkildi ki, dünya mütəfəkkirləri ondan baş çıxarmaqdan aciz olduqlarını etiraf etdi. Bunları müşahidə edən hər bir adam öz-özünə sual verir: "Əgər bu nazirlikləri təşkil etmək firənglərin təqlididirsə, bəs hanı, Avropa dövlətinin savadsız naziri vardırmı? Harada nazirin adı var, lakin idarəsi yoxdur? İsmi-bimüsəmma nədən ötəridir və haranın adətidir?" (6, s.294-295).

Hesab edirik ki, Talıbzadə Qacarlar dövlətini Avropa idarəçiliyini, özü də əsasən Nəsrəddin şah Qacarın dövründən başlayaraq, zahiri şəkildə yamsıladığına görə haqlı olsa da, ancaq bütün bunları "İran" adı altında ümumiləşdirib "qədim İran mədəniyyəti" ilə müqayisə etməsi çox da obyektiv olmamışdır. Çünki bi bölgədə qədim dövrdə və orta əsrlərdə hökm sürmüş türk dövlətçilik ənənəsi də olmuşdur ki, Talıbzadə "irançılıq" ideyasının təsiri altında burada "təbii, qədim və Kəyan dövrünü" Avropa idarəçiliyi ilə müqayisə etmişdir. Digər tərəfdən isə o, sübut etməyə çalışır ki, Qacarların Avropanı təqlidi zahiri xarakter daşımış və mahiyyət etibarilə ölkədə heç bir ciddi dəyişiklik baş verməmişdir. Mirzə Mahmudun Qacarlarda nazir olan atasının dilindən Talıbzadə yazır: "Bu nazirlərdən biri də mənəm. Səhər gəlib əyləşirəm, ətrafımda neçə nəfər möhtac yaltaq ayaq üstə dayanır və bəzisi də əyləşir. Söhbər edirlər, dinləyirlər. Mən öz vəzifəmə daxil olmayan işlərlə məşğul oluram. Nahar vaxtı çatır, nazirliyin əziz adına döşənmiş məcməyiləri qarınqululer yeyirlər və dağılırlar. Sabah da bu qayda ilə. Bəzən qəbula çağırırlar. Ya sədr-əzəm dalımca adam göndərir. Çox vaxt bir söz eşitmədən geri qayıdıram. Bəzən də əmr olunur ki, şah öz əyanları ilə şikara gedir, siz də əyanlar sırasındasınız, hazırlaşın... Bizim günümüz keçmiş və ölkənin işi bitmişdir. İndi baxın, vicdanı və fəaliyyət qüvvəsi olan hansı adam belə bir sənədsiz postu işğal etmək, yaxud bu məsul vəzifəyə yiyələnmək arzusunu çəkə bilər?.." (6, s.296).

Ancaq bütün bunlarla yanaşı, burada maraqlı məqam odur ki, Talıbzadənin "iranlı" kimliyini farslardan az olmayaraq bir türk olaraq mənimsəməsi özünü büruzə verir. Yəni bizcə, o, Axundzadə və Marağalıdan fərqli olaraq, farsdilli müsəlman olaraq deyil, bir türk kimi avropalıların uydurduğu ümumi "İran" vətəni və dövləti anlamında özünü "iranlı" kimi görür. Hər halda Qacarlar məmurunun kürdlərdən söhbət düşəndə özünü təəssübkeş "iranlı" ondan ayırması məhz Qərb ideoloqlarının apardığı təbliğat və şiəlik nəticəsində türklərin xeyli dərəcədə "iranlılaşdığını" göstərir. (6, s.300). Hətta təxminən o dövrdə M.Ə.Rəsulzadə "İran türkləri" əsərində açıq şəkildə yazırdı ki, buradakı türklər əsasən şiəliyin, qismən də "İran mədəniyyətinin" təsiri altında xeyli dərəcədə farslaşıblar, ya da iranlılaşıblar: "Farslar türk ağalarını öz

uluslarına yad bulmadıqlarından onları ulusal İran ağaları kimi bəyənmiş, türklər də fars uyğarlığını mənimsəmiş, fars dilini ulusal ədəbi dil saymışlar. Bu yolla 500 (1000) ildən bəri şahlıq taxtında bir Türk xanı otursa da, bu xanlar, eləcə də türklər iranlılaşmış, yəni fars kimi tanınmışlar. Az sayda türkmənlərdən başqa, türklərlə, yəni azərbaycanlılarla Qaşqaylar İranın rəsmi məzhəbi olan şiəliyə bağlıdırlar. Şiəlik İran türklərini elə farslaşdırmışdır, indi onlar özlərini türkləşmiş fars, yəni kökcə iranlı sayarlar...” (7, s.19).

Çox ehtimal ki, xüsusilə Talıbzadə, bəlkə də haradasa Marağalı və Axundzadə də özlərini türk olmaqla yanaşı, bu anlamda özlərini iranlı saymış və “qədim İran mədəniyyəti”ni də türklüyə yad hesab etməmişlər. Ancaq bütün hallarda hesab edirk ki, Marağalı və Axundzadə bu məsələlərdə daha çox Qərb mədəniyyətinin və irançılığın (farsçılığın) təsiri altında olduğu halda, Talıbzadə də bu hal özünü çox da büruzə verməmişdir. Hər halda Talıbzadə açıq şəkildə yazırdı ki, ingilislər və ruslar Hindistanı müdafiə etmək, ya da oraya hücum etmək bəhanəsi ilə Qacarların başına açmadıqları oyun qalmamışdır (6, s.323).

Çox maraqlıdır ki, Talıbzadə üzun müddət Qərb mədəniyyətinə tənqidi yanaşıb onu çox da təqdir etmədiyi halda, ancaq ömrünün son çağlarında xüsusilə də Qacarlarda baş verən məşrutiyyət dönəmində bu məsələyə bir qədər isti yanaşmışdır. Hər halda Talıbzadənin 20-ci əsrin ilk onilliyində azadlıq, parlament, hürriyyət, məşrutiyyət və bu kimi məsələlərlə bağlı qələmə aldığı məqalələrində Qərb mədəniyyətinə müsbət yanaşma daha çox hiss olunur. Bu anlamda o zaman Qacarlarda tez-tez səslənən, daha sonra məşrutiyyətlə ortaya çıxan azadlıq, hürriyyət anlayışları ilə bağlı “Azadlıq nədir?” məqaləsində yazırdı: “Deyirlər ki, iranlıya hürriyyət vermişlər. Təzə zühura gəlmiş bu sözün mənasını mən başa düşmürəm. Bu nə deməkdir? Məgər biz qızıla alınmış qul idik ki, azad etdilər. Bəyəm biz başqasından asılı və dustaq idik ki, bizi sərbəst buraxdılar?! Bəs iranlıya necə azadlıq vermişlər ki, böyükdən kiçiyə kimi, hamı fövqalədə sevinclə bir-birini təbrik edir və onu qarşıladığına görə gözaydınlığı verirlər” (6, s.330). Talıbzadəyə görə, Qacarlarda “azadlıq” anlayışını sözdə Avropanı təqlid edən Nəsrəddin şah öz bildiyi kimi yozmuş və hakimiyyətə gəlməsindən dörd il sonra ölkədə mütləqiyyəti tamamilə bərqərar etmişdir. Məhz bundan sonra Qacarlarda hər cür azadlıq boğulmuş və öz yerini mütləqiyyətə vermişdir. O yazır: “Nəsrədddin şah cülusundan dörd il sonra saray politikası şəhid Əmiri-Kəbirdən mütləqiyyətin tam istiqlalından sonra belə lazım gəldi ki, ağıllı və bacarıqlı dövlət adamları mərkəzdən uzaqlaşdırılsın, əzazil və cahil bazar adamları eyşü - işrət gözəlliklərinə şərik olsunlar. Zira, bunların nə daxildə xəta törətmək istedadları vardır, nə də xaricdə aşub törətmək – yəni, nə də savab iş görmək gücləri vardır. Buna görə də mərkəzin məhvəri həmişə elmsiz, yaltaq və xain adamlarla əhatə olundu. Fəqət, xarici işlərin əhəmiyyətinə görə, bu idarədə nibətən qabiliyyətli şəxslər əyləşirdi. Ancaq bütün işlərdəki hərc-mərclik onu da nursuz sədarətin şəxsi mənfəəti ətrafında hərəkətə gətiridi” (6, s.332).

Ancaq Qacarlarda yenidən hürriyyət ideyasının ortaya çıxdığını və millətə geri qaytarıldığını deyən Talıbzadə yazırdı ki, artıq azadlıq bir neçə nəfərin deyil bütün insanların sərvətinə çevrilmişdir. Ancaq bundan sui-istifadə etməyin təhlükəli olduğunu da qeyd edən Talıbzadəyə görə, hər bir kəs ilahi ruhdan ona bir qismət kimi verilənin dəyərini bilməlidir: “İran əhalisinin hər biri bilməlidir ki, o, insandır. Yəni ilahi ruhdan bir qismət də ondadır. Elə iş görməməlidir ki, öz ülviyyəti önündə xəcalət çəksin. Bilməlidir ki, namusu vardır... qadağan olunmuş pis işlərdən uzaqlaşmalıdır. Hər kəs borcludur ki, babalarının ənənlərini sevsin, başqalarına kömək etməyi vacib saysın, öz sözündə və əməllərində sabit olsun. Azacıq fikirləşməklə aydın olar ki, bu müstəqim məsləkdə hamı gərək səhmdar və şərik olsun. Həqiqətən, bu, ümumi sərvət olduğu üçün heç kim ona xəyanət etməməlidir. Qoymamalıdırlar ki, bir nəfər xəyanət etsin. Hər kəs bu məsləkdən kənara çıxsa, o, yolu azmış, xalq qarşısında nifrətlənmiş, qəzəbə gəlmiş və məsuliyyətsiz sayılır. Bu məsələdə millətin hər bir üzvü – o, istər ən böyük nüfuz sahibi olsun, ya da adi sıravi işçi – fərqi yoxdur, bərabər məsuliyyət daşıyır.

Hərçənd ki, bu hədiyyəni iz verdilər və biz də qəbul etdik, ancaq yuxarıda dediyimzi kimi, indi o azadlığın adına çatdıq. On il səy və\ çalışmalardan sonra onun layihəsini çızmağa qədəm qoyarıq; otuz ildən sonra bizim xələflərimiz yükün və vəzifələrin ağırlığı, məqsədə çatmağın çətinlikləri üzündən çoxlu ağlaşmalardan rahat olduqdan sonra "axan suyu təzədən geriyə qaytarmaq" olmaz. O vaxt indiki boş səhralar meyvə bağlarına, qəbiristanlar gülüstanlara çevrilər" (6, s.334).

Eyni zamanda o, ictimai-siyasi görüşülərində Parlament ya da Milli Şura Məclisi ilə bağlı fikirlərini ifadə etmişdir. Ona görə Qacarlarda açılan ilk parlamentin sözün həqiqi mənasında xalqın və dövlətin mənafeyini ifadə etməsi üçün ilk növbədə azad və demokratik seçkilər keçirilməlidir. Talıbzadə yazırdı: "Qanunun əsası olan seçki mövhumidir. Məlum deyildir ki, İran əhalisinin nə qədəri seçki hüququna malikdir. Bu səsvermə neçə seçki dairəsinə bölünmüşdür. Bunların hamısı hədsi, qiyasi və təxmini düzəldilib hazırlanmışdır. Əhalini siyahıya alandan , əyalətləri dürüst müəyyənləşdirəndən sonra, həiqəqtən gərək bunların möhkəm əsası və həddi olsun. Əsas budur ki, ədalətlə təyin olunmasında onların səs təsviyələrinə düzgün diqqət yetirilməli və riayət olunmaldır. Bununla da millətin vəhdət imarətinin özülündə boşluq qalmasın, gələcəkdə narazılıq və inciklik ortaya gəlməsin, əngəl törənməsin. Əgər indi bunlara göz yumsalar, xalq öz hüququnu başa düşəndən sonra tələb edər" (6, s.335).

Talıbzadə hesab edirdi ki, Parlamentin nizamnaməsinə də ciddi diqqət yetirilməli, millət vəkillərinin konkret vəzifələri göstərilməlidir: "Məclis nizamnaməsi misilsiz, dünya məclislərinin əsərləri təsirindən xaric olduğu kimi, eləcə də məclis vəkilləri öz vəzifələrindən kənar işlər görürlər. Yəni bekar qalırlar, yaxud məclis işlərinə dəxli olmayan işlərə cəlb olunurlar, zehinləri qıcıqlandıran siyasi məsələlər, söhbətlər ortaya salırlar. Əlbəttə, məsələdən kənar iş görmək fikir zidiyyəti, söz ixtilafı törədər, əsəbiliyə sövq edər. Dünyanın heç bir yerində elə bir məclis yoxdur ki, əsas qanunsuz, bütün bunları çıxarmazdan əvvəl milli idarələrin şöbələri təşkil olunsun. Əgər olsa, təcili olaraq, qanun çıxarmadan nazirliklər təşkil etməkdən başqa məsələ qoymaz və başqa tələblər etməz" (6, s.336).

Talıbzadəyə görə, indiki Parlament üsul-idarəsinin Avropadan örnək alındığı halda, millət vəkillərinin bir çox məsələlərdə onları təqlid etməmək naminə ifrat hərəkət etmələri də doğru deyildir. Bizcə, hətta bu zaman Talıbzadənin özü də qeyri-obyektivliyə yol verərək yazırdı: "Min il azğın şəkildə cəhaləti təqlid etmişik, indi əgər elmi təqlid etsək, bizim cəhalətimizə nə zərəri olacaqdır" (6, s.336). Şübhəsiz, Talıbzadənin min il ərzində türk dövlətlərinin hökm sürdüyü bu bölgədə, cəhalətin hökm sürməsi fikri kökündən yanlışdır. Bizcə, son əsrləri çıxmaq şərtilə türk dövlətlərinin hakimiyyəti dövründə bu ərazidə əsasən inkişaf olmuşdur. Əgər söhbət Qacarlar dövlətinin quruluşundan bir müddət keçdikdən, xüsusilə də, Nəsrəddin şah Qacarın taxta oturduqdan 4 il sonra mütləqiyyətə əl atmasından gedirsə, burada müəyyən həqiqət vardır, ancaq bunuun özünü də ciddi şəkildə araşdırmaq lazımdır.

Demək istədiyimiz odur ki, Talıbzadənin bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin təqlidindən əsasən kənar durulmasını vacib sayması ilə yanaşı, az-çox Qərb dəyərlərinə də müraciət edilməsini dilə gətirərkən min illik bir cəhalətdən bəhs etməsi doğru deyildir. Yuxarıda da yazdığımız kimi, bu kimi düşüncələr farslaşmış türk, ya da irançılığın nəticəsi idi. Hər halda, Talıbzadənin düşüncəsində irançılığın az-çox təsirinin olmasını inkar etmək mümkün deyildir. Biz bu irançılıq təəssübkeşliyini Talıbzadənin "Millətin təklifi barədə" məqaləsində də görürük. O, bu məqaləsində dolayısıyla Qacarları millət təəssübkeşliyindən uzaq olmasında ittiham etmişdir: "Bizim bu azadlığı iki düşmən izləyir. Biri daxili ikiüzlülər və müstəbidlərdirlər. Onlar istəyirlər ki, tam özbaşınalıqlarını yenə fəal surətdə saxlasınlar, xalqın qanını içsinlər, bizim milliyyətimizin varlığını inkar edib özlərinin beşgünlük keflərinə satsınlar. Onların qeyrəti yoxdur, özlərində də iranlı və iranlı övladı qeyrəti yoxdur. Zira bir kürur (milyon) iranlının xarici ölkələrdə ac və lüt fəhləlik və dilənçilik etdiklərini görürlər. İranlı deyildirlər, çünki əgər olsaydılar, İran ölkəsini on-on beş tümənə, ya xaricinin bir tərifinə və mürəssə nişanına

satmazdılar. Keçmiş təkrar olunmasın, azadlığımızı təzədən boğmaq təsəvvürü oyanmasın deyə, bu xəbis təbəqəni edam etmək hər bir iranlı üçün vacibdir, savabdır" (6, s.346).

Halbuki bütün bunlarla yanaşı, biz onu da bilirik ki, müstəbid, istibdadçı adlandırılan Qacarlar dövlətində farsdillilər də mühüm vəzifələr tutmuş, onların, iki-üç baş naziri çıxmaq şərtilə, əksəriyyəti farsdilli olmuşdular. Ancaq bu gün Qacarlar dövründən söhbət gedəndə yalnız Qacar hökmdarları və türklər tənqid olunurlar. Yəni bu zaman Qacarlarda baş nazir və digər vəzifələr tutmuş farsdillilərin xəyanətkar əməllərindən və bu dövləti ingilislərlə rusların himayəsində hansı formada süquta sürükləmələrinin üstündən, əsasən, sükutla keçlilir. Bizə elə gəlir ki, əsl obyektivlik naminə yalnız Qacar dövlətini və türkləri hədəf kimi götürüb istibdadçı adlandırmaqdan yan qaçıb, eyni zamanda farsdilli məmurların da xəyanətkar əməlləri və ingilislərlə rusların tərtib etdikləri əsl planlar gün işığına çıxarılmalıdır. Hər halda Talıbzadələrin, Əfqanilərin, Zərdabilərin və başqa mütəfəkkirlərimizn doğru və yanlışlıqlarını görə bilməklə yanaşı, digər məsələləri də incəliklə tədqiq etmək məcburiyyətindəyik. Çünki yalnız bu halda Azərbaycan xalqının yenidən birliyini və diriliyini təmin etmək mümkün olacaqdır.

Bu anlamda Talıbzadənin irançılıq ideologiyasının təsiri altında bəzi yanlış fikirlər səsləndirməsini, onun bütün hallarda böyük bir türk mütəfəkkiri olmasına xələl gətirmədiyinə inanmaqla bərabər, gerçəklərin ifadə olunmasını da vacib hesab edirik. Bizcə, Talıbzadə Qacarlar dövlətində islahatların aparılması məsələsində səmimi bir yol tutmuş, Qərb mədəniyyətinə münasibətdə əsasən doğru yolda olmuş, sadəcə, Türk-Turan dövlətlərinin hakimiyyət dövrünü cəhalətlə, İran-Fars dövlətlərinin dövrünü isə nisbətən müsbət formada izah etdiyi üçün yanlışlığa yol vermişdir. Ancaq biz, onu da yaxşı bilirik ki, yalnız Talıbzadə deyil, XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində bir çox türk mütəfəkkirləri, o cümlədən M.F.Axundzadə, Z.Marağalı, M.Kazımbəy, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, S.H.Tağızadə və başqaları ilk dövrlərdə irançılığın təsiri altında olmuş, ancaq onlardan yalnız Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə sonralar birmənalı şəkildə bu təsirdən qurtularaq Türk-Turançı yolu izləmişlər.

Talıbzadə hesab edirdi ki, "İran" millətinin ikinci düşməni birincidən qat - qat güclü olan elmsizlik, mənəviyyatsızlıqdır. Belə ki, millətin daxilində məslək vəzifələrinin müqəddəsliyinə, ya da mənəviyyatın hududuna inam yoxdur və hər iş şüursuz, müəyyən bir qərəz üzündən görülür. O yazır: "Xalqdan gizli, ya aşkar surətdə aldığımız malı sahibinə qaytarmırıq. Ehsan veririk, öz cəlal təmtərağımızı göstərmək üçün – möhtac yoxsul kənarda qalır, varlıları dəvət edirik. Bir qarınlıq şey satmaq üçün on dəfə Allahın adına and içirik, yalandan şahid çəkirik. Bir qardaş gündəlik xərcinə möhtacdır, bir qardaş var-dövlət içində üzür. İstisnasız olaraq, bizim bütün işlərimiz mövzu və mənadan xaric olmuşdur. Buyurun, əgər bizim inamımız olsaydı, belə edərdik?.. Deməli, bu inam zəifliyi bizim vicdan güzgümüzü ləkələmişdir. Bu cəhətdən bizim mənəvi hissiyyatımız tamamilə məhv olub yoxa çıxmışdır. Əsli mənada ya diri ölü, ya hərəkət edən cəmad (canlı) olmuşuq. Bu qədər fəlakət, əziyyət, zülm və istibdadın ayaqaltısına düçar olmaqda, sanki bizə Allahın qəzəbi tutmuşdu. Əgər ayılıb hissə gəlməsək, dirilməsək, öz azadlığımızı qoruyub saxlamaq qüdrətinə qabil olmayacağıq. Bu çox ali "bəxşeyiş" asan gəldiyi kimi, asanlıqla da gedəcəkdir. Əgər bu, müsəlləmdirsə, pinəçidən tutmuş birinci şəxsə qədər hamımız bu hədiyyəni ələ gətirməyə əlbir olduğumuz kimi, onun islahında da gərək hamımız – kişi-arvad, yoxsul-varlı, savadlı-savadsız, böyük-kiçik, bütün ölkə əhalisi müttəfiq və əlbir olaq" (6, s.347). Talıbzadəyə görə, bu anlamda nüfuzlu şəxlər, tacirlər, sənətkarlar, ruhani alimlər bu məsələdə əlbir olub yalnız millətin mənafeyini düşünməlidir. Bir sözlə, hər bir "iranlı" bütün pis əməllərindən əl çəkib onun mənafeyi üçün çalışmalıdır.

Maraqlıdır ki, əvvəlki dövrlərlə müqayisədə 1906-1907-ci illərdə yazdığı bəzi məqalələrində Talıbzadə artıq Rusiya və İngiltərəni müsəlman-türk dövlətlərinə, o cümlədən Qacarlara düşmən kimi görmədiyini yazaraq Qərb mədəniyətini əvvəlki kimi tənqid etmirdi. O yazır: "Mən ərz edirəm ki bu iki dövlət əvvəllər bizim düşmənimiz idi, indi isə dostlarımızdırlar.

Bu nə deməkdir?! Dünən İranın düşməni, bu gün dostu: bu necə oldu? Bəli, bu iki inkişaf etmiş ölkə dünən bizim elmsizliyimizin, bizim bekarçılığımızın, bizim fərasətsizliyimizin düşməni idilər. Onlar məəttəl qalmışdılar ki, biz nə üçün bu qədər zülm-fəsadın pəncəsində əsir qalmışıq, nə üçün süduri-binur (Nazirlər Kabineti) ölkənin və xalqın məhvinə bu qədər çalışır? Məgər bu, ölüm yuxusudur ki, bunlar ayılmırlar: Bu necə şiddətli ölümdür ki, min İsrafil şeypuru çalındı, lakin cəhalət qəbirlərində yatmış bunlar hələ də ayağa qalxmadılar?! Həmən iki dövlət bizim bu cəhalətlərimizin düşməni idilər. yoxsa, ölkımizin düşməni deyildirlər. İndi ki, iranlı bircə "ədalət" şeypurundan ayıldı, onlar bizə ancaq məhəbbət, köməklik və inkişafımıza yardım edəcəklər; nə indi, nə də gələcəkdə bizimlə heç bir ədavətləri olmayacaqdır. Çünki ayıq və fərasətli xalqla dostluq, məhəbbət və ticarət əlaqəsi qafil, cahil, süst və tənbəl xalqdan yüz dəfə yaxşıdır" (6, s.350-351).

Bizcə, Talıbzadənin Qərb mədəniyyətinə münasibətdə mövqeyinin xeyli dərəcədə dəyişməsi təsadüfi ola bilməzdi. Əvvəllər Qərb mədəniyyətini süni mədəniyyət adlandırıb onu təqlid etməyin mənasızlığından bəhs edən Talıbzadənin artıq onları tamam başqa bir formada təqdim etməsi çox düşündürücüdür. Hər halda ömrünün son çağlarında onun dünyagörüşündə Qərb mədəniyyətinə və irançılığa meyilliliyin bir qədər artması hiss olunur.

NƏTİCƏ

Talıbzadə əvvəlcə bir məsələni də çox doğru müəyyənləşdirmişdir ki, İslam dünyasının mövcud problemlərdən xilas olması üçün çıxış yolu nə xaçpərəstləri düşmən elan edib onlarla müharibəyə girmək, nə də Qərb dəyərlərini kor-koranə şəkildə təqlid yoluyla İslam Şərqi ölkələrində tətbiq etmək də dogru ola biilməz. O, bütün bunlardan ən doğru yol kimi, birincisi milli-dini dəyərləri yenidən gözdən keçirib onlara olunmuş əlavələrdən xilas olmağı vacib hesab etmişdir. Talıbzadəyə görə, əgər İslam dini və milli adət-ənənələr bütövlükdə hər hansı müsəlman xalqının varlığıyla birbaşa bağlıdırsa, o zaman onları yenidən nəzərdən keçirib yanlışları və doğruları obyektiv şəkildə ortaya qoymaq lazımdır. Xüsusilə də İslam dininə və onun qayda-qanunlarına münasibətdə həssas olmaqla yanaşı, Talıbzadə hesab edirdi ki, əgər bu gün müsəlman xalqlarında, onun dövlətlərində bir geriləmə, tənəzzül varsa, bunu ilahi təqdirlə bağlayıb qeyri-adi dini-mistik üsullarla həllinə ümid etmək doğru deyildir. Çünki bu cür düşüncə tərzi müsəlman xalqlarını düşdüyü bəladan xilas etmək əvəzinə, əksinə, inkişaf yolunu tutmuş Qərb dövlətlərinin köləsi halına gətirir. Deməli, müsəlman xalqları da mahiyyətinə varmadan bütün milli-dini adət-ənənələrdən möhkəm yapışmaqdansa, rasional şəkildə onları müzakirəyə çıxarıb saf-çürük etməyi bacarmalıdır. Çünki yalnız o xalqlar daim dünyada varlıqlarını qoruyub saxlaya bilirlər ki, dünyanın real şərtlərinə uyğun olaraq zəmanə ilə ayaqlaşır, milli-dini adət-ənənələri ilə dövrün tələb etdikləri arasında uzlaşmanı tapmağı bacarırlar. Maraqlıdır ki, Sovetlər Birliyi dövründə bəzi tədqiqatçılar Talıbzadənin bu cür islahatçı fikirlərindən çıxış edərək onu ateist və kommunist kimi qələmə verməyə çalışmışlar. Əsl həqiqət isə ondan ibarətdir ki, Talıbzadənin dünyagörüşündə səmavi dinlərin inkarı deyil, həmin dinlərə, o cümlədən İslam dininə olunmuş əlavələrin, dini xurafatın və dini mövhumatın tənqidi, eyni zamanda isə Qərb mədəniyyətinin də müsbət və milli xüsusiyyətlərə zidd olmayan cəhətlərindən faydalanmaq mühüm yet tutmuşdur.

Bu baxımdan Talıbzadəyə görə, islam dünyasının mövcud problemlərdən xilas olması üçün ən vacib məsələlərdən biri də Qərb dövlətlərinin tənəzzüldən tərəqqiyə, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə hansı üsullardan istifadə edərək yol almasını müəyyənləşdirmək idi. Bizcə, bu məsələdə də Talıbzadə xeyli dərəcədə haqlı idi ki, müsəlman xalqları, onun dövlət başçıları və mütəfəkkirləri Qərb mədəniyyətini ya qara, ya da tamamilə ağ rəngdə görməkdən əl çəkib, onların əldə etdikləri uğurların əsl mahiyyətinə varmalı və bundan

özlərinə müəyyən bir nəticə çıxartmalıdırlar. Bu zamanda Qərb mədəniyyətinin-fəlsəfəsinin əsil mahiyyətinin aşkara çıxarılması ilə yanaşı, onun müsəlman xalqları arasında nə cür başa düşülməsi, hansı anlamda tətbiqinin mümkünlüyü, ya da mümkünsüzlüyü detallarına qədər analiz edilməlidir.

Ümumilikdə, Talıbzadənin, əsasən, həm milli-dini dəyərlərə münasibətdə, həm də Qərb dəyərlərinin hansı şəkildə mənimsənilməsi məsələsində doğru yol tutması qənaətindəyik. Hesab edirik ki, Talıbzadə də Əfqaninin, Zərdabinin müəyyənləşdirdiyi kimi, milli-dini dəyərlərlə Qərb dəyərlərinin hansı formada və üsulda uzlaşdırılması məsələsində əsasən doğru bir yol izləməyi bacarmışdır. Sadəcə, o, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yalnız ömrünün son çağlarında Qərb mədəniyyətinə və irançılığa bir qədər çox meyil göstərmişdir. Ancaq ömrünün son dövrlərində onun Qərb mədəniyyətinə və irançılığa müəyyən qədər meyil göstərməsi ümumilikdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə verdiyi töhfələrə ciddi xələl gətirməmişdir.

Açar sözlər: *M.Ə.Talıbzadə, Cənubi Azərbaycan fəlsəfəsi, Qərb mədəniyyəti, irançılıq, Şərq mədəniyyəti, islam dini, islam dünyası, yeniləşmə*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. “Yeni Həqiqət” qəzeti. Bakı, 3 may 1911-ci il, №33
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011
3. Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı. Avrasiya-Press, 2005.
4. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı: Elm, 1981.
5. Talıbzadə M.Ə. “Məsailül-həyat” Tiflis, “Qeyrət”, 1906, s.90-91
6. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983
7. Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı: Təknur, 2012.

Фаик АЛЕКПЕРЛИ

ФИЛОСОФСКО –РЕЛИГИОЗНОЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ МИРЗА АБУРРАГИМА ТАЛЫБЗАДЕ

Резюме

В статье отмечается, что азербайджанский тюркский мыслитель М.А.Талыбзаде в отношении к исламской религии в общем занимал объективную позицию и обладал философским мышлением. Категорически выступая против всего старого, косного, он говорил, что необходимо идти в ногу со временем. В его мировоззрении ярко прослеживается связь между национально – духовными ценностями и новым дыханием эпохи. Но самое главное то, что Талыбзаде подчеркивал необходимость исламских государств и народов к обновлению, в противном случе они будут порабощены развитыми нациями. И сегодня эти взгляды азербайджанского мыслителя не потеряли своей актуальности. Следует отметить и то, что его увлечение западной культурой и иранизмом в общем не нанесло серьезного ущерба вкладу, внесенному им в историю азербайджанской тюркской философии.

Ключевые слова: *М.А.Талыбзаде, философия Южного Азербайджана, запаападная культура, иранизм, восточная культура, исламская религия, исламская культура, новшество.*

Faik ALEKBERLI

PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS AND SOCIO-POLITICAL WORLD OUTLOOK OF MIRZA ABDURRAHIM TALIBZADEH

Summary

In the article it is pointed out that Azerbaijani Turkic thinker M.A.Talibzadeh took, in general, an objective position in relation to Islamic religion and possessed philosophical thought. He came out radically against everything old and stagnant and stated that it was necessary to keep abreast with times. In his world outlook the link between national spiritual values and a new breath epoch is traced, but the most basic is that M. Talibzadeh emphasized strikingly of the Islamic states and peoples have to strive for renewal, in other case they will be enslaved by advanced nations.

Nowadays also these views of Azerbaijani thinker have not lost their actuality. It should be noted that his been cuptivated by western culture and Iranism did not cause any serious detriment to his contribution introduced into history of Azerbaijani philosophy.

Keywords: M.A.Talibzadeh, philosophy of South Azerbaijan, western culture, Iranism, eastern culture, Islamic religion, Islamic culture, novelty.

UOT 101.1

Rövşən HACIYEV
fəlsəfə f.d., dosent, aparıcı elmi işçi
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

TARİXİ PROSESİN DÖVRLƏŞDİRİLMƏSİNƏ DAİR EKSTERNALİST İSTİQAMƏTLİ NƏZƏRİYYƏLƏRİN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ*

Tarixi prosesin dövrləşdirilməsi ilə bağlı irəli sürülmüş baxışları, nəzəriyyə və konsepsiyaları hərəkətverici qüvvənin təyinatına müvafiq iki əsas istiqamətə ayırmaq mümkündür: internalist (latın sözü olan "internus" anlayışından götürülüb, mənası daxili deməkdir) və eksternalist (latın sözü olan "eksternus" anlayışından götürülüb, mənası xarici deməkdir). Bu məqalədə eksternalist yönlü nəzəriyyələrin araşdırılmasına diqqət yetiriləcəkdir.

Eksternalist mövqedən irəli gələn nəzəriyyələr üçün tarixi prosesin inkişafını xarici amillər müəyyən edir. Bu zaman xarici determinantlar kimi daha çox iqtisadi, texniki-texnoloji, demoqrafik və təbii-ekoloji amillər qəbul edilir. Eksternalist amildən çıxış edən və tarixi prosesin dövrləşdirilməsini aparan çağdaş dövrün aparıcı konsepsiyalarına marksizmi, texnoloji determinizmi, dünya-sistem analizini və digər müasir sosial təkamül nəzəriyyələrini (bunları müasir dövrün müxtəlif tipli və orta səviyyəli makrososioloji nəzəriyyələrindən fərqləndirmək lazımdır, çünki sonuncularda bir qayda olaraq dövlətin təşəkkülü problemləri öyrənilir – bu barədə daha ətraflı bax: 18, s.167-184) aid etmək mümkündür.

Tanınmış şərqşünas alim və ardıcıl marksist İ.M.Dyakonov ömrünün son dövründə yazdığı və tarixi prosesə həsr etdiyi monoqrafiyasında bu quruluşdan qəti şəkildə imtina etmişdir (10, s.7). Quldarlıq istehsal üsulunun mövcud olduğu cəmiyyət tipi yalnız qədim Yunanıstan polisləri və Roma imperiyası üçün xas olmuşdur. Dünyanın digər sivilizasiyalarında bu tip istehsal üsulu mövcud olmamışdır. Təsadüfi deyil ki, həm K.Marks, həm də F.Engels hələ öz sağlıqlarında dövlətin tam mülkiyyətçi olduğu və avtoritarizm rejimi ilə səciyyələnən cəmiyyət tipindən, yəni Asiya istehsal üsulundan danışmışlar (18, s.69). Lakin sonralar F.Engelsin "Ailənin, dövlətin və xüsusi mülkiyyətin mənşəyi" əsərində verdiyi təsnifata əsasən Asiya istehsal üsulu ibtidai icma quruluşu ilə əvəz edilmişdir (18, s.124). Bu məsələ uzun illər Sovet hakimiyyəti dönəmində də alimlər arasında dövri şəkildə ciddi müzakirələrə səbəb olmuş və heç vaxt birmənalı həllini tapa bilməmişdir (14, s.113-114). İkinci və ən mühüm məsələ onunla bağlıdır ki, quldarlıqdan kommunizmə qədər bir formasiyadan digərinə keçidin izahını əsaslı şəkildə verə bilən bu yanaşma ibtidai icmadan quldarlığa keçidi ziddiyyətsiz olaraq şərh edə bilmir. Eləcə də istehsal üsulunun tərkib hissəsi olan və sosial təkamülün əsasında dayanan istehsal qüvvələrinin hansı səbəbdən təkmilləşməsini tarixi materializm konsepsiyası vasitəsilə izah etmək mümkün olmur. Bu mühakimənin doğruluğuna müasir dövrün mütəxəssislərinin tədqiqatları şübhə yeri qoymur (18, s.63). Marksizmdə cəmiyyətin bir quruluşdan digərinə keçməsi sinfi mübarizə ilə əsaslandırılmışdır (bu ideya əslində yeni deyil və A.Sen-Simonun, eləcə də onun davamçılarının cəmiyyətə dair fikirlərinə əsaslanır; bax: 9, s.124), lakin sosial differensiallaşmanın hansı səbəbdən meydana gəlməsi ziddiyyətsiz şəkildə öz izahını tapa bilmir.

Texniki-texnoloji amildən irəli gələn konsepsiyalar içərisində texnoloji determinizm təlimi aparıcı yer tutur. Texnoloji determinizm fəlsəfi istiqamətinin yaranması XX əsrin 50-70-ci illərinə təsadüf edir və elmi-texniki inqilabın nailiyyətlərindən qaynaqlanır. Bu təlimin

---

* Məqalə fəlsəfə e.d. Rəhman Bədəlov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

nümayəndələri sırasında R.Aron, U.Rostou, D.Bell, A.Toffler kimi görkəmli mütəfəkkirlərin adlarını qeyd etmək olar. Texnoloji determinizm konsepsiyasının formalaşmasında tanınmış kulturoloq L.Uaytın xeyli xidməti olmuşdur (16, s.373). Tarixi prosesin dövrləşdirilməsi məsələsində bu istiqamətin aparıcı anlayışı kimi "industrial cəmiyyət" məfhumu çıxış etmişdir. Bu anlayış vaxtilə A.Sen-Simon tərəfindən elmi dövriyyəyə daxil edilmiş və onun davamçısı O.Kont tərəfindən tarixi prosesin pozitiv mərhələsi kimi qəbul edilmişdir (17, s.123). Təlimin aparıcı nümayəndələrindən olan A.Tofflerin qənaətinə görə, tarixi prosesdə üç inkişaf mərhələsini ayırd etmək mümkündür: industriala qədərki, industrial və postindustrial dövrlər. Həm A.Tofflerin yaratdığı, həm də bu istiqamətə aid olan digər nəzəriyyələrin tarixi prosesin dövrləşdirilməsi üçün istifadə etdikləri əsas meyar texnika və texnologiyadır (17, s.124). Konkret olaraq "Futuroşok" əsərində apardığı təhlillərə yekun vuran A.Toffler aşağıdakı qənaətə gəlir: "Əldə edilən nailiyyətlər belə deməyə əsas verir ki, texnologiya tarixdə baş verən dəyişikliklərin hərəkətverici qüvvəsidir"(19, s.21). Lakin tarixi prosesdə mərhələli şəkildə baş verən inkişafın izahı baxımından texnoloji determinizm konsepsiyasına daxil olan bütün nəzəriyyələrin hamısına bir qüsur xasdır və bu ciddi çatışmazlığı Semyonovun ifadəsi ilə aşağıdakı şəkildə vermək olar: "...Onlar hamısı texnika və texnologiyanın həlledici rolundan danışırlar. Lakin məsələ texnika və texnologiyanın hansı səbəbdən inkişaf etməsinə gələndə, cavabları eyni olur – informasiyanın artması, biliyin tərəqqisi..." (16, s.374). Başqa sözlə, bu nəzəriyyələrdə texnikanın inkişafının, biliyin artmasının nədən qaynaqlandığı sualı açıq qalır, tarixi prosesdə inkişafın hərəkətverici qüvvəsinin özünün hansı əsasda inkişaf etməsi müəyyən olunmur və bununla da məsələ öz birmənalı həllini tapa bilmir. Məsələn, "İqtisadi artımın mərhələləri" nəzəriyyəsinin yaradıcısı U.Rostouya görə, cəmiyyətin inkişafında əsas amil insanların tələbatlarıdır (17, s.125). Öncə qeyd edək ki, bu ideya yeni deyildir və XVIII əsr Avropa maarifçilərinin fikirlərində səsləndirilmişdir (17, s.275). Digər tərəfdən, tələbatların ödənilməsi amili ibtidai icmadan sivilizasiyaya, mənimsəmə təsərrüfatından məhsulun istehsalına keçidi izah edə bilmir, çünki əldə edilmiş elmi faktlar göstərir ki, ibtidai dövr insanlarının bu cür əsaslı dəyişikliyə getməyə sadəcə ehtiyacı olmamışdır (bax: 22, s.194-195). Digər tərəfdən, apardığımız tədqiqatlardan məlum olduğu kimi (daha ətraflı bax: 22), mezolit və neolit dövrlərinə keçidlərin reallaşması, eləcə də ilk dövlətlərin yaranması dünyanın fərqli bölgələrində bir-birindən asılı olmadan və sinxron şəkildə baş vermişdir. Bu gerçəkliklərin izahı isə ümumiyyətlə istənilən eksternalist yönlü nəzəriyyə üçün həlledilməz məsələyə çevrilməkdəir.

Mütəxəssislər "dünya-sistem analizi" nəzəriyyəsinin ilkin anlayışlarının yaradacısı kimi məşhur fransız tarixçisi F.Brodeli qeyd edirlər (11, s.522). F.Brodelin sivilizasiya anlayışına verdiyi fərqli definisiya (11, s.522), eləcə də "dünya-iqtisadiyyat" anlayışını elmi dövriyyəyə daxil etməsi (18, s.173) görkəmli sosioloq İ.Vallerstayn tərəfindən "dünya-sistem analizi" nəzəriyyəsinin yaradılması üçün bir təkan olmuşdur. F.Brodel "dünya-iqtisadiyyat" anlayışını belə müəyyən etmişdir: "Dünya-iqtisadiyyat...dünyanın yalnız bir hissəsini təşkil edir. Dünya-iqtisadiyyat planetin özü-ilə-kifayətlənməyi bacaran bir müstəqil iqtisadi parçasıdır ki, daxili əlaqələri və mübadilələri ona müəyyən üzvi vahidlik verir"(1, s.14). Başqa cür ifadə etsək, "dünya-iqtisadiyyat" dünya daxilində özü bir avtonom dünyadır ki, bunun da birləşdirici amili kimi ortaq mədəniyyət deyil (sivilizasiyalarda olduğu kimi), vahid iqtisadiyyat çıxış edir. Qeyd olunmalıdır ki, dünya-sistem nəzəriyyəsinin formalaşmasında marksizm təliminin müstəsna böyük rolu olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, İ.Vallerstayn özünü müəyyən mənada marksist adlandırmışdır (15, s.121). İ.Vallerstayna görə, bəşər tarixinin gedişini daha dolgun dərk etmək üçün "cəmiyyət" anlayışından imtina edib, tədqiqat vahidi olaraq "tarixi sistem" məfhumundan çıxış etmək lazımdır (15, s.122; daha ətraflı bax: 20; 21). Tarixi sistemlərin formasını müəyyən edən əsas amil məhsulun paylaşdırılması üsuludur (məlumdur ki, marksizmdə cəmiyyətin hansı tipə aid olması istehsal üsulu ilə müəyyənləşir). Tarixi sistemin üç təzahür forması mövcuddur:

mini-sistem, dünya-imperiya və dünya-iqtisadiyyat. Sonuncu ikisi məhz dünya-sistem anlayışının məzmununu təşkil edir. Vallerstayn dünya-sistemin üç əsas xüsusiyyətini qeyd edir: onlar nisbi müstəqildirlər, onların həm zamanda, həm də məkanda sərhədləri vardır (3, s.198). Əslində tarixi sistemlərin yuxarıdakı üç forması sosial inkişafın mərhələlərini müəyyən edir. Mini-sistemlər tarixin erkən dövrlərində yaranmış kiçik sosial qruplardır. Bu qruplara məhsulun üfüqi qaydada mübadiləsi (yəni retsiprok üsul), mənimsəmə iqtisadiyyatı xasdır. Aydındır ki, mini-sistem deyildikdə söhbət ibtidai icmalardan gedir. Dünya-imperiya sisteminə isə məhsulun şaquli qaydada paylaşdırılması xasdır. Dünya-imperiya sistemində əlavə məhsulun paylaşdırılması xərac və renta əsasında, yəni redistributiv üsulla aparılır. Tarixi sistemin bu forması dünyada mövcud olmuş böyük dövlətləri və imperiyaları nəzərdə tutur. Dünya-imperiyanın əlamətdar xüsusiyyəti – administrativ mərkəzin və siyasətin iqtisadiyyat üzərindəki dominantlığıdır (2, s.24). Nəhayət, dünya-iqtisadiyyat dedikdə, Avropanın yaratdığı kapitalist sistemi nəzərdə tutlulur. Burada əksinə, iqtisadiyyatın siyasət üzərindəki üstünlüyü mühüm əlamət kimi qəbul olunur. Dünya-sistem nəzəriyyəsinin əsas məqamlarını şərh etdikdən sonra diqqəti dövrləşdirilmə məsələsinə yönəltmək istərdik. Tarixi prosesin gedişi baxımından dünya-sistem nəzəriyyəsinin ən böyük çatışmazlığı ondan ibarətdir ki, bir tarixi sistemdən digərinə keçidin hansı səbəbdən baş verməsini izah edə bilmir. Konkret olaraq Vallerstayn bu gerçəkliyi özü etiraf etmişdir (bax: 3, s.199). Dünya-sistem nəzəriyyəsinin tanınmış nümayəndəsi Q.Frank bildirir ki, kapitalın toplanması həmişə dünya inkişafının hərəkətverici qüvvəsi olmuşdur (11, s.524). Eyni mövqedən çıxış edən dünya-sistem nəzəriyyəsinin müasir nümayəndələri K.Çeyz-Dan və T.Holl olmuşlar (14, s.121). Biz isə artıq bilirik ki, ən azı mezolit dövrünə qədər insanların hər hansı bir formada kapital toplamağa istəyi olmamışdır, çünki bu barədə hələ düşüncə mövcud deyildi. Ona görə də ibtidai icmadan sivilizasiyaya və ya mini-sistemdən dünya-imperiyaya keçidin dünya-sistem nəzəriyyəsi əsasında izahının verilməsi imkan xaricində görünür.

Hazırda ümümbəşəri sosial təkamülü öyrənən nəzəriyyələr içərisində tarixi prosesin inkişaf qanunauyğunluqlarını, onun mərhələlərini və dövrləşdirilməsi problemlərini əhatəli şəkildə işləyən müasir rus tədqiqatçısı L.Y.Qrininin iqtisadi amilə əsaslanan konsepsiyasını qeyd etmək mümkündür. L.Y.Qrininin təqdim etdiyi konsepsiya marksizm nəzəriyyəsindən qaynaqlansa da, burada istifadə olunan bəzi anlayışlar və təklif edilən baxışlar yeni məzmun kəsb edir (müəllifin konsepsiyasının təfərrüatlarına ətraflı şəkildə bax: 5; 7; 8). Hazırkı məqalədə L.Y.Qrininin tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair fikirlərinə diqqət yönəltmək istərdik. Əgər marksizmdə tarixi prosesin dövrləşdirilməsi üçün istehsal üsulu əsas faktor kimi götürülürsə, L.Y.Qrininin konsepsiyasında bunun əvəzinə məhsulun istehsalı prinsipi başlıca aml kimi qəbul edilir. L.Y.Qrinin məhsulun istehsalının 4 prinsipini ayırd edir: 1) ovculuq-yığıcılıq; 2) aqrar-sənətkarlıq; 3) sənaye; 4) elmi-informasion (6, s.58). Bu təsnifatın əsasında tarixi prosesin müvafiq olaraq 4 inkişaf mərhələsi, yəni formasiyaları müəyyən edilir. Məhsulun ustehsal tipinin digəri ilə əvəzlənməsi, yəni bir formasiyadan digərinə keçid istehsal inqilabları vasitəsilə gerçəkləşir. L.Y.Qrinin istehsal inqilablarının 3 tipini müəyyən edir: 1) aqrar inqilab; 2) sənaye inqilabı; 3) informasiya inqilabı (6, s.59). L.Y.Qrinin əsərlərinin tədqiqindən başa düşmək mümkündür ki, onun təqdim etdiyi konsepsiya ictimai inkişafda baş vermiş qlobal dəyişiklikləri daha adekvat şəkildə izah etməyə imkan yaradır və müəyyən mənada texnoloji determinizm nəzəriyyəsinin dövrləşdirilmə meyarları ilə səsləşir. Sadəcə sonuncu nəzəriyyədə dövrləşdirilmənin əsas meyarı olaraq texniki-texnoloji amil götürüldüyü halda, L.Y Qrinin konsepsiyasında istehsal məhsulu prinsipindən istifadə edilir. Lakin aydındır ki, L.Y.Qrinin müəyyən etdiyi istehsal inqilabları faktiki olaraq texnoloji yeniliklərin baş verməsi zəminində reallaşır və bu baxımdan tarixi prosesdə bir formasiyadan digərinə keçidin necə baş verməsi mexanizminə görə texnoloji determinizm, eləcə də modernləşmə nəzəriyyələrindən (bax: krad-07, s.115) mahiyyəti üzrə fərqlənmir. L.Y.Qrininin təqdim etdiyi konsepsiyanın əsas çatışmazlığı

ondan ibarətidir ki, araşdırdığımız digər nəzəriyyələr kimi aqrar inqilabın baş verməsi səbəbini üzə çıxara bilmir. Qrinin bu məsələlərə həsr edilmiş əsərlərinin birində tanınmış arxeoloq və antropoloqların fikirlərinə istinadən ibtidai dövr insanlarının məhsulun qıtlığından əziyyət çəkmədiklərini və hətta onların ərzaq bolluğu şəraitində yaşadıqlarını qeyd etsə də, insanların hansı səbəbdən daha çətin işə, yəni məhsulun istehsalı fəaliyyətinə keçməsi reallığını izah etməyə səy göstərmir. Nəticədə, növbəti cümləsində qaldırdığımız suala cavab vermək əvəzinə, sadəcə insanlarda maddi nemətlərin toplanması istəyinin meydana gəlməsi səbəbilə yeni təsərrüfat sisteminə, yəni ərzaq məhsulunun istehsalına keçidin baş verməsini qeyd etməklə kifayətlənmiş olur (4,s.36).

Apardığımız təhlillər göstərir ki, ictimai inkişafın qanunauyğunluqlarını əks etdirən eksternalist yönlü konsepsiyalar və onların ehtiva etdiyi dövrləşdirilmələr tarixi prosesdə mərhələli şəkildə cərəyan edən qlobal əhəmiyyətli hadisələrin (məs., mezolit, neolit və s.) hansı səbəbdən qaynaqlandığını, eləcə də bir tarixi dövrdən digərinə keçidin necə və nə üçün baş verməsini ziddiyyətsiz şəkildə izah edə bilmir. Hesab edirik ki, ictimai inkişafda mərhələli şəkildə baş vermiş qlobal əhəmiyyətli tarixi hadisələrin ziddiyyətsiz və əsaslı şəkildə izahı üçün yeni universal konsepsiyaların irəli sürülməsinə ehtiyac vardır.

Açar sözlər: *internalist, eksternalist, tarixi prosesin dövrləşdirilməsi*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. Т.3., М.: Прогресс, 1992, 679с.

2. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире, СПб.: «Университетская книга», 2001, 416 с.

3. Валлерстайн И. Исторические системы как сложные системы // Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета. Серия: Философия, №409, 1998.

4. Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Социальная макроэволюция и исторический процесс (к постановке проблемы) // Философия и общество. 2007, № 3 (47).

5. Гринин Л.Е. Периодизация исторического процесса, Автореф. дисс. на соиск. канд. филос. наук. М., 1996, 27с.

6. Гринин Л.Е. Периодизация истории: теоретико-математический анализ // История и Математика. Проблемы периодизации исторических макропроцессов, М., «КомКнига», 2006.

7. Гринин Л.Е. Периодизация исторического процесса и научно-информационная революция // Философия социальных коммуникаций. 2007. № 3.

8. Гринин Л.Е. Философия, социология и теория истории. (Опыт философско-социологического анализа некоторых общественных законов и построения теории всемирно-исторического процесса). Волгоград: Учитель, 2003, 357с.

9. Гросул В.Я. О периодизации всемирной и отечественной истории // Российская история, № 3, 2007.

10. Дьяконов И.М. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. «Восточная литература», М. 1994. 384с.

11. Ерасов Б.С. Цивилизации и мировые системы. Основные принципы миросистемного подхода // Сравнительное изучение цивилизаций, М.: Аспект Пресс, 1999.

12. Захаров В.Ю. К вопросу о возможности использования формационного подхода в современной исторической науке // Новая наука: Проблемы и перспективы. 2015, № 6-2.

13. Келле В.Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. 2008, т. 2.

14. Крадин Н.Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. 2007, т. 6, № 1.

15. Купряшкин И.В. Мир-системный подход к всемирной истории: от мини-миров к мир-социуму // Философия и общество, № 3, 2012.

16. Семенов Ю.И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней), М.: Современные тетради, 2003, 776с.

17. Социология: учебник для вузов, М.: ЮНИТИ ДАНА, 2005, 448с.

18. Теория и методология истории: учебник для вузов (Отв. ред. академик В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин и др.), Волгоград: Учитель, 2014, 504с.

19. Тоффлер А. Футурошок. СПб.: Лань, 1997, 461с.

20. Wallerstein İ. World-Systems Analysis // Social Theory Today/ Ed.by A.Giddens & J.H.Turner/. Cambridge: Polity Press, 1987.

21. Wallerstein I. World-System Perspective on the Social Sciences / / I. Wallerstein. The Capitalist World-System. Essays. Cambridge etc., Paris, 1979.

22. Hacıyev R.S. Tarixi prosesin inkişaf dinamikası və ya qloballaşmaya aparan intellektual təkamül yolu, Bakı: Xəzər Universiteti, 2015, 352s.

Ровшан ГАДЖИЕВ

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРИЙ ЭКСТЕРНАЛИСТСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ ПО ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Резюме

В статье рассматриваются теории экстерналистской направленности, в которых проводится периодизация исторического процесса. В первую очередь подвергаются анализу марксистская концепция и теория технологического детерминизма периодизации исторического процесса. Рассматриваются по изучаемому вопросу таких философов, как К.Маркс, У.Ростоу, Э.Тоффлер, И.Валлерстайн и др. Выделяются положительные стороны этих концепций и подвергаются критическому анализу их взгляды.

Ключевые слова: *интерналистский, экстерналистский, периодизация исторического процесса*

Rovshan HAJIYEV

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF EXTERNALIST THEORIES ON THE PERIODIZATION OF THE HISTORICAL PROCESS

Summary

The article deals with theories of the externalist orientation, in which the periodization of the historical process is carried out. First of all, the Marxist concept and the theory of technological determinism of the periodization of the historical process are analyzed. Views on the position of such philosophers as K.Marx, W.Rostow, A.Toffler, I.Wallerstein and oth. are considered. The positive aspects of these concepts are singled out and the views of the above-mentioned philosophers are critically analyzed.

Keywords: *internalist, externalist, periodization of the historical process*

UOT 101.1

Şölət ZEYNALOV
fəlsəfə f. d., böyük elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

DİALOQ FƏLSƏFƏSİ VƏ EKZİSTENSİONAL BÖHRAN *

Müasir dünyada baş verən ziddiyyətli tendensiyalar bütünlüklə bəşəriyyəti, Qərb və Şərq sivilizasiyalarını, dövlətlərini, milli mədəniyyətlərini, dinini, etnik identikliyi ciddi sınağa çəkmişdir**.** Tarixi proses indiki axarı ilə gedərsə, güman etmək olar ki, hələ uzun müddət bəşəriyyət bu ziddiyyətli tendensiyanın yaratdığı bəlalardan əziyyət çəkməkdə davam edəcəkdir. Hazırda tarixin heç bir dövrü ilə müqayisəedilməz dərəcədə təlatümlər baş verir; "həyat və zəkanın fəaliyyəti üçün zəruri olan, bir vaxtlar fundamental və sarsılmaz görünən, mütləq və inkaredilməz sayılan qanun və prinsiplər, meyar və normalar laxlayır, paradiqmalar mənasını itirir... nəsillərin əlaqəsini tənzimləyən vasitələr qeyb olur", beynalxalq hüquq, ümumbəşəri dəyərlər mənasız bir şeyə çevirilir (1, 400). Problem ondadır ki, artıq bu kimi ziddiyyətlər hətta nəzəri cəhətdən tam təfsir edilməyəcək proses kimi izah edilməkdədir. Danılması mümkün olmayan faktlardan biri budur ki, necə qiymətləndirilməsindən asılı olmayaraq, müsbət məqamlarla yanaşı, qloballaşma dünya xalqlarının mədəni identikliklərini, milli mədəniyyətlərini, dinlərini, yüz illər ərzində formalaşmış normalar sistemini və s. çox böyük risk altına qoymuşdur. Bu riskin tərkibində hansısa anlamda humanizm, birgəmövcudluluq, sülh, inteqrasiya, mədəni mübadilə və s. bu kimi pozitiv elementlər, aktorlar olsa da, o həm də özündə "başqalaşma", hansısa məqamlarda "əzilmə", "yoxolma" qorxusu da saxlamaqdadır. Bu səbəbdən sanki xalqlar, dövlətlər, sivilizasiyalar böyük bir seçim qarşısında qalmışdır – ya mədəni inteqrasiya, ya da ki, özünütəcrid. İlk baxışda mədəni inteqrasiya cəlbedici səslənsə də, yumşaq özünütəcrid yolunu tutanlar daha "güclü" mədəniyyətin (ola bilər ki, ekspansionizmin) təzyiqlərinə məruz qalmalarını əsaslandırmaqla təcrid olunmaqda bəzən haqlı görünməkdədirlər (məsələn, Qərbin demokratiya, ikili standart oyunları). Fakt odur ki, İkinci Dünya müharibəsindən sonra müasir tarixdə ən böyük fəlakətlər qismində çıxış edən Yaxın Şərqdə baş verən qanlı olaylar, 50 ildən də artıq dövr ərzində sabitlik təsiri bağışlayan dövlətlərin sıra ilə çökdürülməsi, Afrika və müsəlman ölkələrindən Avropaya kütləvi pənah aparan məcburi köçkün ordusu, terrorizm, irqçilik, islamofobiya, dinlərarası, məzhəblərarası və təriqətlərarası qarşıdurmalar, ifrat ideoloji qütbləşmələr bütün dünyanı silkələməkdədir. Həmçinin, buraya Türkiyəyə köç etmiş 4 milyona yaxın qaçqını, Myanmada baş verən islamofob prosesləri, Ermənistan və Dağlıq Qarabağdan məcburi köç etmiş 1 milyondan çox azərbaycanlının problemlərini də əlavə edəriksə, mənzərə daha aydın görünər. (Müqaisə üçün qeyd edək ki, bizim eranın əvvəllərində yer üzündə əhalinin təxm. sayı 200 milyon, 1000 – ci ildə 270 milyondan bir az cox idi). Bu kimi problemləri hətta orta əsrlərdə baş vermiş "Xalqaların böyük köçü" fenomeni ilə də müqaisə etmək olar. Zira, həmin dövr "Xalqların böyük köçü"nə əsas amillərdən biri kimi təbii iqlim şəraiti səbəb olmuşdusa, müasir, XXI əsrin köçünə isə insanların idrakındakı, şüurundakı inam və spekulyativ imanındakı anormal ideoloji "iqlim" dəyişmələri səbəb olmaqdadır.

Qeyd edək ki, dünya tarixinin müxtəlif dönəmlərində belə kataklizmlərin baş verməsi xarakterik hal olsa da müasir dövrün böhranları və müharibələri tarixdə bundan öncə baş

* Məqalə fəlsəfə e.d., professor Sakit Hüseynov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

vermişlərdən köklü şəkildə fərqlənir; çünki dünyada total müharibə təhlükəsi qorxusu mövcuddur. Paradoks ondadır ki, bu gözlənilən üçüncü dünya müharibəsi həm də fəlakətə gedən yolda əngəl kimi də qiymətləndirilməkdədir. Hətta mütəxəssislər qlobal müharibə olarsa, artıq planetin ümumi məhvindən də danışmaqdadırlar. Ancaq planetin məhvi heç bir tərəf, qütb və güc üçün ağlabatan sayıla bilməz; bu, özünəqəsd olardı. Çünki, məsələn: a) Yer kürəsində əhalinin sayı 7 milyardı ötüb; b) kütləvi qırğın silahları planeti total məhv edə bilər; c) texniki tərəqqinin dönməz inkişafı, informasiya, internet, mövcud texniki vasitələr və s. özünütəcridə və s. yer saxlamır; ç) planet bəşər tarixində heç zaman birqütblü olmamışdır; d) qlobal zəka planetin ümumi durumundan son dərəcə narahatdır; e) alimlər, filosoflar, mütəxəssislər və bütövlükdə müasir zəka bu labirintdən çıxış yolu axtarmaqdadır; ə) Şər, yaxud "özgələşmiş" qüvvələrlə yanaşı, humanizm, ümumbəşərilik, unversalizm, multikulturalizm, tolerantlıq, həmrəylik kimi xeyirxahlıq fəlsəfəsini təcəssüm etdirən amillərə təzyiqlər olsa da, bu anlayışlar tamamilə yox ola bilməz, onları tərənnüm edən qüvvələr və hətta ölkələr vardır. (məsələn, Azərbaycan nümunəsi).

İfrata varmadan qeyd edək ki, bütün bunlarla yanaşı tutduğu mövqedən –inamının təməlindən, dinindən, ideologiyasından, sekulyar təsnifatından aslı olmayaraq İnsanlıq – həm Qərb, həm də Şərq - bir həqiqəti də dərk edir: müasir zamanda dünyanın hərbi industriyasının malik olduğu arsenal ilə nəinki müxtəlif dövlətləri, hətta bütövlükdə planetimizi bir neçə dəfə dağıtmaqla tarixin mövcudluğuna son qoymaq olar. Hətta bu qorxunun özü artıq o qədər realdır ki, atom fəlakəti hədəsi ən müxtəlif dünyagörüşlü, ideologiyalı insanları belə, gələcək mövcudluq naminə birləşmək məcburiyyətinə gətirməkdədir. Bu isə *dialoq fəlsəfəsini* zamanın bir nömrəli çağırışı kimi aktaul etməkdədir. Ona görə də belə məqamda ziddiyyətli görünsə də, qeyd edək ki, idrakın özünün paradoks qarşısında qaldığı bir situasiyada atom silahlarının əvəzinə, ideoloji, dini və fəlsəfi sistemlərin radikallığa, ekstremizm və separatçılığa, irqçilik və s. meyil etmədən "yumşaq güc" qismində gizli pərdələr arxasından mübarizəsini biz "məqbul" hesab etməyə, sadəcə, məcburuq, yaxud məcbur edilməkdəyik; ola bilsin ki, bəşəri paradiqmaların böhranı fonunda, sadəcə, buna məhkumuq. Bu kimi situasiyalar isə, əslində, Qərbdə çıxış momenti olaraq irəli sürülən postmodern atmosferin nədən zərurətə çevrildiyini şərhsiz izah etməkdədir.

Ekzistensional aspektdən problemə yanaşdıqda məlum olur ki, sivilizasiyaların, insanların bu "olum və qalım" yarışında, bütövlükdə, sivilizasiyanın, mədəniyyətlərin böhranı kontekstində "texnoloji ruh insandakı "sahib olmaq", "malik olmaq", əzmək və tabe etdirmək, başqalarının iztirablarından zövq almaq kimi assosial meyillərin baş alıb getməsi ilə xarakterizə olunur" (1, 409)" – dövr kütləvi olaraq absurdlaşır, insan insanın düşməninə, iblisinə çevirilir, absurd - normaya, norma isə absurda çevirilir. İndi insan insan üçün, mədəniyyət digər mədəniyyət üçün, din digər din üçün, sivilizasiya digər sivilizasiya üçün qarşılıqlı sağlam rəqabət, inkişaf, dərdə şərik olmaq, problemlərdən qurtulmaq, yaxud ortaq yol tapmaq naminə dialoqda olmaq əvəzinə, az qala, onun kimi olmadığına, düşünmədiyinə, əqidə müxtəlifliyinə və s. görə bir - birinin düşməninə çevirilməkdədir. Başqa sözlə, özünü bütün sferalarda sivilizasiya yaratmağa həsr etmiş müasir insanın özündən "özgələşdiyi" bir dövrdə texnikanın ruhuna məxsus dağıdıcı meyillər insanda görünməmiş vahimə üçün əsas verir; İnsan texniki tərəqqi erasında texnikanın imkanları qarşısında daha çox qazanmaq üçün öz ruhunu qurban verir; əzəmət mütilik, texniki ruh bəsitlik yaradır, ləyaqət və ləyaqətsizlik arasında bərabərlik, ölümə bərabər bərabərlik işarəsi qoyulur. Elm, texnika, texniki tərəqqi, sivilizasiya insana xoşbəxtlik və rifah əvəzinə, həlledilməz problemlər, görünməmiş xəstəliklər gətirir, ən eybəcərləşmiş mübarizə üsulları öyrədir; yaşamaq uğrunda mübarizə ən iyrənc vasitələrlə təzahür edir, insanda milyon illər ərzində təbii regionlaşmış xüsusiyyətlər yox olur, təbii instinktlər deformasiyaya uğrayır, mutasiya xarici görünüşə - fiziki "mənə" toxunmur, ona kosmetik bəzək vurur, daxili "mən" yox olur, insan mədəni psixopata, "mədəni"xəstəyə çevirilir, xəstəliklər terapiya olunmur, cərrahi üsullar bütün mənası ilə dəyərlərin iblisinə çevirilir. Fərdiyyət kütləviliyə, identiklik xaotik kosmopolitizmə

təslim olur. Din, elm, maarif adı altında kütlələr xurafata, könüllü xurafata üz tutur; xoşbəxtlik, humanizm, xeyirxahlıq, ləyaqət, təmənnasız sevmək instinkti və s. kimi bəşəri dəyərlər arxa plana keçir, insan qarşılıqlı olaraq yaratdığının əsirinə şevirilir. Eybəcərlik estetik zövq, paranoidlik müdriklik qismində çıxış edir.

Düzdür, fəlsəfi problematika kimi, biz onu da anlayırıq ki, digər bir tərəfdən, istər Şərq olsun, istəq Qərb, "cəmiyyət mədəniləşdikcə onun idarəetmə qanunları sosiallaşmağa doğru dəyişir; elə həmin sosiallaşma prosesi nevrozları çoxaldır, insanı nevrotikə çevirir, onu bədbəxt edir. Bunu Freyd "sivilizasiyanın xəstəliyi" adlandırırdı"(1, 403). Hərçənd bizim zəmanəmizdə də daha kəskin və son dərəcə absurd şəkildə baş verməkdədir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, biz bir həqiqəti də dərk edirik; tarixin və zəkanın istiqaməti düzxətlidir. Ona görə də fəlsəfi kontekstdən çıxış edərkən müxtəlif sivilizasiyaları, mədəniyyətləri və dinləri təmsil edən tərəflər arasında konsensusun əldə edilməsi və bəşəriyyətin gələcəyi naminə "ekzotik" müxtəlif sistemləri "dialoq" anlayışının fəlsəfəsinə müncər etməyə yollar həmişə açıqdır; yaxud mədəniyyət hazırda ən universal açar kimi özündə ortaq bir qida - generasiya mənbəyini saxlamaqdadır. Ancaq biz onu da anlayırıq ki, psixoanaliz kontekstindən yanaşarkən "Freyd belə nəticə çıxarırdı ki, mədəniyyət özgələşmədir və bu özgələşmə öz inkişafının apogeyinə çatarkən cəmiyyətdə təlaş, narahatlıq, təşviş və s. hisləri (sivilizasiyanı – Ş. Z.) elə gərgin hala sala bilər ki, onun törətdiyi partlayış mədəniyyətin özü ilə birlikdə bütün insanlığın məhvinə gətirib çıxara bilər"(1,404). Hər cür qarşıdurmaların, müharibələrin baş verməsini, labüdlüyünü, dəfedilməzliyini də Z. Freyd məhz bu kimi proseslərlə izah edirdi. Bütün bu ontoloji əsaslara ən qısa şəkildə toxunarkən görürük ki, deməli, bütövlükdə, "sivilizasiyanın xəstəliyi"nin hansısa anlamda sağaldılması–ziddiyyətlərdən, anlaşılmazlıqlardan insanlar, xalqlar, mədəniyyətlər, dinlər və sivilizasiyalararası kin-küdurətdən, qarşılıqlı ittihamlardan "sivilizasiyaların toqquşmasından"(2) təmizləmək üçün "qırılma xəttindən"(10) imtina edərək "bərpa xəttinə" - dialoq fəlsəfəsinə keçid zərurətdir və bu, tarixi şərt kimi qarşımızda durur.

Müasir paradiqmaların total böhranda olduğu bir dövrdə "dialoq fəlsəfəsi"nə apelyasiya həm Şərqdə, həm də Qərbdə ümumbəşəri birliyi, vəhdəti, humanizmi və həmrəyliyi qorumaq üçün çox vacibdir. Ona görə də, belə bir məqamda islam həmrəyliyi kontekstində islamın həmrəylik, başqa dinlərə, xüsusilə Kitab əhlinə münasibətini nəzərdən keçirmək zəruridir.

Müqəddəs mətnlərdən çıxış edərkən, daha doğrusu, konkret müsəlmanların müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimə diqqət yetirərkən yer üzündəki insanlararası bölgünün, əslində, ilahi bir mahiyyət daşıdığını dərin elmi analiz aparmadan da söyləmək mümkündür. Ancaq elmi dəlilin faktoloji sübuta söykənməsi vacib olduğundan və ya elmi sübut üçün dəlil mütləq əhəmiyyət kəsb etdiyindən, biz qısa şəkildə olsa, da burada Qurani-Kərimə istinad etməyi vacib hesab edirik.

Qloballaşan dünyada bu gün danılması mümkün olmayan belə bir həqiqət vardır: mədəniyyətlər, xüsusilə dinlərarası münasibətlər bu və ya digər aspektlərdə ya toqquşur, ya da ki, maraqlı tərəflər tərəfindən toqquşdurulmaya təhrik edilir. Yaxud biz belə bir həqiqəti də anlayırıq ki, həm Şəqrdə, həm də Qərbdə vəhdət, birgəmövcudluq və dialoq anlayışına apellyasiya edən filosofların, alimlərin, elm və din xadimlərinin olmasına baxmayaraq, reallıqda bu iki sivilizasiyanın konfrontasiyaya girməsini, onların bir-birinə qarşı mübarizəsini istəyən qüvvələr də vardır. Məhz "islama qarşı Qərbin apardığı açıq düşmən meyilli və mahiyyətli mübarizə forması Məhəmməd peyğəmbərə, onun dininin mahiyyətinə, bu dinin əsasında yaradılan maddi-mənəvi dəyərlərə və sivilizasiyaya qarşı" (3, 82) islamafobiyanı təbliğ edən qüvvələrin aktivləşməsi dünyada daha da kəskin xarakter almışdır. Bütün bunların Qərbin vəhdətə, həmrəyliyə və multikulturalizmə inanan zəka sahiblərinə birbaşa aidiyyatı olmasa da onların islama, o cümlədən Qərb dünyasına miqrasiya axını edən digər din və mədəniyyətlərin nümayəndələrinə bu və ya digər şəkildə olan basqılara susması da anlaşılan deyildir.

XX əsrin ekzistensialist filosofu K. Yaspers sivilizasiya konsepsiyasından çıxış edərkən yazırdı: "Müasir Qərb şüuru üçün tarixin məhvəri İsa obrazıdır" (4, 113). Dinin insan varlığında inam və əxlaq, mədəni birlik və s. yaradan bir vasitə olduğuna eyham edərək filosof qeyd edirdi: "Xristianlıq, xristian kilsəsi, ola bilsin, insan ruhunun nə vaxtsa mövcud olmuş ən böyük və ülvi təşəkküllənmə formasıdır" (4, 113). Bu kontekstdən yanaşarkən görünür ki, hər bir müsəlman mədəniyyəti daşıyıcısı üçün də məhvər məhz Məhəmməd (s) obrazı və islam çıxış etməklə yanaşı, əslində, paralel olaraq monoteizmin mövcudluğundakı bu müsbət məqamları da özündə birləşdirməkdədir. Konkrekt ifadə etsək, yüksək mədəniyyət, əxlaq və iman sahibi yalnız "özgə"-si olduğu səbəbindən heç zaman başqalarının dinini, mədəniyyətini aşağılaya bilməz – bu, müasir barbarlıqdır. Ona görə də reallıqda yaxın Şərqdəki müharibələr fonunda Avropaya pənah aparan insanların aqibəti təkcə "islamın böhranı" kontekstində xarakterizə də edilə bilməz. Bu həm də monoteizmin – xristianlığın, iudaizmin və islamın vahid böhranı kimi qiymətləndirilməlidir. Qərbdəki antiislam dalğasının isə əslində, təkcə islama qarşı deyil, bütövlükdə İnsanın daxili "mən"inə, dünyada mövcudluğuna etinasızlıq, inamının, imanının, ümidinin bütövlükdə böhranı, etika və hüququn sarsılması kimi də xarakterizə etmək lazımdır. Belə bir məqamda istər-istəməz bir sual ortaya çıxır: Qərbin elmi-fəlsəfi, siyasi intellektuallarının təkəmseyrək etirazlarına baxmayaraq, islamofobiyanın kütləviləşdiyi bir zamanda problemlərin kökündə nə dayanır - sivilizasiyanın və texnikanın əsarətinə çevrilmiş texnogen insan, yoxsa mövcud paradiqmaların çöküşü? Yaxud yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, monoteizmin böhranı? Bu kontekstdə müqəddəs mətnlər, yaxud konkret olaraq islam, nə deyir? Qurani-Kərimdə başqa dindən olanlara münasibət necədir? Yaxud islamdakı vahid Allah ideyası onun əleyhdarlarının israrla qeyd etdikləri kimi, doğrudanmı, başqalarını qəti inkar üzərində qurulmuşdur? Bütün bu kimi geniş sualları bilavasitə əlahəzrət oxucunun öhdəsinə buraxaraq konkret faktlara müraciət etmək istərdik (10, 225).

Qurani-Kərimin bir çox ayələrində başqa dində olanların kafir anlayışına bərabər tutulmadığı, yaxud dində hər hansı məcburiyyətin olmadığı birbaşa göstərilmişdir. Burada göstərilir ki, yer üzündə yaşayan insanlar üç əsas kateqoriyaya bölünür: müsəlmanlar, kafirlər/müşriklər (Allaha şərik qoşanlar) və kitab əhli olanlar. Bütün bu bölgünün olmasında isə ilahi bir məqsədin olduğu bildirilərək Qurani-Kərimdə deyilir: "İstəyən iman etsin, istəyən kafir olsun" (5, surə 18, ayə 29). Əl-Kəhf surəsinin bu ayəsindən görünür ki, müqəddəs Qurana görə, insana seçmək imkanı verilmiş və onun dində hansı yolu seçməsi özünün ixtiyarındadır. Başqa bir ayədən görürük ki, islama görə, "Dində məcburiyyət yoxdur" (5, surə 2, ayə 256). Yaxud burada hər kəsin seçim haqqı onun öz üzərində olan bir məsuliyyətdir. Digər tərəfdən, islam məntiqinə görə, əgər Allah "...istəsəydi, Yer üzündəkilərin hamısı (Ona) birdən inanardı. O halda sənmi insanları mömin olana qədər məcbur edəcəksən?" (5, surə 11, ayə 99) və ya: "Əgər Allah diləsəydi, onların hamısını (eyni bir dində olan) vahid bir ümmət edərdi. Amma Allah istədiyini (haqq dinə gətirməklə) Öz mərhəmətinə qovuşdurar. Zalımların isə nə bir dostu olar, nə də bir imdada yetəni", (5, surə 42, ayə 8) və yaxud, "Nəhl" surəsinin oxşar məzmunlu 93-cü ayəsində deyildiyi kimi: "Yer üzündə yaşayan hər kəsin müsəlman olması mümkün deyildir" (5, 93). Bu baxımdan qeyd olunmalıdır ki, islamda "başqa dində olan"la "kafir" anlayışı sinonim deyildir. "Ənkəbut" ("Hörümçək") surəsinin 46-cı ayəsində deyilir: "Kitab əhlinin zülm edənləri istisna olmaqla, onlarla ən gözəl tərzdə mücadilə edin! Onlarla söhbət edəndə belə deyin: "Biz həm özümüzə nazil olana (Qurana), həm də sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız Ona təslim olanlarıq!". Həmçinin qeyd edək ki, hələ erkən İslam tarixindən məlumdur ki, Məhəmməd peyğəmbər başqa dindən olanların (xüsusən də yəhudilərin və xristianların) himayəsini öz boynuna götürmüş, onların müsəlmanlara qarşı düşmənçilik törətmədikləri təqdirdə, düşmən basqınlarından qorunmasını da müsəlman başçılarına tapşırmışdı. Beləliklə, Qurani-Kərimdən çıxış edərkən bir daha aydın olur ki, Yer üzündə bütün insanların müsəlman olması mümkün də deyildir, burada Kitab əhlinə, başqa dində

olanlara humanist və ədalətli yanaşma tövsiyə olunur.

Azərbaycan məhz bir müsəlman ölkəsi olaraq tarixən müsəlman mədəniyyətindən, Qurani-Kərimin ümumbəşəri prinsiplərindən, milli adət-ənənələrimizin məhvərindən çıxış edərək sivilizasiyalar, mədəniyyətlər, dinlərarası əlaqələrə öz töhfəsini vermişdir. Mübaliğəsiz qeyd edilməlidir ki, ulu öndər Heydər Əliyevin ikinci dəfə Azərbaycana rəhbərlik etməsinə başlamasından sonra ölkəmiz bir müsəlman mədəniyyətini təmsil edən ölkə kimi, milli və regional çərçivədən uğurla kənara çıxaraq, bütövlükdə bəşəriyyətin mədəni-mənəvi irsinin, dünyada sülhün, həmrəyliyin və multikulturalizmin, islam maarifçiliyinin inkişafına və zənginləşməsinə böyük töhfələr verməyə başlamışdır. Təsadüfi deyildir ki, 15 aprel 2015 ci ildə keçirilən "İslam maarifçiliyi və müasir dövr" adlı Beynəlxalq Bakı konfransının iştirakşılarına müraciətdə ölkə başçısı Prezident İlham Əliyev demişdir: Dünyanın multikulturalizm və tolerantlıq mərkəzlərindən birinə çevirilməkdə olan Azərbaycanda İslam maarifçiliyi və müasir dövr kimi mühüm bir mövzu ətrafında tanınmış dini liderlərin, hökumət və dövlət rəsmilərinin, görkəmli alimlərin, din mütəxəssislərinin, nüfuzlu beyin mərkəzləri təmsilçilərinin bir araya gəlməsini son dərəcə təqdirəlayiq hal hesab edirəm. İslamın daxilindəki maarif işığını görənlər onu hamıya göstərməyi də bacarmalıdırlar"(6, 576).

Qeyd edək ki, sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın, multikulturalizmin, İslam həmrəyliyinin müasir Azərbaycan modeli ideyası həm nəzəri cəhətdən, həm də, praktiki olaraq, birdən-birə yaranmamışdır. Onun dərin tarixi keçmişi, sağlam əsaslar üzərində inkişaf etmiş tarixiliklə müasirliyi özündə ehtiva edən kökləri vardır. Tarixdən məlumdur ki, ölkəmizdə müxtəlif etnoslar, millətlər və konfessiyalar əsrlər boyu dinc, tolerantlıq şəraitində və qarşılıqlı əlaqələrdə yaşamışlar. Elmi, fəlsəfi, tarixi, kulturoloji və s. ədəbiyyatda mütəxəssislər ölkəmizdə mövcud olan bu tarixi fenomeni müxtəlif amillərlə izah etsələr də, fikrimizcə, bu prosesin ən başlıca aspektini – vəhdətə, dözümlülüyə, humanizmə, milli-etnik mənəvi dəyərlərə istiqamətlənmiş xalqımızın şüurunda – inam, inanc və həyat tərzində, min illər ərzində qonşu etnoslarla formalaşmış ortaq, oxşar adət-ənənələrdə, islamaqədərki inanclarda, islam dinin humanist prinsiplərində, dini, milli, dövlətçilik və multikultural şüurun harmoniyasında, bir sözlə, xalqın dünyagörüşünün birgəmövcudluğa istiqamətlənmiş ideoloji - fəlsəfi refleksiyasında - şüurunda axtarmaq daha məqsədəmüvafiq hesab olunmalıdır. Başqa sözlə, qərbli təfəkkürü üçün yeni hesab edilən dialoq mədəniyyəti, tolerantlıq və multikulturalizm anlayışı xalqımızın tarixi şüur formasıdır (10, 238). Tarixən olduğu kimi, müasir reallıqda da daxildə dözümlülük, tolerantlıq və dialoq şəraitində yaşayan ölkəmiz sivilizasiyaların hər ikisinin, həm Qərbin, həmçinin də Şərqin daşıyıcısı olmaqla, onların vəhdətini təcəssüm etdirir. "Şübhəsiz, bəşəriyyətin ehtiyac duyduğu bu gözəl dəyərlərin ruhumuza, qanımıza hopmasında yaşadığımız ərazinin Şərqlə Qərb arasında həm mədəni, həm də coğrafi baxımdan körpü rolu oynamasının, xalqımızın İslam dinini düzgün anlamasının və onun humanist dəyərlərini mənimsəməsinin böyük rolu vardır"(7, 8). Ona görə də Azərbaycanda tarixən və müasir şəraitdə mövcud olan dinlərin dialoq şəraitində yaşaması real praktikada Yaxın Şərqdə baş verməkdə olan məzhəb qarşıdurmaları yaşayan ölkələr və ksenofobiyanın məngənəsində aciz duruma düşmüş müasir Qərb üçün nümunə hesab edilməkdədir.

Bu fenomenin fəlsəfəsi ondadır ki, o, sivilizasiyaların, dinlərin, mədəniyyətlərin "qırılma xətti" ideyasına qarşı qoyulmuş birləşdirici bir ideyadır. Başqa sözlə, bu paradiqmanın özəlliyi ondadır ki, o, sivilizasiyaları, dinləri, mədəniyyətləri bir özək ətrafında "bərpa xəttində" birləşdirməyə hesablanmış müasir dünya üçün birgəmövcudluq nümunəsidir, problemlərdən çıxış momentidir, qurtuluş yoludur. İudaizm, xristianlıq, islam və digər dünya dinlərinin, hətta kiçik müxtəlif konfessiyaların münasibətləri kontekstində isə bu həm də dinlərarası dialoqun tarixi və müasir praktiki, unikal Azərbaycan modelidir. Ölkə prezidenti İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, "Azərbaycan o ölkədir ki, burada bütün dinlər sərbəst fəaliyyət göstərir (6, 193).

Fəlsəfi aspektdən qeyd edək ki, Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin və Birinci vitse-

prezident Mehriban xanım Əliyevanın apardığı siyasətin başlıca hədəfi, əsas qlobal strategiyası ondan ibarətdir ki, dünyada sülh olsun, uşaqlar, qocalar, qadınlar münaqişə zamanı ölməsin, analar gözüyaşlı qalmasın, dünyada mövcud olan sivilizasiyalararası, dinlərarası, məzhəblərarası münaqişələr öz həllini tapsın və sivilizasiyalar arasında "qırılma xətti" kimi təqdim olunan münasibətlər bütün regionlarda "bərba xətti"nə qədəm qoysun. Əsl həqiqətdə bu, humanizm, xeyirxahlıq, rasional xeyirxahlıq fəlsəfəsidir. Bu fəlsəfəni Azərbaycan rəhbərliyi, prezident İlham Əliyev müasir tarixi çağırışın ən optimal strategiyası kimi, cavab konsepsiyası olaraq dövlət siyasətinin prioritetinə çevirmişdir. Bu çətin yoldur, onun çətinliyi, ontoloji problemliyi idraki, sivilizasion və s. problematikliyi olmasındadır: Zira bu barədə biz yuxarıda, məqalənin əvvəlində ən qısa şəkildə bəhs etdik. Ancaq bu fəlsəfəni həyata keçirmək qədər müasir dünya üçün şərəfli bir şey də yoxdur; deməli, bu vəzifə çətin olduğu qədər də ümumbəşəridir. Çünki hansı aspektdən baxmağımızdan asılı olmayaraq "dünyada baş verən hadisələrin fonunda bu dəyərlərin nə qədər önəm daşıdığının şahidi oluruq. Xüsusilə də din adından istifadə edib insanlar arasında təfriqə salmaqla xaos yaratmaq günümüzün xoşagəlməz reallığına çevrilmişdir. Son illər bəzi dairələrin "millətlərə xoşbəxtlik, firavan həyat, demokratiya gətirmək" bəhanəsi ilə və din amilindən də istifadə edərək törətdikləri ağlasığmaz cinayətlərin arealı getdikcə genişlənməkdədir"(7, 8). Ona görə də belə bir şəraitdə xeyirxahlıq fəlsəfəsindən çıxış etmək bir qəhrəmanlıq və cəsarət nümunəsidir, hansı ki, Azərbaycan rəhbərliyi onu prioritet seçmişdir. Bu həm də multikulturalizmin "ölümündən"(Almaniya kansleri Angela Merkel, başqa Qərb liderləri), "sivilizasiyanın qürubundan"(8), "xəstəliyindən"(9) danışan Qərbin özü üçün bir xilas yoludur. Bu həm də sivilizasiyalararası münasibətlərin sağlam perspektivləri üçün bir ümid, *dialoq fəlsəfəsinə* – vəhdətə və həmrəyliyə aparan pənah yoludur, İslam ölkəsi nümunəsidir. Bu modelin özəlliyi ondadır ki, o özündə islam həmrəyliyi ilə yanaşı, monoteizmin digər dinləri, o cümlədən dünya dinləri, mədəniyyətləri, sivilizasiyaları arasında fərq qoyulmadan sekulyarlığa, hüququn aliliyinə apellyasiya edərək ümubbəşəriliyi və milli identikliyi ən unikal formada formulə edir.

Son olaraq qeyd edək ki, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin 2016-cı ili "Multikulturalizm ili", 2017 - ci ili "İslam Həmrəyliyi" ili, 2018-ci ili isə "Azərbaycan Xalq Cümhuriyyət ili" elan etməsi, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti, Birinci vitse-prezident Mehriban xanım Əliyevanın mədəniyyətləri, sivilizasiyaları, dinləri sülhə, əminamanlıq və harmoniyaya, bir masa ətrafında dialoqa gətirmək səyləri göstərir ki, bu yolda görülmüş işlər, verilmiş qərarlar təsadüfi xarakter daşımır, əksinə, dövlətin ən başlıca strateji xətt kimi, daima davam etdiriləcəkdir. Bu əxlaqi siyasətin, tarixi missiyanın, əzəməti ondadır ki, bütövlükdə bu proses həm ölkəmizdə, həm də dünyada dialoq fəlsəfəsinin daha da genişləndirilməsinə, onun ruhlara hakim olmasına yönəlik bir praktik Azərbaycan paradiqmasıdır.

Açar sözlər: *sivilizasiya, dialoq, din, Şərq-Qərb, İslam*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. İsmayılov F. Müqəddəs od, yaxud fəlsəfənin fəlsəfəsi. Bakı: "AzAtaM", "Elm və təhsil", 2015.

2.Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т. Велимеева. М:. АСТ, 2006.

3.Hüseynov H.B. Şərq-Qərb münasibətlərində qloballaşma: ideoloji-siyasi mübarizə anlamında. Bakı: Təknur, 2008.

4.Yaspers K. Tarixin mənası və təyinatı, Bakı: "Zəkioğlu", 2008.

5. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.Məmmədəliyev.

Bakı,2008.
6. Əliyev İ. Azərbaycan tolerantlıq örnəyidir (çıxışlar, nitqlər,görüşlər, təbriklər). Bakı: 2015.
7. Qurbanlı M. Azərbaycan İslam Həmrəyliyinin ideya və real mərkəzinə çevirilir. "Din və Dövlət" jurnal/, yanvar-fevral, 2017, № 01 (48)
8. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х mm, Т.1, Айрис-пресс, 2006.
9. Фрейд З. Психология бессознательного,1990.
10. Zeynalov Ş. Ə. Dialoq fəlsəfəsi. Bakı: "Avropa" nəşriyyatı, 2017.

Шойлат ЗЕЙНАЛОВ

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС

Резюме

В статье исследуются причины возникновения проблемы «диалога» в научно-философском контексте. С точки зрения автора, только посредством апелляции к «философии диалога» можно добиться мира и взаимопонимания во всем мире. Эта проблема автором изучалась в историческом, философском, религиозном, антропологическом, культурологическом, географическом аспектах. Здесь затрагиваются также проблемы внутреннего мира человека – экзистенциального бытия, исторические и современные вызовы по отношению к его «я», тотального и общественного отчуждения. Далее автор отмечает позитивную роль Азербайджана в современном мире, политику солидарности, мирного сосуществования, проводимую Президентом Азербайджана Ильхамом Алиевым и первым вице - президентом республики Мехрибан Алиевой.

Ключевые слова: *цивилизация, диалог, религия, восток-запад, ислам.*

Shoylat ZEYNALOV

PHILOSOPHY OF DIALOGUE AND EXISTENTIAL CRISIS

Summary

In the article a study is made of the causes emerging the problem of a dialogue in scientific and philosophical context. From the author's standproint only trought appelation to "philosophy of dialogue" it is possible to achieve pease and mutual understanding in a whole wored. This problem was investigated in the historical, philosophical, religious, antropological, culturological context. There is also touched upon the problem of human inner world – existential being, historical and contemporary challenges to his ego – I - the total and public extrangement.

Further, the author notes the positive role of Azerbaijan in the modern world. Politics of stability, peaceful coexistence carried out Azerbaijan President Ilham Aliyev and the First Vice President Mehriban Aliyeva.

Keywords*:* *civilization, dialogue, religious, East-West, Islam*

UOT 101.1

Aidə ƏLİYEVA
"Azərbaycan Milli Ensiklopediyası"
Elmi Mərkəzinin böyük elmi redaktoru

ƏXLAQ VƏ MƏNƏVİYYATIN NİSBƏTİ PROBLEMLƏRİ*

İctimai elmlərdə əxlaq və mənəviyyat mahiyyət etibarı ilə olduqca yaxın iki etik kateqoriya kimi qəbul edilsə də, əxlaq adı altında məkan və zamandan, situasiyadan asılı olaraq dəyişən dəyərlər, mənəviyyat adı altında isə - əbədi etik dəyərlər qəbul edilir. Bir sıra hallarda bəzi müasir elmi və elmi-kütləvi ədəbiyyatlarda bu anlayışlardan sinonim kimi istifadə olunur. Lakin fəlsəfə tarixində və etikada bir çox mütəfəkkirlər vardır ki, əxlaq və mənəviyyatı fərqli anlayışlar kimi qəbul edirlər. Məsələn, Aristoteli insan niyə mənəvi hərəkət edir sualı deyil, onu mənəvi edən səbəb nədir sualı düşündürürdü. Onun fikrincə, mənəvi xeyirxahlıq - insanın xarakterik xüsusiyyəti olub, zamanla həyat təcrübəsi nəticəsində inkişaf edir. Bu xarakterik xüsusiyyətlərə Aristotel, başqalarına münasibətdə cəsurluğu, səxavəti, dostluğu, mərhəməti daxil edirdi. Aristotelə görə belə ki, məsələn, biz başqası üçün qapının dəstəyini açıb saxlayanda, öz mənəvi ləyaqətimizi göstərmiş oluruq. Aristotel hesab edirdi ki, mənəvi hərəkətlər yalnız o halda mənəvi sayılır ki, insan nə etdiyini, şüurlu şəkildə, nizamlı şəkildə və dəyişməz formada etmiş olsun. O, deyirdi: dəli xarakterli olub, başqalarının diqqətinə möhtac olmaqdansa, "qızıl ortaya" nail olmağa və təmkinli insan olmağa cəhd göstərmək lazımdır (1). Böyük alman filosofu Hegel hüquq, əxlaq və mənəviyyatı "obyektiv ruhun" inkişafının üç ardıcıl mərhələsi kimi qəbul edirdi , İmmanuil Kant universal qanun kimi mənəviyyatın fəlsəfi konsepsiyasını inkişaf etdirirdi. Marksist etikada da bu iki anlayış bir-birindən fərqləndirilir: əxlaq dedikdə - əxlaqi şüur, mənəviyyat adı altında isə milli-mənəvi dəyərlər əsas yer tutur. Diskursiv etikanın əsasını qoymuş alman filosofu Yurqen Xabermasın fikrinə görə isə təbiətdə də cəmiyyətdə olduğu kimi varlığın məqsədini müəyyənləşdirmək mümkün olmadığından, bir adam digərindən daha "düzgündür" (və ya bütövlükdə cəmiyyət) deməyə heç bir əsas yoxdur, çünki o, öz məqsədinin düzgünlüyünü sübut etməyə cəhd göstərir. Bu halda nəyin yaxşı, nəyin pis olması haqqında təsəvvürün necə yarandığı? sualını Xabermas belə cavablandırır: müasir cəmiyyətdə bu anlayışlar – bərabər diskursun məhsullarıdır, və ayrıca fərdin mücərrəd mühakimələri heç nəyə təsir göstərmir, əxlaqi (və ya mənəvi) qaydalar "ideal nitq situasiyasında" yəni, dialoq nəticəsində yaranır (9). Xabermasın fikrindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, yalnız kommunikativ üsulla nəyin əxlaqi, nəyin mənəvi olduğunu ortaya çıxarmaq olar.

Ümumilikdə isə aparılan təhlillər göstərir ki, əxlaq və mənəviyyat anlayışlarını bir-birindən fərqləndirən kifayət qədər amillər mövcuddur. Həyatda düzgün kimi qavranılanlarla, həqiqətən düzgün olanlar arasındakı fərqlərin çoxluğu buna misaldır.

Əxlaq müasir cəmiyyətdə sosial institut kimi mövcud olub, öz növbəsində insanın, cəmiyyətin və təbiətin təkamülü prinsipləri əsasında insanların birgəyaşayışının saxlanması və inkişafı məqsədilə onların fərdi və kütləvi davranışını tənzimləyən ictimai şüurun xüsusi növünü formalaşdırır. Adi həyatda əxlaq, təzahür edən xarakterlə birgə çıxış edir ki, bu da cəmiyyətin mənəvi sağlamlığının vəziyyətini əks etdirir.

---

* Məqalə fəlsəfə e.d. Ziba Ağayeva tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Cəmiyyətdə hökm sürən etik prinsiplər, ideallar, ümumbəşəri dəyərlər, adət-ənənələr arasında uyğunsuzluqlar həmişə mövcud olmuşdur. Real həyatda mütləq qəbul edilən norma və insanların praktiki davranışı arasında olan bu uyğunsuzluqlar bəzi hallarda artaraq kritik xarakter ala və hətta ziddiyyətə çevrilə bilir. Bir qayda olaraq belə proseslər ictimai-iqtisadi formasiyaların böhranından yaranan inqilablar, islahatlar, cəmiyyətin sosial strukturunun dəyişilməsi və yenidən qurulması zamanı daha da kəskinləşir. Yəni cəmiyyətin sistemli transformasiyası hüdudlarında bir qayda olaraq ictimai inkişafın mənəvi-mədəni müəyyənliyi dəyişikliyə məruz qalır.

Əxlaq (mores-latın sözüdür, azərbaycan dilinə tərcümədə adət anlamını verir) ictimai şüurun formalarından biri olub, ictimai həyatın istisnasız olaraq bütün sahələrində insanların davranışını tənzimləmə funksiyasını yerinə yrtirir. (6;292) Eyni zamanda əxlaq (moralis-mənəviyyat) insanların humanistləşməsinə, münasibətlərinin tənzimlənməsinə istiqamətlənmiş xüsusi tip, bu və ya digər sosial orqanizmdə qəbul olunmuş davranış normalarının, ünsiyyətin və qarşılıqlı münasibətlərin cəmi kimi cəmiyyətdə radikal struktur dəyişikliklərinin göstərilməsi, eləcə də dar mənada, ictimai-tarixi dəyişikliklər prosesini göstərmək üçün istifadə olunur (5). Bu, cəmiyyətin öz ətrafı ilə qeyri-bərabər və qeyri-xətti münasibətlərinin xüsusi çəkisinin artması nəticəsində keyfiyyətcə yeni vəziyyətinin təşkilinə keçidi ifadə edir.

Azərbaycan filosofu Ə. Məmmədzadənin fikrinə gıırə "Əxlaq- özünün ictimai təbiətinə, universallığına, dayanıqlığına, baxmayaraq, daxilən müxtəlif hallarda eynicinsli deyil. Bununla belə, əxlaq - birincisi, dəyərlər, ideallar və cəmiyyətin təsəvvürləridir; ikincisi, şəxsiyyətlə, onun həyatı, öz möqəddəratını təyin etməsi və özünü təsdiq etməsi ilə bağlı dəyərlər və təsəvvürlərdir; mütləq və mənəvi ideallarla bağlı dəyər və ideallardır" (3s. 14-15).

Amerikanın ən məşhur və böyük "Merriam Webster Dictionary" lüğətində əxlaq, "insan davranışlarının norması və ya insanların əqidəsinə görə məqbul sayılan inanclar" (6) kimi müəyyənləşdirilmişdir. Başqa sözlə ifadə etsək, əxlaq, kimin üçün nəyinsə yanlış, nəyinsə doğru olmasının interpretasiyasıdır. Yəni kimə görəsə əxlaq, xeyirxahlıq və mərhəmətin yaxşı, oğurluğun və isan həyatına qəsdin pis əməl olması anlamını verirsə, digərinə görə bu əksinə ola bilər. Yenə də **"**Merriam Webster Dictionary" lüğətinə baxsaq, əxlaq, insan və ya insan qrupunun davranışlarını idarə edən mənəvi prinsiplər kimi şərh olunur. Başqa sözlə, əxlaqı müəyyən insan qrupuna aid olan davranış normaları kimi nəzərdən keçirmək olar.

Məsələn, müasir dövrdə bir çox böyük kampaniyaların özünəməxsus qəbul edilmiş davranış kodeksləri mövcuddur və bu kampaniyaların hüdudları daxilində həmin davranış kodeksinə uyğyn fəaliyyət məcburidir. Əgər hansısa bir kompaniyaya məxsus istənilən məlumatın icazəsiz KİV-ə ötürülməsi davranış kodeksinə görə qadağandırsa, istənilən əməkdaş tərəfindən bunun edilməsi davranış kodeksinin pozulması anlamını verdiyindən, təbii ki, qanun pozuntusudur və s. Mənəviyyatla əxlaq arasında kifayət qədər fərq olsa da, bəzi hallarda mənəviyyat bu tipli davranış kodeksləri ilə əlaqələndirilir.

Mənəviyyat Xeyir və Şərin müxtəlif tərəfləri olub, insanın davranışını və fərdin seçimini tənzimləyir. İnsanın mənəviyyatını cəmiyyət və dövlət, din və ya müstəqil şəkildə insanın özü, onun daxili, iç dünyası yaradır. Əgər mənəviyyat cəmiyyət və ya dövlət tərəfindən yaradılırsa, zərurət olduqda onlar dəyişdirilə bilir. Buna misal olraq bir sıra Avropa ölkələrində hazırda nikahdan kənar ailələrin, yeni ailə modellərinin ənənəvi ailələrlə müqayisədə çoxluq təşkil etməsi və cəmiyyət tərəfindən adi hal kimi qəbul edilməsini göstərmək olar.

Qeyd etdiyimiz kimi mənəviyyat insanın özündən, onun iç dünyasından bəhrələnərək yaranır. Bunu daha çox uşaqların davranışlarında müşahidə etmək olar. Əgər körpə vaxtlarında uşağa nəyisə götürmək qadağan olunursa, instinktiv olaraq uşaq buna ya əməl edir, ya da əməl etmir. Yəni pislə yaxşı arasında fərqi bilmir. Sonrakı dövrlərdə artıq uşaq əldə etdiyi biliklərə,vərdişlərə əsaslanaraq öz davranışlarında nəyin pis, nəyin yaxşı olduğunu ayırd etmək qabliyyəti əldə edir. İnsanı uşaqlıq dövründən yetkinlik dövrünə aparan fərq artıq onun pis və

yaxşı, dürüst və nadürüst, mehriban və sərt, əliaçıq və xəsis arasındakı seçimində üzə çıxır. Əgər mənəvi dəyərlərə malik insan düşdüyü vəziyyətdən asılı olaraq qadağan olunmuş hansısa əməli edirsə,bir qayda olaraq günah işlətmiş olur. Daxili və xarici həyat şəraitinin obyektiv inkişafı, maddi və mənəvinin səmərəliliyinin yüksəlməsi, ünsiyyətin siyasi, sosial və məişət formalarının təkmilləşməsi, mənəviyyatın, dinin, elmin, incəsənətin tərəqqisi, bir sözlə kollektiv məişətin obyektiv olaraq yüksək pilləyə qalxması sahəsində hərtərəfli iş - insanı ruhlandıran, onun ağlına, şüuruna öz həyatiliyinə görə güclü təsir göstərən mədəniyyət amilidir. Bu amil bütövlükdə obyektiv dəyərlərə inama və xidmətə əsaslanır. Bu mənada mədəniyyəti ictimai- tarixi həyatda reallaşan obyektiv dəyərlərin cəmi kimi müəyyənləşdirmək mümkündür. Azərbaycan filosofu S. Xəlilovun ifadəsi ilə desək: "İnsan mənəviyyatı, bir tərəfdən, genetik əsaslara malik olsa da, əsasən sosial-mənəvi mühitin təsiri ilə formalaşır. Burada cəmiyyətin mədəni-mənəvi həyatı, insanın yetişdiyi mühitin kulturoloji aspektləri mühüm rol oynayır" (8).Əxlaq və mənəviyyat arasında mövcud olan spesifik fərq xüsusilə özünü – onların mənşəyindən irəli gələn dəyişkənlikdə, eyni zamanda mənəviyyatsız və ya qeyri-etik qərarların verilməsi nəticəsində yarana bilən hallarda göstərir.

Beləliklə, qeyd etdiyimiz kimi, əxlaq və mənəviyyat arasındakı fərq özünü ilk növbədə bu anlayışların hər birinin özünəməxsus sabitliyində, dəyişkənliyində, çevikliyində büruzə verir. Yəni mənəviyyat, insanın nəyin yanlış, nəyinsə doğru olması haqqında əqidəsidirsə, əxlaq mənəviyyatdan, fərqli olaraq subyektivdir. Bu səbəbdən daha çox dünyagörüşünə, fikirlərə, hisslərə, simpatiya və antipatiyaya əsaslanır. İnsanın əxlaqı onun yaşından asılı olaraq dəyişir və yaxud bu gün məqbul sayılan əxlaq, sabaha uyğun gəlməyə bilir, əxlaqa nisbətdə mənəviyyat obyektivdir və o qədər də çevik deyil. İnsanın mənəviyyatı zamandan asılı olaraq kəskin şəkildə dəyişir. Məsələn, on yaşlı uşağın mənəvi dünyası, hətta bu gündən sabaha keçdikdə belə dəyişdiyindən, iyirmi yaşlı gəncin mənəviyyatı ilə müqayisə oluna bilməz. Məsələn, yeniyetmə hesab edə bilər ki, ona lazım olan bir şeyi oğurlamaqda haqlıdır. Lakin zaman keçdikcə artıq o, başa düşəcəkdir ki, ona lazım olsa da, oğurluq etmək olmaz. Bu konkret misaldan yeniyetmənin mənəvi dünyasının zamanla dəyişdiyi aydın olur.

Əxlaq və mənəviyyat arasındakı növbəti fərq, mənəviyyatın insanın iç dünyasına aid olması və bir qayda olaraq həyatın inkişafı və zamandan asılı olaraq dəyişməsidir. Əxlaq istisnasız olaraq insan tərəfindən müəyyənləşdirilsə də, bir çox insanların təsirinə məruz qalaraq zamandan, məkandan və situasiyadan asılı olaraq çevik şəkildə dəyişə bilir. Ümumilikdə isə mənəviyyat sosial həyatı, özündə cəmiyyətin, insanın, onun varlığının mahiyyətini əks etdirən baxışlar sistemini əks etdirir;

Əxlaqı mənəviyyatdan fərqləndirən digər aspekt ondan ibarətdir ki, əxlaqın və mənəviyyatın əksinə olaraq, mənəviyyatsız və ya əxlaqsız nə isə baş verdiyi zaman nəticədə nəyin baş verəcəyini düşünməkdir. Bu məsələdə konkret situasiyadan asılı olaraq nəticələr fərqlidir, müxtəlifdir. Əxlaq daxilən müəyyənləşdiyindən, insan istənilən əxlaqsız bir hərəkət edirsə, o böyük ehtimalla ictimaiyyət tərəfindən əks-reaksiya və qeyri-məmnunluqla üzləşir.

Mənəviyyatın dinlə genetik bağlılığı danılmaz faktdır. Dünyanın, insanın, eləcə də insan birgəyaşayışının reallıqlarının dərk olunması məhz dində formalaşmış mənəvi tələblər nəticəsində mümkün olmuşdur. Bütövlükdə, din və mənəviyyat mədəniyyətin yaxın və qarşılıqlı bağlılıqda olan sahələridir. Dinin və mənəviyyatın yaxınlığı özünü daha çox onların mənəvi təzahürlərində göstərir. Mənəvi başlanğıc özünü xüsusilə dünya dinlərində parlaq şəkildə ifadə edir. Məsələn, buddizmdə bu məsələ o qədər qabarıqdır ki, bəzi mütəxəssislər buddizmi din kimi yox, mənəvi sistem kimi qəbul edirlər. Bu dinin təlimləri, hər bir varlıq, istənilən həyat, özünün təzahürləri və formaları ilə bütün mövcudata iztirab gətirən şərdir, ideyasından çıxış edir. İslamda mənəvi başlanğıc, bütün kainatın yaradıcısı, hər şeyin xaliqi, vahid, adil, uca, qüdrətli, əzəli və əbədi Allah ideyasından keçir. Lakin bununla belə müasir dövrdə dindən ayrı dövlətlərdə

mənəviyyat və əxlaq dünyəvi xarakter almış və dinin nəzarətindən kənarda qalmışdır. Adi həyat təcrübəsi göstərir ki, dindən uzaq, hətta dinə skeptik münasibət bəsləyən, lakin dərin mənəiyyata malik istənilən qədər ləyaqətli insanlar vardır. Göründüyü kimi əxlaq dini sanksiyasız da mövcud olmuş və yaşamış, hazırda da yaşayır. Bununla yanaşı qeyd etdiyimiz kimi din cəmiyyətin mənəviyyatına son dərəcə güclü təsir göstərir. İstənilən dində və dini etiqadda çox və ya olduqca çox dərəcədə mənəvi-əxlaqi başlanğıc mövcuddur. Azərbaycan tədqiqatçısı Z.B.Ağayevanın ifadəsi ilə desək:"Ənənəvi dinlərdə əqidə, əhəmiyyətli dərəcədə ictimai əlaqələri tənzimləyir, insanlara məsuliyyət hissi aşılayır, onların davranışlarını cəmiyyətin marağı naminə optimallaşdırır. Yarandığı dövrlərdən başlayaraq insanları kütləvi şəkildə öz ətrafında birləşdirmək missiyası daşıyan dinlər, müasir dövrdə qloballaşmanın həyata keçirilməsi yolunda əngələ çevrilmişdir. Insanın daxili aləmi – ruh, bəzən psixika termini ilə xarakterizə olunur. Bu hisslərin, təsəvvürlərin, fikirlərin subyektiv aləmidir. Dini nöqteyi nəzərdən ruh – insanın mənəvi mahiyyətidir" (2;39).

Göründüyü kimi dinin mənəviyyat institutu olması haqqında dəlillər, əxlaqın fəaliyyətinə şərait yaradan güclü iddiadır. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, əxlaq yalnız dinin qüdrətinə deyil, eyni zamanda ictimai rəyə, yaşlı nəslin, adət və ənənələrin nüfuzuna söykənir. Əxlaqı mənəviyyatdan fərqləndirən aspektlər kifayət qədər olsa da, bunlar arasında oxşar əlamətlər, birbiri ilə kəsişdiyi anlar, bağlılıq da kifayət qədərdir.

Müasir dövrdə qlobal cəmiyyətin mənəvi həyatında gedən destruktiv proseslər, ümumiyyətlə, əxlaqın və eyni zamanda mənəviyyatın səviyyəsinin aşağı düşməsi və sosial apatiya, ictimai şüura innovasion, liberal mənəvi dəyərlərin sızması və merkantilizmi, humanizmi üstələməsi, ümumbəşəri ali dəyərlərin hisslərə deyil, rasionalizmə söykənməsi və s. müasir reallıqlar şəraitində şəxsiyyətin formalaşmasına olduqca böyük təsir göstərir. Əxlaq və mənəviyyat cəmiyyətin mənəvi həyatının böhranını əks etdirən əsas amil kimi kimi də çıxış edir. Nəticədə, insanlar arasında ənənəvi əlaqələrin dağılması ilə yanaşı, əxlaqın liberallaşması, mənəvi atomlaşma prosesi də gedir. Bütün bunlar individium və sosial qruplar arasında əlaqəni zəiflədir. Bu isə cəmiyyətdə kriminogen vəziyyəti kəskinləşdirir, ümumi qəbul edilmiş əxlaq normalarının aradan götürülməsinə şərait yaradır. Atomlaşma prosesinin sürətlənməsi zəif inkişaf etmiş ölkələrdə ümumi sosial böhrana səbəb olur. Belə cəmiyyət, yalnız yüksək dərəcədə inkişaf etmiş, əhalisinin yüksək həyat səviyyəsi olan nisbi firavanlıq şəraitində mümkündür. Əks halda bu proses cəmiyyətdə sabitsizliyə səbəb olur. Atomlaşmış cəmiyyətin özünütəşkili qaçılmaz surətdə daxili ziddiyyətlərin kəskinləşməsinə, insanların bir-birinə qarşı qoyulmasına, daxili mübarizəyə və sosial partlayışa gətirib çıxarır (4).

Açar sözlər: *əxlaq, mənəviyyat, nisbət, müqayisəli təhlil.*

İstifadə olnmuş ədəbiyyat

1.Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.

2.Ağayeva Z.B. Mənəvi dəyərlər və sosial-siyasi gerçəklik. Bakı, Elm, 2014.

3.Мамед-заде И. Опыт итерпретаци морали. Баку: «Муаллим», 2006.

4.Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Глобальная империя Зла. М.: "Крымский мост-9Д", 2001.

3.Новейший философский словарь. 4-е изд., Мн.: Книжный дом, 2004.

4.Философский словарь/ Под ред. И.Т.Фролова. 6-е изд.М.: 1991.

5. https://www.merriam-webster.com/dictionary/pdf

6.Xəlilov S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı: “Azərbaycan Universiteti”, 2007.
7. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. 380 с.

Аида АЛИЕВА

ПРОБЛЕМЫ СООТНЕШЕНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ И МОРАЛИ

Резюме

В статье рассматривается проблема соотношения нравственности и морали в философии, проводится сравнительный анализ, а также выделяются основные отличительные особенности нравственности и морали.

Ключевые слова: *мораль, нравственность, соотношение, сравнительный анализ.*

Aida ALIYEVA

THE PROBLEMS OF CORRELATION OF MORALS AND MORALITY

Summary

The article deals with the problem of correlation between morals features of morality and in philosophy. Besides a comparative analysis is made. As well there are distinguished out the differing features of morals and morality.

Keywords: *morality, morality, correlation, comparative analysis*

UOT 1 (091)

Rasim MƏCİDOV
Doktorant, BDU

İRANDA İSLAM MİLLƏTİ İDEYALARININ FORMALAŞMASI*

Giriş: Millətçilik ideyaları əksər xalqlar arasında ən çox müzakirə edilən problem kimi insanları bu məsələyə daha diqqətli yanaşmağa məçbur etmiş və aparılan müzakirələrin nəticəsində diqqətlə öyrənilmişdir. Qərb dünyası ilə Şərqin mərkəzində yerləşən İslam dünyası istənilən halda etnik-milli münasibətlərin və ideoloji proseslərin məngənəsində hərəkət etməyə məcbur olmuşdur.

Məqalədə aktual məsələlərdən biri sayılan dini millətçilik ideyalarının tarixi-fəlsəfi kontekstdə öyrənilməsi diqqəti çəkir.

İslam dünyasında millətçilik zəminində baş verən hadisələr müsəlmanlar arasında böyük problemlər yaratmışdır. Millətçilik ideyalarının müsəlman təlimləri ilə ziddiyyətə girməsi və müsəlman birliyi ideyasına ciddi zərbə vurması İslam dünyasını arzuolunmaz istiqamətlərə yönəltmişdir. Məlumdur ki, İslam cəmiyyəti müxtəlif xalqlar toplumundan formalaşmış və bu nəhəng birləşmə 1 milyarddan artıq insanı vahid ideya, süar və hisslər altında bir-birinə bağlamışdır. Tədqiq edilən bu ideyaların mürəkkəb dinamikasını başa düşmək üçün İslam cəmiyyətlərində baş verən proseslərə, siyasi gözləmələrə və təşkilatdaxili proseslərə nəzər salmaq lazımdır. İslam dininin vahid etiqad və ideya daşıyıcıları olan insanların təsəvvürlərində milli mənsubiyyət elementlərinin olması İslam islahatçılarına müəyyən mənada diskomfort yaratmış və onlarda milli ideyaları İslam milləti (ümməti İslam - R.M.) konsepsiyalarına yaxınlaşdırmaq arzuları yaranmışdır.

Millətçilik ideyalarının Qərbdən olan bir çox nəzəriyyəçiləri E. Gelner, B. Anderson, E. Kedouri və başqalarının bu ideyaları İslam mühitində öyrənmələri nəticəsində qazandıqları nailiyyətlər heç də təsadüfi deyildir. Onların yaşadığı cəmiyyətlər İslam dünyasına üçüncü dünya kontekstində yanaşmış və təbii ki, bu müəlliflərin İslam mövzularına göstərdiyi həvəs də bununla izah olunmuşdu. Lakin bu müəlliflərin öyrəndiyi islam heç də eyni xarakter daşımırdı. Belə ki, Mərakeşdə öyrənilən İslam təbii ki, Pakistanda öyrənilən İslamdan olduqca fərqlənir və paradoksal şəraitlər yaradırdı. İslamda olan radikal universalizm hər yerdə eyniyyət daşıdığı halda bəzi Afrika ölkələrində lokallaşdırılmış, digər yerlərdə isə -- məsələn, Yaxın və Orta Şərq bölgəsinin sosial həyatına tam inteqrasiya olunmuşdur. Bu baxımdan regional dəyişikliklər İslam dininin homogen mətnlərinə heç bir təsir etməmiş, lakin bəzi silkələnmələr – bura sünni-şiə münaqişələrini əlavə etmək olar – İslamda differensiasiya yaradaraq milli təbəqələşməni sürətləndirmişdir. Nəticədə, bir çox İslam ideoloqlarında İslamın "qlobal layihəsi" ni təsdiqləmək və onu Qərbin qloballaşma ideyalarına alternativ kimi görmək arzusu yaranırdı. Təbii ki, məqalənin oxucusunda bu kontekstdə bir neçə sual meydana çıxa bilər:

1. Müasir dövrdə milli sərhədləri asanlıqla keçərək dövlətin ideologiyasına çevrilən İslam varmı?
2. Ərəb dilli, fars dilli və türk dilli xalqların milli identikliyini formalaşdırmağa imkan verməyən İslam varmı?

---

* Məqalə fəlsəfə e.d., prof. Qızılgül Abbasova tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Əslində yuxarıda göstərilən ideoloji layihələri İslam millətçiliyinin ilkin addımları kimi göstərmək olar. Baxmayaraq ki, Afrika qitəsində olan müsəlman dövlətlərinin mədəniyyəti Asiya qitəsində olan müsəlman dövlətlərinin mədəniyyətindən heterogen və müxtəlifdir. Burada İslam dininin əsas prinsiplərindən biri olan holizm – **bütövün onun daxilində, hissəciklərə qarşı üstünlüyü** – işə düşür və bu sistemlə hərəkət edən islam dininə sürətlə yayılması üçün digər dinlərdən fərqli olaraq heç bir kilsə, məbəd və buna bənzər strukturlar lazım olmur. Nəticədə, milli identikliyə və milli sərhədlər prinsipinə söykənən ideoloji layihələr XXI əsrdə öz təsir gücünü itirməklə "İslam faktoru" qarşısında geri çəkilməyə məcbur olurlar.

2014-cü il 17-19 noyabrda Moskvada "Müsəlman Dünyasında Millət və Millətçilik" mövzusunda keçirilən elmi tədqiqat konfransı qonsu ölkələrin – Türkiyə, İran, Əfqanıstan, Pakistan və digər müsəlman ölkələrinin nümunəsində dini və milli münasibətlərin öyrənilməsinə xidmət etmiş və məqalənin işlənməsi istiqamətində yardımçı olmuşdur [1].

Milli nəzəriyyələrin teoloji doktrinalara yaxınlaşması. XIX əsrin ikinci yarısı-XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq İslam və millətçilik ideyalarının bir-birinə yaxınlaşmasını biz iki səbəblə izah edə bilərik.

İlk olaraq qeyd etmək lazımdır ki, həmin dövrdə millətçilik sistemləşdirilmiş ideoloji əsaslara malik deyildi. İkincisi isə din elitar təbəqələr də daxil olmaqla milli burjuaziya üçün kütlələrə təsir etmə ideologiyası kimi öz funksiyalarını yerinə yetirirdi. Bu mərhələdə millətçilik ideyaları əksər müsəlman dövlətləri üçün müstəmləkə siyasətinə qarşı panislamizm ideyaları ilə birlikdə siyasi və iqtisadi müstəqilliyin proqressiv təminatçısına çevrildi. Baş verən proseslər nəticəsində müxtəlif milli nəzəriyələrin yaranması və bu nəzəriyyələrin vətənpərvərlik ideyaları ilə cilalandırılması nəticəsində dünyəvi xarakterə malik olan milli dövlətlər yaranmağa başlandı.

Bu kontekstdə İslam fəlsəfəsi, mistisizm, hüquq elmləri və sxolastika sahəsində görkəmli müsəlman alimi Mürtəza Mutəhhəri (1919-1979) millətçilik və İslam arasında olan xüsusiyyətləri çox dəqiqliklə göstərmişdir: " Millətçilik əqlə və məntiqə söykənməyən etnik və milli hisslərin bağlantısı hesab olunur. Onu tam surətdə rədd etmək olmaz, beləki o heç də ağılsız və məntiqsiz deyil və buna görə də İslam dini onu qınamır və təbii ki, o özünün yaxşı keyfiyyətlər aspektini, xalqın birliyini, bizimlə birgə yaşayan xalqlara yaxşı münasibətini və hörmətlə yanaşmasını göstərirsə, İslam bundan yararlanmalıdır... İslam, bizim qeyd etdiyimiz kimi, millətçi hisslərin müsbət keyfiyyətlərini bəyənir, mənfiləri isə rədd edir" [2, s.12].

Birinci Dünya müharibəsindən sonra ilkin mərhələdə rəsmi ideologiyasını mütləqiyyət səcdəsi üzərində quran İran ideoloqları bu siyasətin birinci mərhələsini **"fasiləsiz milli ənənələr"** silsiləsi kimi təqdim edirdilər. İkinci mərhələnin kökləri İslamaqədər mövcud olan **"əzəmətli və böyük İran imperiyası"** dövrünə bağlanılır və millətçilik prinsipləri ilə İran xalqının "xüsusiliyi" təbliğ edilirdi. Bununla da həmin dövrün rəsmi tarixçiləri hesab edirdilər ki, "millətinin mənəvi başçısı sayılan şahın rəhbərliyi altında İranda "ağ inqilab" baş vermişdir. Qırılmaz tellərlə iranlılara bağlanan şah İranda köklü dəyişikliklər etmək imkanını qazanmışdır" [3, s.117-118].

Monarxizm prinsiplərinə əsaslanan millətçilik özündə həlli mümkün olmayan ziddiyyətlər yaradırdı. Yarımfeodal vəziyyətdən liberalizmə sıçrayan İran cəmiyyətinin şahın irəli sürdüyü "ağ inqilab" ideyalarına münasibəti heç də birmənalı deyildi. Elitar millətçiliyə qarşı siyasi İslam müxalifəti, mülayim dini cərəyanlar, ənənəvi, fundamental və islahatçı-dini xarakterli təbəqələrin formalaşması həmin dövr üçün adi hala çevrilmişdi.

Mülayim dini müxalifətlə yanaşı siyasi islam tərəfdarları şah mütləqiyyətini məhdudlaşdırmaqla və 1906-cı il Konstitusiyası çərçivəsində şiə ruhanilərinin hüquqlarının bərpasını tələb edirdilər. Onların sırasında Cəlal Əli-Əhməd, Mehdi Bəzarqan və Əli Şəriəti kimi mülayim islamçılarla yanaşı radikal, mübariz-şovinist ideyaları önəmli sayan Ayətolla Homeyni, Mortəza Motəhhəri və Məhəmməd Beheşti kimilərini nümunə göstərmək olar.

Bu kontekstdə ümumiləşən islamçılar şah ideoloqlarının elitar millətçilik ideyalarına qarşı islahatçı-rasionalist konsepsiyaları irəli sürməklə ümumilikdə həmin dövrdə müsəlman ölkələrində İslam və millətçilər arasında olan antaqonizmi konseptual şəkildə cavablandırmağa çalışmışlar. Nəticədə, 1979-cu ildə İranda "İslam" inqilabı baş verərək cəmiyyətin bütün sosial-sinfi xəttində, ilk növbədə, ruhaniyyət arasında fikir ayrılığına səbəb oldu. Ruhaniyyətin hakimiyyətə gəlməsinin əsas səbəbi şiə ideologiyasının sekulyarizmlə kəsişməsi olmuşdur. Bu nəzəriyyənin izahı çox sadə olduğu qədər mübahisəlidir və bu məqamlara xüsusi diqqət yetirməyimiz təqdirəlayiq olardı.

Cəmaləddin əl-Əfqaninin messianizm, panislamizm ideyalarını "vilayəti fiqh" prinsiplərinə əlavə etməklə yeni dövlət ideologiyası yaradan İran İslam ideoloqları bəlkə özləri də belə istəmədən müsəlmanları ideya çəhətdən siyasiləşdirib, müxtəlif və bir - birindən fərqlənən siyasi çərəyanlar mühitinə çəkirdilər. Bəzi ideoloq və publisistlər millət və millətçiliyə prioritet verdikləri halda, digərləri panislamizmə, üçüncü tərəf isə İslam və millətçilik arasında uyğunluq prinsipləri yaratmağa çalışırdılar.

Müxtəlif formalara düşən İran millətçiliyi müasir İranın aparıcı ideologiyasına çevrilərək İran siyasi səhnəsinin mühüm elementi kimi ölkənin sosial-siyasi, iqtisadi-mədəni və tarixi-fəlsəfi paradiqmasını müəyyən etdi. Həqiqətən müasir İranda bir çox tarixi-fəlsəfi müzakirələr iran millətçiliyi problemləri ətrafında aparılmış, verilən suallar və fərziyyələrin əksəriyyəti "autentik" versiyaların üzərində qurulmuşdur. Tədqiq etdiyimiz problem millətçilik düşüncələrinin inkişaf etdiyi üç əsas istiqamətə: **dünyəvi millətçilik**, **sülaləvi millətçilik** və **dini millətçilik** prinsiplərinə fundamental olaraq yaxınlaşır. Bu meyillənmələr ideoloji inkişafın yuxarıda göstərilən üç əsas paradiqmasını özünə ehtiva edir. İranda dünyəvi millətçilik elementlərinin əsas hissələri Türkiyədə olduğu kimi Avropadan götürülmüş, lakin fərqli inkişaf edərək yalnız xüsusi parametrlər çərçivəsində, daha dəqiq desək, seçilmişlər üçün millətçi ideya funksiyasını daşımışdır.

Millətçi ideyaların tarixi-fəlsəfi paradiqmalara uyğun inkişaf etməsi. Birinci mərhələdə dünyəvilik prinsiplərinə söykənən İran millətçiliyi özünü " İran və yaxud Fars" dövlətçilik ideyaları ətrafında möhkəmləndirməyə çalışmış, lakin sülaləvili millətçilik prinsiplərinin administrativ təzyiqləri əsasında öz funksional autentizmini şahın irəli sürdüyü " pəhləvizm" millətçi ideyalarına təhvil vermişdi. "Pəhləvizm" bütün İranda yaşayanların xüsusiliyini qeyd edərək mütləqiyyəti, sahı və millətçiliyi apolegetik səviyyədə aliləşdirirdi.

Bu ideologiyanın əsas komponentlərindən biri də onun İslam mədəniyyətinə söykənməsidir. Lakin "pəvləvizmi" diqqətlə öyrəndikdə məlum olur ki, əslində İslam bu ideologiyanın tabeliyinə və xidmətinə verilməsi üçün müəyyən mənada institutlaşdırılmışdır. Bu ideologiya özünü kütlələrə yeni sosial-iqtisadi və tarixi fəlsəfi paradiqmadan meydana çıxan **müstəqil millətçilik** kimi təqdim etsə də, bizim gəldiyimiz qənaətə görə bu heç də yeni bir şey deyildi. Diqqətlə araşdırdıqda bu ideologiyanın əksər parametrlərinin XIX əsrdə Fransada mövcud olmuş "Bonapartizm" zədəgan-millətçi ideologiyası ilə üst-üstə düşməsi müşahidə olunur. " Pəvləvizm"in əsas məqsədi mütləqiyyəti möhkəmləndirmək, yuxarıdan müasir kapitalizm formalarının yayılmasını və "ağ inqilabın" dayaqlarını möhkəmləndirmək – bürokratik burjuaziya, bank-sənaye oliqarxiyası və iri ticarət kapitalının yaradılması - olmuşdur" [4, s. 295].

Yuxarıda göstərilən proseslər nəticəsində İran cəmiyyətinin bütün sahələrində milli böhran simptomları üzə çıxmağa başladı. Çox təcrübəli müşahidəçilər orta təbəqənin **sülaləvi millətçilik** prinsiplərindən tədricən uzaqlaşaraq **dini millətçiliyə** meyillənməsini xüsusi olaraq qeyd edir və yaxın gələcəkdə baş verə biləcək dəyişikliklərdə bu təbəqənin avanqard rolunu göstərirdilər. Prosesin mahiyyətini, belə desək fəlsəfəsini başa düşmək üçün müasir İran millətçiliyinin köklərinə nəzər salmaq lazımdır.

İran millətçiliyinin etnik kökləri çox dərindir və İranda millətçiliyin meydana çıxmasına İranda yaşayan xalqların zəngin tarixi mənbələrə, varislik prinsiplərinə və xüsusi orijinallığa malik olması səbəb olmuşdur. Dili, ədəbiyyatı, lirik poeziyası və ən əsası ərazi bütövlüyü minilliklər ərzində ciddi dəyişikliklərə məruz qalmayan İran dövləti tarixi ardıcıllığı təmin etməklə müasir millətçilik ideyalarının inkişafı üçün ən əlverişli ölkələrdən birinə çevrilmişdir. Bu parametrlər İran əhalisinin etnik identiklik mərhələlərini evolisiyon məcraya salmış və klassik mərhələlər silsiləsinə aid olan "mədəni varislik" prinsiplərinə tam və bütov müəyyənlik vermişdir.

IX əsrdən başlayaraq İran identikliyinə uyğun, Avropa linqvo-frank millətçiliyinə bənzər "yeni fars" millətçiliyi dirçəlməyə başladı. Bu istiqamətdə yeni ədəbiyyat, poeziya işlənildi və bir çox mədəni-fəlsəfi hadisələr baş verərək yeni elitar təbəqəni fars millətçiliyinə istiqamətləndirdi. Həmin dövrdə Ə.Firdovsinin (935-1020) yazdığı "Şahnamə" poemasını yeni yaranan İran millətçiliyinin mənbəsi kimi göstərmək olar. Epik janrda yazılan və müxtəlif "milli halqalar" yaradan bu kitab, ilk növbədə, fars dili üçün saxlanma mənbəsi rolunu oynamış, fars millətçiliyinin əsas elementlərindən biri sayılan fars sözlərinin həqiqiliyini ortaya çıxarmışdır.

Firdovsi İran və onun şahları haqqında mifləri yeni kontekstdə verməklə "milli" yaddaşlarin müxtəlifliyini vahid formativ çərçivədə göstərmiş, sülaləvi millətçilik ideyalarının sosial təbəqələr tərəfindən "udulmasına" şərait yaratmışdır. Bu nəzər-nöqtəsində biz İran millətçiliyinin birinci mərhələsi sayılan **sülaləvi millətçiliyin** tarixi-fəlsəfi aspektlərinə müəyyənlik verərkən heç bir halda aktivləşən İran identikliyini siyasi reallıqlara uyğunlaşdırmaq istəməmişik. Etiraf etmək lazımdır ki, bu proses həmişə mədəni-fəlsəfi parametrlərlə ölçülmüş və iranlıların etnik tərkibi ardıcıl surətdə mədəni – irsi mübadilə proseslərinə məruz qalmışdır . Bu səbəbdən fars mədəniyyətinin orijinallığı və millətçilik ideyaları özünə apolegetik xarakter qazanmış, siyasi sabitsizlik və türk sülalələri dövründə iran milli miflərinin daima gündəmdə qalmasına xidmət etmişdır.

XVI əsrdə meydana çıxan Səfəvilər sülaləsi İranda mövcud olan milli dəyərlər üzərində qurulan mədəni və siyasi identikliyə ciddi zərbə vuraraq dini millətçiliyi maksimalizmə (ifrat şiəlik-R.M) qədər yüksəltdi. Bu prosselər sonrakı sülalələr dövründə - Əfşarlar sülaləsi, Qacarlar sülaləsi – bürokratik aparatın köməyi ilə ritual və formal şəklə salınaraq müasir İran millət-çilyinin yeni səhifəsini açdı. Bu mərhələ köhnə fars adları, şah titulları, imperiya terminolo-giyalarından istifadə olunması və türk hərbi birləşmələrinin elitarizm dominantlığı ilə yadda qalmışdır. Həqiqətən bir çox tədqiqatçılar bu mərhələni İran millətçiliyinin "xüsusi" əhəmiyyətə malik bir ideologiyaya çevrilməsi dövrü adlandırır və Pəhləvilər sülaləsinə **müstəqil millətçilik** (pəhləvizm -- R.M) ideyalarını həyata keçirmək üçün geniş imkanlar yaratdığını qeyd edirdilər.

1925-ci ildə "pəhləvi" adını rəsmiləşdirən Rza şah özünün sülaləsini yaratmış və bu sülaləni qədim İran sülalələrinin varisi kimi göstərməyə çalışmışdı. Bu assosiativ bənzətmə dünyəvi millətçiliyin mərkəzi prinsiplərindən biri olaraq Pəhləvi dövlətini təcəssüm etməli idi. Bu proses Şah dövrünü və İranın İslama qədər olan sivilizasiyasının güclü və əzəmətli olduğunu xüsusi olaraq qeyd edir, qədim sivilizasiyanı, mədəniyyəti və İslama qədər olan ənənələrin nüfuzunu İslamda olan ənənələrlə bərabərləşdirirdi. O, Zərdüşt peyğəmbəri və onun peyğəmbərlik missiyasını İran tarixinin İslama qədər olan mərhələsində yüksəldərək iranlıların "ari irqinə" və "ari ruhuna" malik olduğunu iddia edirdi. Bununla kifayətlənməyən şah təsdiq edirdi ki, məhz "köklü İran dəyərlər" sistemi dünya İslam sivilizasiyasinin əsasını təşkil etmişdir" [5, s. 62-64].

Milli ideyaların fraqmentləşərək dövlətdaxili münasibətlərə təsiri. İslamın sakral aspektləri İran mədəni irsində öz dərin izlərini buraxmış və sonrakı mərhələlərdə Qərbin "ari irq" miflərinin təsiri altında İranda "arianizm" - **sakral millətçilik** – konsepsiyalarının yeni formada meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Lakin bu ideyaların konseptual istiqamətləri yeni milli

konsepsiyalar kimi göstərilsə də, əslində ariançılıq qədim Midiya və fars xalqlarının ənənələrinə üstünlük verməklə, iranda yaşayan digər xalqlara assimilyativ mövqe nümayiş etdirirdi. Bu cür mövqelər əksər İran ziyalıları arasında geniş yayılmış və iş o yerə çatmışdır ki, marksizm ideyalarının qatı tərəfdarı olan Taqi Arani (1902-1940), Tude partiyasinin ideoloqu, milliyyətcə "azərbaycanlı" -- R.M.) bu barədə öz xüsusi qeydlərini edirdi: " Bütün İran vətənpərvərləri, xüsusən Təhsil Nazirliyində olan vəzifəli şəxslər bütün sahələrdə türk dilini fars dili ilə əvəz etməlidirlər. Biz fars jurnallarını, fars qəzetlərini, fars dərslik və müəllimlərini Zərdüşt və arilərin qədim vətəni sayılan Azərbaycana göndərməliyik" [6, s. 156].

XI əsrdən Pəvləvilər sülaləsinə qədər İran siyasi elitası türk, türk-fars mədəni identikliyi əsasında formalaşaraq ölkənin etnik xarakterini, mədəniyyətini və milli dəyərlər sistemini müəyyən etmişdir. Bu dövr ərzində İran dövlətinin paytaxtı əksər hallarda azərbaycanlıların yaşadığı ərazilərdə olmuş, Təbriz şəhəri isə İranın iri sənaye-ticarət mərkəzi və siyasi konyukturanı müəyyən edən mərkəz kimi hesab edilirdi. Sonrakı mərhələlərdə Pəhləvi sülaləsinin yürütdüyü xüsusiləşdirilmiş fars siyasəti açıq-aydın İran siyasətinin əsas elementi kimi çıxış edərək türk identikliyi ilə fars identikliyi arasında olan etnik sərhədləri konfliktologiya baxımından tam müəyyənləşdirmişdi.

İran millətçiliyinin "farslaşdırılması" ilk növbədə rəsmi dildə olan "xarici" sozlərin ixrac edilməsi qrammatika və orfoqrafiyanın standartlaşmasıyla həyata keçirildi. Başqa sahələrdə də yeni ideologiya zorla həyata keçirilir, köçəri həyat tərzi millətçiliyə və milli layihələrə zidd element kimi hər yerdə təqib olunurdu. Qərb həyat tərzi, Qərb geyimləri təbliğ edilərək "Sasani" imperiyasının Avropa mənşəli və Avropa dəyərlər sisteminə yaxın olması arqumentləri ilə motivasiya edilirdi. Təbii ki, bu cür yanaşma prinsipləri əsrlər boyu İranda yaşayan etnosları, ilk növbədə Azərbaycan türklərinin ciddi narazılıqlarına səbəb olurdu.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan identikliyinin mövcud olduğu tarixi torpaqlar Rusiya və İran dövlətləri tərəfindən bölündükdən sonra XIX əsrin axırlarından başlayaraq Rusiyanın nəzarətində olan ərazilər (Şimali Azərbaycan-R.M.) tədricən **sekulyar millətçiliyin** bir növ meydanına çevrildi. Buna əsasən "Rusiya imperiyasının kolonial siyasət çərçivəsində gördüyü işlər – müsəlman ruhanilərin imtiyazlarının ləğv edilməsi, müsəlman dəftərxanalarının müsadirə edilməsi və şəriət məhkəmələrinin ləğv edilməsi, bir çox məscid və mədrəsələrin bağlanması və yerdə qalanlardan yeni hökumətə loyallıq tələbi – səbəb olmuşdur" (7, s. 150).

Azərbaycan milli ideyalar identikliyinin tarixi-fəlsəfi paradiqması. XIX əsrin ikinci yarısından başlayaraq Azərbaycan müsəlmanlarının müasir elmə və sekulyarizmə olan münasibəti müsəlman dünyasında unikal xarakter daşıyırdı. Beləki, bu unikallıq üç əsas parametrlə ölçülürdü.

Birinci parametri biz **geoidentik millət** toplumu çərcivəsində müəyyən edə bilərik. Bu konsepsiyanın arqumentasiyası - İran və Osmanlı torpaqlarında və Rusiyanın işğal etdiyi ərazilərdə Azərbaycan-müsəlman identifikasiya mühitinin formalaşması və nəticədə, Azərbaycan millətçi ideyalarının meydana çıxması ilə müəyyən olunur..

İkinci parametri **geosiyasi millət** formulası çərçivəsində göstərmək olar. Bu konsepsiyanın arqumentasiyası- xarakterindən asılı olmayaraq əksər siyasi partiya və təşkilatların və bu təşkilatları yaradan görkəmli Azərbaycan ziyalılarının liberal dəyərlər sisteminə üstünlük verməsi, azad düşüncə və müasir təhsil sistemi ilə ənənəvi dini təhsil arasında olan fərqi gostərməyə çalışmalarıdır. Nəticədə, bir çox Azərbaycan ideoloqu liberal ideologiyanı pan-islamçı ideyalarla uyğunlaşdırır və şiə-türk identikliyinin unikal ahənginə nail olmaq arqumentasiyasını irəli sürürdü.

Üçüncü sonuncu parametri biz **geofəlsəfi millət** formulası çərcivəsində müəyyən edə bilərik. Bu konsepsiyanın arqumentasiyası: türk mədəni identikliyi çərçivəsində əksər azərbaycanlılar özlərini Azərbaycan milləti hesab etməyə başlayır və azərbaycan dilində nəşriyyatın,

azərbaycan dilində ədəbiyyatın kütləviləşməsi **Azərbaycan millətçiliyinin** fəlsəfi dilini, ideologiyasını və strategiyasını müəyyən edir.

Lakin Hacı Zeynalabdin Tağıyevin (1823-1924) köməkliyi ilə Əli Mərdan bəy Topçubaşovun (1862-1931) rus dilində "Kaspi" qəzetinin nəşrinə başlaması bu qeyri-müəyyənliyə az da olsa öz təsirini göstərdi. Pantürkizm ideyalarını gündəmdə saxlamğa çalışan bu mətbu orqanı dil faktoruna görə yalnız müəyyən ziyalı təbəqəsini əhatə edirdi. Daha sonra Azərbaycanda dünyəvi millətçi ideyaların əsas təbliğatını aparan, öz səhifələrində azərbaycançılıq, millətçilik prinsiplərinin inkişafını tərəqqinin əsas atributu kimi təqdim edən Məhəmməd ağa Şahtaxtinskinin (1846-1931) (BDU-nun ilk azərbaycanlı professoru-R.M) rəhbərliyi ilə 1903 ildə "Şərqi-Rus" qəzeti işıq üzü gördü.

Sonrakı dövrlərdə Bakı Dövlət Universitetində şərqşünas alim kimi fəaliyyət göstərən M. Şahtaxtinski hələ Rusiya imperiyası dövründən sekulyar millətçilik ideyalarının qatı tərəfdarı və bu ideyaların müsəlman toplumu üçün yeganə inkişaf yolu olduğunu iddia edənlərin əsas nümayəndələrindən biri idi.

XIX əsrin sonunda bölgədə panislamçı və pantürkist ideyaların populyarlığı Azərbaycan millətçi ideyalarının formalaşmasında mühüm rol oynadı. Azərbaycan panislamçıları özlərini panislamizmin mənəvi atası sayılan Seyid C. Əfqaninin davamçıları sayır və İranda mövcud olan İslam millətçilərinə ideoloji baxımdan qismən də olsa yaxınlaşırdılar. Digər tərəfdən "bir çox azərbaycanlılar türk identikliyini mədəni kontekstdə qəbul etsələr də, türk birliyi haqqında çox zəif təsəvvürlərə malik olub türk siyasi birliyini qəbul etmirdilər" [8, s. 33].

Buna baxmayaraq Azərbaycandan kənarda Osmanlı imperiyasında pantürkizm ideyalarının yaranmasında azərbaycanlıların az rolu olmamışdır. Belə azərbaycanlılardan Əli bəy Hüseynzadəni (1864-1941) nümunə kimi göstərmək olar. 1864-cü ildə Salyanda müsəlman ruhani ailəsində doğulan Ə. Hüseynzadə 32 il Bütün Qafqazın şeyxülislamı olan babası Axund Əhməd Səlyaninin himayəsi altında böyümüşdü. Tiflisdə müsəlman məktəbini, sonra Sank-Peterburq universitetini bitirən Əli bəy İstanbul universitetinin tibb fakultəsinə daxil oldu. 1889 ildə Osmanlı ordusunda tələbə-həkim kimi çalışan İbrahim Temo, Abdulla Cövdet, İshak Sükuti və Əli bəy Hüseynzadə tərəfindən türk dünyasının ilk millətçi gizli təşkilatlarından biri sayılan "İttihad-i-Osmani Cemiyyeti" yaradıldı.

1906-cı ildə "Gənc türklər" təşkilatına birləşən bu cəmiyyət və onun üzvləri sonrakı illərdə Türkiyədə ən güçlü, sekulyar partiya sayılan Cümhuriyyet Xalq Partiyasına transformasiya olundu. Pantürkizmin başlıca ideoloqlarından sayılan Ziya Göyalp özünün ən məşhur "Türkləşmək, islamlaşmaq, avropalaşmaq" şüarını Əli bəy Hüseynzadədən qəbul etdiyini və onu özünün ən əsas müəllimi saydığını göstərməklə, həmin dövrdə Azərbayçan millətçilərinin ideoloji baxımdan hansı səviyyədə olduğunu aydınlaşdırmaq olar. Bu kontekstdə biz azərbaycan millətçilərinin vətəndaşlıq doktrinasından uzaqlaşaraq **etnik millətçilik** prinsiplərini qəbul etməklə **liberal millətçiliyə** yaxınlaşdıqlarını qeyd edə bilərik.

Beləki, millətçi ideyalar vətəndaşlıq doktrinasının olduğu mühitdə özünü çox rahat hiss edir. Lakin etnik millətçilik ideyalarının demokratik cəmiyyətə adaptasiyası bir çox problemləri meydana çıxarır. Etnik millətçiliyi biz millətçilik saysaq istənilən halda vətəndaşlıq tezisləri ona şamil olurmu sualı meydana çıxacaq və istənilən millətçi qruplaşma etnik əlamətlərinə görə vətəndaşlıq prinsiplərindən sui-istifadə edəcək. Demokratik cəmiyyətlərdə bu ideyanın tərəfdarları formal olaraq liberalizm ideyalarına sadiqlik nümayiş etdirir və özünü təyinetmə prinsipləri vasitəsilə yad mədəni və etnik elementlərdən "təmizləmə" proseslərinə start verir. Bu proses nəticəsində elitarizm prinsipləri var gücü ilə işə düşür və istənilən ideyalara koqnitiv (dərk etmə , başa düşmə, öyrənilmə - R.M) təsir etmə qabiliyyətini azaldır. Lakin İslam dininin elitarizmi rədd etdiyini və eqalitarizmi (bərabərlik prinsipi-R.M) millətçiliyin əsas prinsipi kimi qəbul etməsini bir çox Avropa filosofları da etiraf etmişdir.

Mərkəzi - Avropa Universitetində fəaliyyət göstərən "Millətçilik" Tədqiqat Mərkəzinin direktoru E.A. Gelner (1924-1995) "İslam və millətçilik" problemlərinə qiymət verərkən millətçiliyi eqalitarizmlə eyniləşdirmiş, yüksək mədəniyyəti və cəmiyyət münasibətlərini fərdlər arasında olan mədəni əlaqələr kontekstində dəyərləndirmişdir. O öz əsərlərində - ("Millətçiliyin zühuru" (1993), "Millətçilik"(1997) - İslam barəsində ümumi bir fikir irəli sürərək belə hesab edirdi ki, İslam millətçiliklə öz münasibətlərini demokratik cəmiyyətdə legitimləşdirə və hər ikisi eyni müstəvidə hərəkət edə bilər. Başqa sözlə, yeni millət öz siyasi sərhədləri çərçivəsində yox, ümumilikdə İslam sivilizasiyasında yarana bilər. Beləliklə, Avropa filosofları müsəlman dünyası üçün İslam milləti ideologiyasını fundamental millətçi ideyaların ən ideal daşıyıcısı və ən ideal forması hesab edirdilər.

Bu inqilab mərhələsində yeni ideoloji cərəyanların - "türkizm", "oğuzizm" və sonda hər ikisinin sintezi nəticəsində "turanizm" yaranması müşahidə olunurdu. Türkiyədə öz ictimai-siyasi və ədəbi fəaliyyətinə panislamçı kimi başlayan azərbaycanlı Əhməd bəy Ağaoğlu (1869-1939) gənctürklər inqilabından sonra pantürkist ideyalarının qatı tərəfdarlarından birinə çevrildi. O, pantürkistlərin ən məşhur jurnalı sayılan "Türk yurdu" dərgisinin aparıcı müəllifi hesab olunurdu. Məqalələrində İslam dünyasının ən ağrılı problemi sayılan sünni-şiə parçalanmasına diqqət yetirən Əhməd bəy həmişə bu problemi həll etmək arzusunda olmuşdur.

Bu hadisələrlə əlaqədar paralel olaraq İranda yaşayan azərbaycanlılar da olduqca fəallaşırdılar. İran Konstitusiya hərəkatında avanqard rolunu oynayan azərbaycanlılar arasında iki cərəyan formalaşmağa başladı. Birinci cərəyanın nümayəndələri özlərini iranlı hesab edərək ümumi farslaşdırmanı rədd edirdi, ikinci cərəyanın nümayəndələri isə Konstitusiyada öz əksini tapmış üst-etnik dövlət çərçivəsində mədəni muxtariyyət tələb edirdilər. İkinci cərəyanın nümayəndələri ideoloji cəhətdən müəyyən mənada liberal millətçiliyə yaxınlaşır və Şimalda olan etnik azərbaycanlılarla geniş əlaqələr yaratmaq imkanlarını gücləndirirdilər.

İranda yaşayan bir çox azərbaycanlı həmin dövrdə Azərbaycan millətinin və şəxsiyyətinin formalaşması üçün sözün həqiqi mənasında fədakarlıq göstərirdi. Təbrizdə anadan olan Mirzə Həsən Rüşdi (1850-1943) bu ziyalılar içərisində görkəmli yer tutur. 1879-cu ildə Beyrutda fransız məktəbini bitirdikdən sonra İranda azərbaycan məktəbi açmaq üçün İstanbulda üsul-i cedit məktəblərinin təcrübəsindən yararlanan Mirzə Həsən İrəvanda da dörd il ərzində fəaliyyət göstərən bir məktəb açmışdı.

Mirzə Həsən Rüşdinin təhsil sahəsindəki nailiyyətləri İran şahi Nəsirəddin şahı İranda məktəblər açılmasına həvəsləndirdi və onu İrana dəvət etdi. İlk ana dilində yazılan dərs kitabının müəllifi də Mirzə Həsən Rüşdi olmuşdur. "Vətən dili 1894-cü ılın də Azərbaycanın ünlü pedaqoqu, İranda və Güney Azərbaycanda yeni tipli okulların memarı Mirza Həsən Rüşdi tərəfindən azərbaycanlı cocuklar üçün hazırlanmış ilk ana dilində dərs kitabıdır" [9, s. 21].

Lakin bütün bu cəhdlərə, milli identiklik ideyalarına millətçilik statusu qazanmaq arzularına, 1908-ci ildə Konstitusiya inqilabının Şah Qacar Məhəmməd Əli tərəfindən boğmaq cəhdləri ilə cavab verildi. Proseslərdə təsir və əkstəsir, yəni İranın farslaşdırılması və mərkəzləşdirilməsi prosesi Səttar Xanın (1866-1914) başçılığı ilə əksər azərbaycanlıların, bir sözlə, yeni yaranmaqda olan Azərbaycan millətçilərin kəskin etiraz və silahlı müqaviməti ilə cavablandırıldı. Təbrizi ələ keçirən Səttar Xan qısa bir zamanda millətçilərin ən əsas atributlarından biri sayılan ana dilində mətbu orqanların fəaliyyətinə ən yüksək səviyyədə şərait yaratdı. Şimalda yaşayan aəzərbaycanlılarla sıx əlaqə saxlayan Səttar xan azərbaycan dili və mədəniyyəti haqqında ədəbi əsərlərin milli məzmununa çox həssas yanaşırdı. "Səttar təşkilatı həmin dövrdə Qafqazda yaradılmış solçu "Firqeh-i İjtimayyun Ammiyyun" (İran sosial demokratlar partiyası - M.R.) partiyası ilə sıx tellərlə bağlanmışdır [10, s.151].

Həmin dövrdə İran rejiminə qarşı ən çox təhlükə törədən Azərbaycan millətçilərindən Şeyx Məhəmməd Xiyabanini (1879-1920) nümunə kimi göstərmək olar. Çox yaxşı dini təhsil almış

Xiyabani Azərbaycan Demokratik Partiyasının yaradıçısı olmuşdur. Xiyabani Azərbaycanın İrandan ayrılmasını istəməyərək, yalnız mərkəz-periferiya münasibətlərində mədəni muxtariyyətin və islahatlar vasitəsilə demokratik İranın yaradılmasını istəyirdi.

1920-ci ildə Xiyabani islahatlarına və mədəni proqramlarına fars millətçilərinin silahlı dəstələri başda Rza-xan olmaqla, sarsıdıçı zərbə endirildi və bu muxtaryyətin ləğvi İranın birləşdirilməsi, eyni zamanda Pəhləvilər sülaləsinin hakimiyyətə gəlməsi ilə nəticələndi. Bu proses Şimali Azərbaycanda da, demək olar ki, eyni ssenari üzrə hərəkət edir və bolşeviklərin lideri Leninin göstərişi ilə XI Ordu birləşmələri Azərbaycan millətçilərinə sarsıdıçı zərbə endirərək Bakını həmin tarixdə işğal edir. Bu proseslər regionda ilk olaraq millətçi ideyalarla liberal dəyərlər sistemini sintez edərək uyğunlaşdıran və bu təməldə demokratik dövlət qurmağın yolunu bölgə xalqlarına göstərən Azərbaycan millətçilərinə sarsıdıcı zərbə endirdi və Azərbaycan milli konsepsiyalarının inkişafını bir əsrə yaxın geri atdı.

Bu tarixi kataklizmlərə baxmayaraq Araz çayının hər iki tərəfində yaşayan Azərbaycan millətçiləri regionda baş verən inqilabi proseslər zamanı çaşqınlıq vəziyyətində olmamış, vahid intellektual və siyasi mühit fəlsəfəsinin bütün parametrlərinə ciddi riayət etmişdilər. Məmməd Əmin Rəsulzadənin (1884-1955) siyasi fəaliyyətini buna nümunə kimi göstərmək olar. "Müsəlman demokratik Müsavat cəmiyyəti" adı ilə gizli fəaliyyət göstərən təşkilatın bir qolu da az sonra İranda qurulmuş və burada başlamış Məşrutə inqilabına istiqamətverici rəhbər qüvvəyə çevrilmişdi.

1904-cü ilin axırlarında "Müsəlman demokratik "Müsavat cəmiyyəti" əsasında RSDFP-nin Bakı komitəsinin nəzdində "Müsəlman sosial-demokrat "Hümmət təşkilatı" yaradılmışdı. Bu təşkilatın baniləri Mir Həsən Movsümov, Məmməd Həsən Hacinski və Məmməd Əmin Rəsulzadə olmuşlar..... Məmməd Əmin Rəsulzadə Avropa təhsili görmüş bir qrup İran ziyalısı (Seyid Həsən Tağızadə, Hüseynqulu xan Nəvvab, Süleyman Mirzə, Seyid Məhəmməd Rza və b.) ilə birlikdə 1910-cu ilin sentyabr ayında İran Demokratik Partiyasının əsasını qoyur. O, "İrane Nou" və "İrane Ahat" qəzetlərinin baş redaktoru olur [11].

Beləliklə, məlum olur ki, regionda fəaliyyət göstərən Azərbaycan millətçiləri üçün Araz çayının sərhəd olması prinsipləri heç də elə bir əhəmiyyət kəsb etmirdi və Azərbaycan identikliyinin tarixi-fəlsəfi paradiqması tədricən inkişaf edərək formalaşırdı. Səfəvilər dövründən Pəhləvi sülaləsinə qədər olan dövrdə İranın hakim elitası azərbaycanlılardan formalaşırdı, bu isə öz növbəsində türk identikliyini qoruyub saxlayan hakim elita üçün müəyyən mənada türk-fars gərginliyi yaradırdı.

İranda yaşayan azərbaycanlıların əksəriyyəti özlərini iranlı saysalar da həmişə türk identikliyi və fars mədəniyyəti və dili ilə sıx bağlı olduqlarını göstərir, bütün bunları Səfəvilər modeli ilə əlaqələndirirdilər. Rus dövlətinin tərkibinə zorla qatılan Azərbaycan torpaqlarında yaşayan azərbaycanlılar özlərini heç vaxt Rusiya identikliyi ilə uyğunlaşdırıb "mən rusiyadanam" deyə bilməzdilər. Əksinə əsrlər boyu İran dövlətində aparıcı qüvvə kimi çıxış edən azərbaycanlılar "mən İrandanam" və "bu mənim dövlətimdir" sözünü işlədirdilər.

Başqa bir tərəfdən şiə identikliyinin İran əhalisi arasında kollektiv identikliyə çevrilməsi azərbaycanlılar və farslar arasında olan milli identiklik mübahisələrinə müəyyən sakitlik gətirirdi. Lakin sonrakı mərhələlərdə Azərbaycan millətçilərini darmadağın edən Rza xan mərkəzləşdirmə prosesini güçləndirməklə İran millətçiliyinin yeni səhifəsini açdı. 1921-ci ildə Qacarların zəifliyindən məyus olan İran millətçi ideoloqları alternativ olaraq Qərbyönlü siyasi xadim, publisist Seyid Ziyaəddin Təbatabainin başçılığı altında hərbi çevrilişi dəstəklədilər. Baş nazir postuna yiyələnən Təbatabai Hərbi Nazirliyi Rza xana həvalə etdi. Ölkə daxilində siyasi məsələlərə millətçi konsepsiyalarla yanaşan Rza xan tezliklə ziyalı və orta təbəqə arasında "millətin xilaskarı" adını qazanır və qısa zaman ərzində başda Təbatabai olmaqla bütün çevriliş iştirakçılarını neytrallaşdırır.

Əslində isə Rza xanın belə populyar olması İran millətçilərinin düşüncəsində yalnız Konstitusiya inqilabının, Səttərxan və Xiyabani hərəkatlarının boğulmasından irəli gələn parametrlərlə ölçülürdü. Bu istiqamətdə Rza xanın özünün və yaratdığı sülalənin təmtəraqlı surətdə qədim İran mədəni irsinə bağlanmasında heç bir problemlə üzləşməməsi İranda **sülaləvi millətçi** tərəfdarlarına geniş manevr imkanları yaratdı. Rza şah və onun sülaləsi İran millətçiliyində mərkəzi rol oynamaqla "milli dövlət" prinsiplərinin ağırlıq mərkəzinə çevrildi. Bu assosiativ birləşmə bir çox qədim Iran aristokratik evlərində istehza ilə qarşılanaraq şaha "yerində olmayan adam" imicini qazandırdı. Ən əsası isə bu nəzər-nöqtəsi sülaləvi millətçilər istisna olmaqla bütün millətçilərdə milli ideyaların şəxsləndirilməsinə son qoyulma tələbini ortaya çıxartdı.

Bu mübahisələr XX əsrin ortalarına qədər davam edir və İran cəmiyyətində İran identikliyinin ideoloji proqramının hazırlanması ilə müşayiət olunurdu. Bu proqramın əsasını Konstitusiya inqilabının məqsədləri: milli dövlətin əsasları və vətəndaş cəmiyyətinin inkişafı nəticəsində vətəndaşların milli məsələlərin həllində iştirak hüququnun qazanması prosesi təşkil edirdi. Pəvləvizm ideoloqları yuxarıda göstərilənlərdən sonuncunu **sülaləvi millətçiliyin** təməli kimi götürərək modernləşməni vətəndaş cəmiyyətinin yaradılması yolu kimi göstərirdilər. Nəticədə, İran ziyalılarının böyük bir qrupu İran milli identikliyinin əsasını 25 əsrlik fars imperiyasının ideyaları əsasında formalaşdırmaq üçün hərəkətə keçdi. Bundan başqa Pəhləvi dövlətinin arxitektoru, radikal millətçi Əli-Əkbər Davar (1885-1937) (Hezb-e Radikal partiyasının yaradıcısı-R.M.) və Qərb təhsili görmüş iranlılar, başda Əli-Əkbər Siasi, Mortaza Mosfeq Kazemi, Əli Soheyli və başqaları 1921ci ildə yaradılmış "İran-e Cavan, Anjoman-e" (İran gənclər təşkilatı - türkiyədə " gənc türklər" təşkilatının analoqu kimi-R.M.) təşkilatı şahın irəli sürdüyü modernizm və iqtisadi inkişaf proqramlarını tam dəstəklədi.

Paralel olaraq dövlət tərəfindən maliyyələşdirilən "Melliyun", "İran-e Novin", "Mardom" və "Rastakiz" partiyaları **Əhəmənid millətçiliyi** ideyalarının təbliğatını aparır və bunu **pozitiv millətçilik** kimi təqdim edirdi. Əksər müşahidəçilər tərəfindən bu proses şahın ölkəni tək, mütləqi-hakim idarə etmə üsulu kimi dəyərləndirilirdi. "İran şahının ölkəni nüfuzlu şiə ruhanilərsiz idarə etmək arzusunu əsaslandırması rəsmi şah nəzəriyyəçisi Mənuçöhr Honərməndin yazdığı "Pəhləvizm – yeni təlim" kitabında öz əksini tapmışdır. O, təsdiq edirdi ki, Abbasilər xilafəti dövründə İranda mövcud olan Saffarilər, Buidilər və Samanilər sülalə dövrlərində dövlət siyasətində ruhanilərin rolu olduqca məhdud idi. Zend və Qacar sülalələri də bu məhdudiyyətlərə əməl etmək istəsə də, iqtisadi və siyasi zəiflik buna mane olurdu" [12, s.176].

Beləliklə, İran siyasi sistemi ilə paralel olaraq inkişaf etdirilən sülaləvi millətçi "dəyərlər" sistemində şahın rolu son dərəcə aliləşdirilmişdi. O, özünü hər bir iranlının iradə və idrakında şəxsləndirməyə çalışmış və eyni zamanda Allah tərəfindən "səlahətli" edilib "ağ inqilab" etməsi prosesini bu doktrinanın dini tərəfi elan etmişdi. Lakin bütün bunlara baxmayaraq həmin dövrdə İranda milli identiklik tədricən dini müstəviyə keçirdi və İslam millətçiliyi ideyaları genişlənərək kütləviləşirdi. Dini-millətçi ideyaların başlıca ideoloqları Ayətulla Mortaza Motahhəri (1920-1979), Əli Şəriəti (1933-1977) və Mehdi Bəzarqan (1907-1995) sayılırdı.

M. Motahhəri konsepsiyasına görə insanlar arasında sosial əlaqələrin, ədalətin qurulmasında başlıca rolu **mülayim millətçilik** ideyaları oynayır və bu proses İran-İslam milli identikliyinin yaradıcısına çevrilirdi.

Ə.Şəriəti konsepsiyaları mövcud dini mədəniyyətə əsasən milləti və xalqların identikliyini müəyyən edir və bu identiklik və dini konsepsiyalar arasında qırılmaz tellər olduğunu göstərirdi. Bu konsepsiyanın mahiyyətini 14 əsr İslam və İran tarixinin həddindən artıq bir-birinə cilalanması nəticəsində İran identikliyini İslamsız, güclü İslamı İransız təssəvvür etməməsi ilə

izah edirdi. Şəriəti bu iki **İran-e Eslami** elementlərini İran identikliyinin təməli sayır və milli-mədəni uzaqlaşmaya "şiə" mədəniyyəti ilə cavab verirdi.

M. Bəzarqan inqilab vaxtı öz çıxışlarında bəyan edirdi ki, İran-İslam millətçiliyinə qarşı çıxanlar özlərini məhvə məhkum ediblər. İran identikliyini və millətçiliyini rədd etmək qeyri-dini hərəkətlər sayılaraq əks-İran mövqeyini nümayiş etdirir" [13].

İran millətçiliyi nümunəsində yuxarıda göstərilən komponentlərə bəzi əlavələr edilməklə millətçiliyin xüsusi forması meydana çıxmışdır. "Qeyd etmək lazımdır ki, İranda İslam ideoloqları bir çox elementləri, "messianizmi", "panislamizmi" və "cihad" prinsiplərini C. Əfqani ideyalarından götürüb və "vilayət-fiqh" prinsiplərini ora əlavə etməklə ali hakimiyyət orqanı və yeni konstitusiya prinsipləri yaratmışlar" [12, s. 191].

Nəticə.

Beləliklə, biz vətəndaşlıq prinsiplərinə söykənən milli ideyaların və dini ideyalara söykənən milli ideyaların prinsipial fərqlənmə mexanizmlərinə nəzər saldıq. Nəticədə, iki əsas konsepsiyanın meydana çıxmasını görürük.

Birinci konsepsiyada vətəndaşlıq prinsipləri çərçivəsində fəaliyyət göstərən sekulyarizm millətçiliyin kollektiv müstəqilliyinə toxunmadan dövlət və millət prinsiplərinin bütün sahələrində - siyasətdə, iqtisadiyyatda, sosial və ümumiyyətlə bütün fəlsəfi-tarixi proseslərdə - konsensus və paritet əsasında hərəkət edir.

İkinci konsepsiyada isə İslam identikliyi çərçivəsində fəaliyyət göstərən müsəlman millətçiliyi insanın fərdi müstəqilliyə toxunmadan dövlət və millət prinsiplərinin bütün sahələrində - siyasətdə, iqtisadiyyatda, sosial və ümumiyyətlə bütün fəlsəfi-tarixi proseslərdə - İslamın funksional və instrumental aspektləri, İslam etikası və ailə həyatında şəriət qanunlarının aliliyi əsasında hərəkət edir.

Hər iki konsepsiyaya istiqamətlənmiş kompromis baxışlar və nəzəriyyələr tarixin bütün mərhələlərində millətçiliyə və dini təfəkkürə təkamülçü yanaşma prinsipləri kimi dəyişkən olmuşdur. Bu dəyişkənlik İslamın yayıldığı olkələrdə ictimai-siyasi və mədəni-sosial şəraitlərlə əlaqələnmiş, onların hərəkətləri isə yerlərdə mövcud olan nəzəriyyə və baxışlar sistemləri ilə, partiya və hərəkatların proqramları ilə uyğunlaşmışdır.

Beləliklə, millətçi ideyaların tarixi-fəlsəfi paradiqmalara uyğun inkişaf etməsi, ilk novbədə, milli ideyaları fraqmentasiyaya uğratmış və çoxmillətli dövlətlərin – məqalədə İran dövlətinin nümunəsində - dövlətdaxili milli münasibətlərinə ciddi təsir etmişdir. Bu kontekstdə məqalədə toxunulan məsələlərə tam aydınlıq gətirmək üçün problemə uç konseptual yanaşma metodu ilə nəzər salmaq olar.

İlk olaraq qeyd etmək lazımdır ki, İslam dini və onun dəyərlər sistemi heç bir halda "millət" sözünü qəbul etmir. Özünün əsas meyarı sayılan möminlik, dindarlıq prinsiplərini ortaya qoyan İslam dini etnik, irqi və qəbilə fərqlərini tanımamaqla "ümmə" konsepsiyasını irəli sürür. Bu konsepsiya müsəlman millətçiliyinin müxtəlifliyinə sarsıdıcı ideoloji zərbə endirməklə İslamın vahid müstəqil ideoloji inkişafına misilsiz xidmət edir.

Millətçilik ideyalarının fraqmentasiyası və nəticədə parçalanmaya məruz qalan ideoloji konsepsiyaların əvvəlki "qəliblə" münaqişəsi və bu münaqişə nəticəsində saflaşdırılmış ideyaların müəyyən hissələrinin müsəlman millətçiliyinə yaxınlaşaraq yenidən "qəliblənməsi" müşahidə olunur.

Nəticədə, yeni yaranan konsepsiya özünün yeni intellektual ideyalarını, daha dəqiq desək "tərcümeyi-halını" yaradaraq müasir millətçilik ideyalarını dini kontekstdə çox asanlıqla kütləviləşdirir.

Açar sözlər: *millət, dini millətçilik, islam, Azərbaycan, türkizm, Iran, modernizm, fars, pantürkizm, panislamizm.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. «Нации и национализм в мусульманском мире » (на примере Турции, Ирана, Афганистана, Пакистана, этнического Курдистана, соседних стран и регионов) Институт востоковедения ран. Центр изучения стран Ближнего и Среднего Востока. Научная конференция. М., 17 и 19 ноября 2014 г.

2. М. Мутаххари. Ислам и Иран: история взаимоотношений. Фонд исследований исламской культуры. СПБ. 2008.

3. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982.

4. Агаев С.Л. Революционное движение и реформы в Иране // Революционный процесс на Востоке. История и современности. Сборн. М., 1982.

5. Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Восток: идеи и идеологи. М.,1982.

6. Quoted in E.Abrahamian. Iran between Two Revolutions. Princeton,1982.

7. Muriel Atkin. Russia and Iran 1780-1828. Minneapolis: University of Minneapolis, 1980.

8. Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition Swietochowski.

9. T.C Ankara Üniversitesi. Sosial Bilimler Enstitüsü // "19. Yüzyıldan Günümüze İranda Türkçe Basin-Yayın Hayatı". Ankara, 2005.

10. Janet Afary. Peasant rebellions of the Caspian region during the Iranian constitutional revolution. 1906-1909.// İnt.J.Middle East Stud., 23 (1991).

11.http://az.wikipedia.org/

12. Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока // Е.А.Дорошенко. Эволюция исламских концепций в официальной идеологии Ирана. М., 1968.

13. Iranian identity in 19 th-20 th centuries. // http://www.iranicaonline.org/articles

Расим МАДЖИДОВ

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕЙ ИСЛАМСКОЙ НАЦИИ В ИРАНЕ

Резюме

Рассматриваемые в данной статье идеи национализма и религиозного национализма вынудили исламский мир действовать с учетом национально-этнических особенностей и идеологических процессов. Автор изучает один из наиболее актуальных вопросов - религиозные националистические идеи в историко-философском контексте. В основе процессов лежит сравнительный анализ событий, происходящих в Иране, Турции, Азербайджане и параллельно развивающихся по одной линии религиозных и национальных идей.

Общие идеи исламской религии усиливают процесс отодвижения на задный план чувство национальной принадлежности вергующих. Эти ивносят определенную ясность в западно-центрально-восточные этноцентрические отношения в контексте исламской культуры. В статье автор обращает особое внимание на отличительные черты гражданских, национальных и религиозных идей и показывает, что гражданство должно рассматриваться в рамках независимых национальных идей, а исламская идентичность – в контексте исламской этики.

Ключевые слова: *национализм, религиозный национализм, ислам, Азербайджан, тюркизм, Иран, модернизм, персидский, пантюркизм, панисламизм.*

Rasim MAJIDOV

THE FORMATION OF THE IDEAS OF THE ISLAMIC NATION IN IRAN

Summary

The ideas of nationalism and religious nationalism, reviewed in this article, make the Islamic world act in accordance with the national and ethnic characteristics and ideological processes. The author studies one of the most pressing issues in this article is the study of religious nationalist ideas in the historical and philosophical context. The process is based on a comparative analysis of the events taking place in Iran, Turkey and Azerbaijan and the development of parallel religious ideas in accordance with the national ideas.

The general ideas of the Islamic religion strengthen the process of highlighting the national identity of those who believe in it. This brings certain clarity in the context of Islamic culture in the West and Central-Eastern ethnocentric relations. The article presents a conceptual approach to the distinctive features of citizenship, national and religious ideas. It is shown that citizenship should be considered within the framework of independent national ideas and Islamic identity in the context of Islamic ethics.

Keywords: *nationalism, religious nationalism, Islam, Azerbaijan, Turkism, Iran, modernism, Persian, pan-Turkism, pan-Islamism.*

UOT 1:008

Fəxrəddin QULIYEV
Dissertant,
Heydər Əliyev adına Azərbaycan Ali Hərbi Məktəbi

AŞIQ HÜSEYN BOZALQANLININ ŞEİRLƏRİNDƏ KONSEPTUAL FRAKTALLAR*

Hər bir xalqın gerçəklik haqqında ilk təsəvvürləri, cəmiyyət, təbiət və Kainat hadisələrinin milli fəlsəfi dərki, dini-etnik inancları onun milli mədəniyyətində, xalq poeziyasında öz əksini tapır. Etnik unikallığın əsas identifikatorları olan mədəniyyət sabitlərini, düşüncə stereotiplərini və etnik konseptləri, ilk növbədə, məhz xalq poeziyası formalaşdırır.

Konsept etnosun gerçəklik haqqında düşüncə və assosiasiyalar kompleksini, idrak təcrübələrini əhatə edir, o insanın yalnız rasional düşüncəsinin məhsulu deyil, həm də yaşanır, insanın şüurunda bir obraz kimi yaranır, sonradan mücərrədləşərək kateqoriyaya çevrilir və milli mədəniyyətin genezisini özündə əks etdirir. Bu baxımdan konseptin mürəkkəb bir fenomen kimi linqvistik, psixoloji, sosioloji və fəlsəfi tədqiqinə çoxsaylı əsərlər həsr edilmişdi [11,14, 16, 17, 18].

Mədəniyyətin əsas daşıyıcısı dildir, ona görə də konsept dilçilikdə daha çox xalqın ümumi mədəniyyəti baxımından tədqiq edilir, sözün etimologiyasından başlayaraq rasional və emosional elementlərinə diqqət verilir, "xalqın mədəniyyət yaddaşının daşıyıcısı"[14, s.387],"başqa sözlə desək, təcrübənin minlərlə müxtəlif hadisələrini əhatə edən və minlərlə yenisini əhatə edə biləcək şərti fikir qişasıdır" [16, s.31].

Rus tədqiqatçısı Stepanovun fikrincə, konseptin strukturu mürəkkəb və heterogendir, məntiqi və emosional elementlərdən ibarətdir, "bir tərəfdən anlayışın strukturuna mənsub olan hər şeyi, digər tərəfdən onu mədəniyyət faktı edən tarixi məzmunun əsas xüsusiyyətlərinə qədər sıxılmış etimologiyasını, müasir assosiasiyaları və s. əhatə edir "[17, s. 43].

Konsept insanla mədəniyyət arasında bir körpüdür, "insanın şüurunda mədəniyyətin sıxılmış kütləsi kimi insanın təfəkkür dünyasına daxil olur, digər tərəfdən insan məhz konsept vasitəsi ilə mədəniyyətə daxil olur"[17, s. 42].

Söz konseptin mənasını tam ifadə etmir, konsept dialoq vasitəsi kimi sözün semantik sərhədlərini genişləndirir, qarşılıqlı yaradıcılıq, yeni nəticələrə gəlmək, sözün emosional aurası üçün imkanlar yaradır [11, s. 4].

Konsept həyati vəziyyətlərin modelləşdirişməsi üçün əsas kateqoriya kimi istifadə edilir, belə ki, həyatın tipik vəsiyyətlərində insanları düşünməyə vadar edən dinamik bir sistemdir, "müəyyən vəziyyətlərdə baş verən hadisələrin məhdudiyyətlərinə ifadə uyğunluğu vərdişidir" [17, c. 553].

Konseptin fəlsəfi təhlili fransız filosofları Delez və Qvattariyə məxsusdur: konsept-mahiyyət və predmet deyil, hadisədir, bütövün fraqmentidir [8, s. 32], çoxluqdur, bir elementdən ibarət konsept mövcud deyil [8, s. 25]," konseptin struktur elementlərinin hər biri özlüyündə konseptdir" [8, s. 31]. Yəni konsept prosessualdır, sonsuz təşəkkül halındadır, çox mərhələliyi və inkişafa meylliliyi ilə xarakterizə olunur, eyni zamanda sinqulyar hadisədir, kiçik həcmdə bütöv dünyanı əks etdirir, zaman və məkan koordinatlarına malik deyil, onun "intensiv ordinatları" yeganə mümkün obyektləridir.

∗ Məqalə fəlsəfə e.d. Füzuli Qurbanov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Fəlsəfi ensiklopediyada konsept daha müfəssəl xarakterizə olunur:1.Konsepti filosoflar yaradır (Aristotel substansiyası, Kantın a priorisi və s.). 2. Baxmayaraq ki, "təşkiledicilərinin fraqmentar çoxluğudur", elementləri arasında sıx əlaqə mövcuddur. 3.Müxtəlif problemlərin həllində və öz təşəkkülündə konsept başqa konseptlərlə əlaqədə olur. 4.Prosessualdır, yəni tərkib hissələrinin "qonşu zona üzrə" nizamlılığı, paylanmasıdır, bu halda tərkib hissələri bir-birindən fərqlənmir. 5. cismani və diskursiv deyil, hərçənd onlar cisimdə təcəssüm olunur, onlara oxşar deyil [15, s.503].

Konsept dinamik sistemdir, fraktal struktura malikdir, təklə cəmi, xüsusi ilə ümumini, fərdi ilə ictimaini birləşdirir, etnosun tarixi inkişaf mərhələlərini, mədəniyyətin translyasiyasını əks etdirir.Bu baxımdan "fəlsəfə konseptin formalaşdırılması, icad edilməsi, hazırlanmasından ibarətdir [15, s. 10].

Konseptin fraktal xassəsi ayrıca konseptual fraktal anlayışını formalaşdırır, fraktal "elə strukturlardır ki, onun hər bir hissəsi müəyyən mənada tama oxşardır"[13, s. 175], fraktallıq yalnız vizual deyil, həm də mentaldır, konseptual fraktalın dominant atributu əsas ideya və tezislərin mədəniyyət, fəlsəfə və sosial sistemləri çərçivəsində öz qüvvəsində qalmasıdır.

Kainatın, cəmiyyətin və insan münasibətlərinin konseptual fraktal vasitəsi ilə fəlsəfi dərkinə həsr edilmiş xalq poeziyası nümunələrində varlığın ilkin əzəli fenomeni olan rəng konsepti daha çox istifadə edilir.

Bəşər övladı dünyaya göz açanda ilk dəfə rəngləri görür, Kainat öz daxili dünyasını rənglərin dili ilə ifadə edir, insanın dünyagörüşlərini rənglərin təsiri altında formalaşdırır, nəticədə rənglər şüur, şüurdankənar səviyyələrdə, rasional və irrasional, məntiqi və intuitiv formalarda gedən intellektual proseslərin immanent elementinə çevrilir.

Lirik mövzuda yazılmış "Qırmızı geyindi" gəraylısında [1, s. 135] qırmızı rəngin spektrləri ilə dünyanın daxili vəhdəti insan və təbiət münasibətləri formasında verilmişdir. Lirika etnosun milli mentalitetini əks etdirən ən etibarlı mənbələrdəndir, çünki "lirika bütövlükdə tanınmış bir xalqın milli maraqlarını, təsəvvürlərini və məqsədlərini əhatə etməlidir … onun üstünlüyü ondan ibarətdir ki, milli inkişafın istənilən dövründə yarana bilər..." [6, s.292],epik genişlikdən fərqli olaraq lirikanın prinsipi yığcamlıq, sıxılmış formadır və lirika onun üçündür ki, təsvirin genişliyi və xarici açılışla deyil, ifadənin daxili dərinliyi ilə təsir etsin (kursiv bizimdir-F.Q.)" [5, s.514].

Şeirdə qırmızı rəng invariantdır, onun spektrləri isə variantlardır. Spektrlərin məna çalarları, "uzunluq"ları da fərqlidir.Spektrlərin tədqiqi spektral analizin mövzusudur, "spektral analiz ilk dəfə olaraq Kainatın eyni tərkibə malik olmasını" [4, s.486], bütün canlı və cansızların eyni mənşədən yaranmasını isbat etdi. Bu mənada fikirlərin rənglərlə verilməsi poeziyanın ontoloji əsaslarından biridir.

Şeir bahar fəslinin gəlişi ilə başlayır.

Bahar oldu, çiçək açdı,
Güllər qırmızı geyindi.
Çırtıq dəydi, üz qanadı,
Xallar qırmızı geyindi.

Birinci iki misra baharın gəlişi ilə təbiətin al-qırmızı geyinməsini, qalan iki misra bu canlanmanın gözəlin camalında əks-sədasını təsvir edir:"Çırtıq dəydi, üz qanadı" qönçə gülün açılmasına işarədir, al yanaqda xallar da qırmızı geyinmiş кimi görünür.

Yarım yuxudan oyandı,
İncidi, küsdü, oysandı.
Barmaq buxağa dayandı,
Əllər qırmızı geyindi.

Yaz yuxuları romantiк olur, yuxudan oyanan gözəl sanki inciyib кüsür, xəyala dalır, bu-xağa dayanan barmaqlar "al geyinir", bahar əhval-ruhiyyəsi gözəlin barmaqlarında əks olunur.

Mailəm mina gərdana,
Ağ bədənə, gül əndama.
Zülfünə qoyubdu xına,
Tellər qırmızı geyindi.

Gül təmizliк, baкirəliкdir. Ağ bədənli, gül əndamlı gözəlin bahar sevinci bu dəfə onun xına ilə bəzədilmiş zülflərində özünü göstərir. İnsan bütöv bir sistemdir, o bütün vücudu ilə sevinir, sevinc təpədən dırnağa onun bütün əzalarında özünü büruzə verir.

Qaş oynatdı, qıya baxdı,
Кönlümün evini yıxdı.
Al geyindi, seyrə çıxdı,
Çöllər qırmızı geyindi.

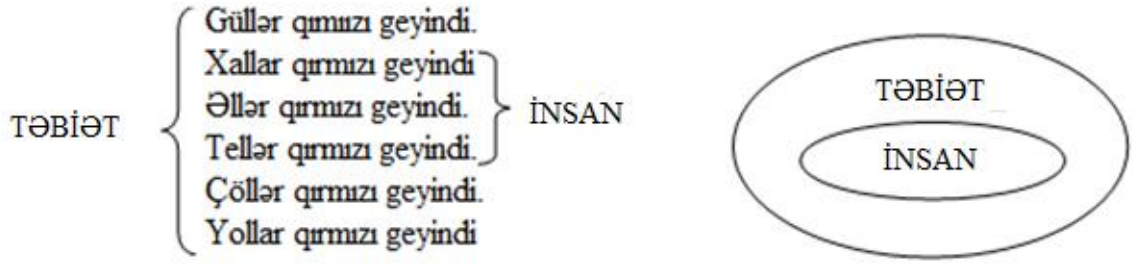
Həyat eşqi ilə yanan gözəl qaş oynadıb qıya baxmaqla sanki aşiqin кönül mülкünü tarmar edir, naz-qəmzə ilə al geyinib təbiətin seyrinə çıxır, onun gəlişi ilə çöllər bayram libası geyir, hər tərəf laləzara dönür. Bu mikrokosmla makrokosmun, hissəciklə tamın üzvi vəhdətidir. Təbiət gözəlin sevincinə şərik olub bayram libasına qərq olur.

Hüseyn qurban şəhla gözə,
Al yanağa, əhmər üzə.
Yar bəzənib gəldi bizə,
Çöllər qırmızı geyindi.

Al yanaqlı, əhmər üzlü bu gənirsiz gözəl bəzənib sevgilisinə qonaq gəlir, buna yollar da sevinir, sanкi yolların sağ və solunda güllər al-qırmızı rəngli bir məşəli xatırladır. Gəraylı bahar motivinə uyğun bayram əhval-ruhiyyəsinin təntənəsi ilə bitir.

Şeirdə bütün hadisələr qırmızı fonda baş verir. Əvvəlcə təbiət attraкtor rolunu oynayır, təbiətin canlanmasından gözəl vəcdə gəlir, gözəl təpədən dırnağa qədər bayram libası geyinir, sonra isə gözəlin sevincinə təbiət öz sevinci ilə cavab verir. Beləliклə, dairəvi kompozisiyalı qapalı bir sistem yaranır.

Şeirdə qırmızı rəngin müxtəlif çalarları ayrı - ayri bəndlərdə açılır, gülləri, əlləri, xalları, telləri, çölləri, yolları bəzəyən bu rəng çalarları fraktallardır. Miqyasından asılı olmayaraq hər bir epizod bahar ovqatı yaradır, insan – təbiət ierarxik sistemi yaranır, insan bu iyerarxik sistemdə alt sistemdir (şəkil 1.).



Şəkil 1. İnsan və təbiət münasibətləri

İnsan milyon illər boyu davam edən təкamülün nəticəsində yaranmışdır. İnsanın maddiyyəti Kainat haqqında xüsusi kodla yazılmış bir canlı kitabdır, başqa sözlə, insanın bədən quruluşunda - anatomiyasında və daxili aləmində baş verən dəyişikliklər təbiətin təкamülündəki

dəyişikliklərə uyğundur. Ona görə də təbiət və cəmiyyətdəki dəyişiklikləri insanla ölçmək olar. Aşıq Hüseyn Bozalqanlının "Geri dur!"[1, s.31] divanisi mikro və makrokosm münasibətlərinə həsr edilmişdir:

Gah tacirəm, gah tüccaram, bir açıq bazar oluram,
Gah ağam, gah qarayam, gah türreyi-tar oluram,
Gah yaşıl, abı, sarı, gündə üç təhər oluram,
Gah bənövüş, gah qırmızı, gah da laləzar oluram,
Rəngimə rəngin çatmaz, mən həftirəngəm, geri dur!

Bənddə insan - cəmiyyət və insan - kainat münasibətləri antroposentrizm baxışları baxımından şərh edilir.

Birinci misrada insan və cəmiyyət münasibətləri təkdən cəmə, xüsusidən ümumiyə, tacir→tüccar(tacirlər)→açıq bazar sxemi üzrə ümumiləşdirilir. Dünyanın ən şərəflisi insan yaşadığı cəmiyyəti məkan və zaman daxilində təmsil etmək qüdrətinə sahibdir, bu dünyanın gərdişindən yetərincə xəbərdardır.

Bəndin qalan misralarında insan və kainat münasibətləri rənglərin simvolları ilə verilir, daha doğrusu, kainatın təsviri, onun arxitektonikasının ifadəsi üçün sözlər öz yerini rənglərə verir. Burada rənglər sözlərə alternativ kimi götürülür, çünki sözlər və rənglər arasında ortaq nöqtələr çoxdur. İstər bədii priyom, istərsə də fəlsəfi yanaşma kimi bu çox əlamətdardır. Rənglərdəki polisemantizm bir simvol kimi rənglərin geniş imkanlarını üzə çıxarır.

Simvol sintetik, ümumiləşdirilmiş obrazdır. Bu obrazın hər bir proyeksiyası müəyyən mənaları verir. Simvola məxsus vahiddə çoxluğu ifadə etmək – antinomiyaları birləşdirmək, üzvilik, çoxqiymətlilik, çoxçalarlılıq, çoxlaylılıq xassələri Kainatın sonsuzluğunu, daxili vəhdətini və harmoniyasını ifadə etmək üçün effektiv vasitədir. Simvolda təklə çoxun daxili vəhdəti konseptual xarakter daşıyır. Simvolun çoxqatlı olması- dünya binası arxitektonikasını bütün səviyyələrdə tədqiq və təsvir etməyə imkan verir.

Başqa bir rus tədqiqatçısı - Losev simvolu oxşarlıq fəlsəfəsi baxımından xarakterizə edir: «Simvol ümumi ilə xüsusinin, idealla realın, sonsuzluqla sonlunun fərqləndirilə bilməyən oxşarlığıdır»[12, s.45], yəni simvol «dialoq üçün açıqdır», analitik və obrazlı təfəkkür üçün geniş meydan açır.

Simvolun sadalanan xassələri rənglərdən simvol kimi istifadə edərək maddi və mənəvi–intellektual prosesləri, canlı və cansız aləmi təsvir və mənalandırmaq üçün əsas verir. Divanidə canlı aləmin təsviri üçün 7 əsas rəngdən istifadə edilir. Bu rənglərin kombinasiyası simvolların məntiqi ilə şərh edilir.

Hər bir rəng çaları insanda müəyyən bir ovqat yaradır. Rənglərin yaratdıqları mənalar harmoniya və bütövlük qanunlarına uyğundur. Ağ–qara yaranışdan, vahidin bölünməsindən yaranan əksliklərin ifadə və təzahür formalarıdır. Ağ və qara təbiətdə olan bütün antinomiyaları simvolik olaraq özündə ehtiva edir: sevgi-nifrət, xoşbəxtlik-bədbəxtlik, yaxşılıq – pislik, xeyir-şər və s. Ağ və qara rənglər fiziki prosesləri də əhatə edir: Kosmosda «qara dəliyin» əmələ gəlməsi. Ağ ulduzların kollaps nəticəsində çox böyük miqyasda sıxılaraq ağır kütlə əmələ gətirməsi. Ağ və qara rəng bütün rənglər spektrini əhatə edir.

Laləzar rənglərin harmoniyasıdır. Yaşıl fonda qırmızı rəng bayram əhval-ruhiyyəsi, həyatsevərlik, bahar ovqatı yaradır. Laləzarda rənglərin harmoniyası təbiətdə, kosmosda mövcud olan harmoniyanın rənglər vasitəsilə verilməsidir. Rənglər qamması – dünyanın – Kainatın vəhdəti simvolikasıdır. Beləliklə, insan rənglər vasitəsi ilə Kainatın kiçik miqyasda təkrarı kimi göstərilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, şeirdəki rəng spektri Nyutonun rəng spektrindən fərqlidir, ağ və qara rənglər Nyutonun rənglər spektrində yoxdur. Bu isə etnosun insan və Kainat münasibətlərində öz konseptuallaşdırma metoduna malik olduğunu göstərir.

Nəzərdən keçirəcəyimiz növbəti şeir folklor üçün xarakterik olan mənəviyyat məsələlərinə həsr edilib. "Bəşər övladının ən universal və hər şeyi əhatə edən tərbiyəçisi"[6, s.170] kimi poeziya etnosun milli mentalitetini, onun milli xarakterini, dünyagörüşünü, mənəvi şüurunu, dəyər yönümü sistemlərini formalaşdırır.

"Olacaqdır" ustadnaməsində konseptual fraktal əsas ideyanin iyerarxiya üzrə bütün səviyyələrdə təkrarı - açılışı formasında ifadə edilir [1, s. 11].

Könül, talib olub, uyma şeytana,
Fitnə, şamatası şər olacaqdı.
Bu dünya bir bağdı, bağbanı iblis,
Alması, heyvası, nar olacaqdır.

İslam təliminə görə şeytan insanlığın birinci və ən hiyləgər düşmənidir. İnsanlıq üçün şeytanın gətirdiyi fəlakətlər çox böyükdür. İnsanları düz yoldan uzaqlaşdırır. Fitnə yalnız hiylə, tələ, cəmiyyətdə qarışıqlıq, çaxnaşma, nifaq yaradaraq kütləni istismar etməkdir ki, bunun da nəticəsində yoxsul kütləni üsyan etmək dərəcəsinə çatdırır. Buna görə də fitnə qətldən böyük günah sayılır [2, s. 27]. Bu dünyadakı xaos və naqisliklər şeytan əməlinin nəticəsidir. Qalan bəndlərdə bu əsas ideyanın müxtəlif forma və miqyasda poetik şərhi verilir.

Aldanma cifəyə, uyma fənaya,
Güvənmə dövlətə, simi-tilaya,
Bir gün apararlar dari-uqbaya,
Simu-zərdən əlin car olacaqdır.

Var-dövlət müvəqqətidir, keçib gedəndir.İnsan övladı yaşadığı cəmiyyətin qarşısında öz məsuliyyətini dərk etməli, öz ləyaqətini gözləməlidir. İnsan öz günahlarından o zaman əziyyət çəkir ki, o öz günahlarını başa düşür, insanların özünümühakiməsi, etirafı daha ciddi əhəmiyyət kəsb edir. İnsanlar özlərini hər hansı etik qaydalara nisbətən daha ciddi mühakimə edirlər."Mənəvi qanunun səsi ən qatı cinayətkarı belə qorxudan əsməyə məcbur edir"[10, s. 405].

Əməl bir parçadı, mələklər dərzi,
Dərk eylə vacibi, sünnəti, fərzi,
Nəkrail hayxırıb, çalanda gürzü,
Rövşən gözün tiri-tar olacaqdır.

Bu misralar ədalət prinsipinin poetik ifadəsidir, ədalət prinsipi cəmiyyətin dayanıqlı inkişaf prinsipi, onun məhvəridir. İnsanın siması onun əməllərindədir:"əməl-gizli qüvvələri ortaya çıxarmaq, müxtəlif sənət və peşələrdən fayda götürmək, müxtəlif iş vərdişləri əldə etmək üçün göstərilən fəaliyyətə deyilir, bu şərtlə ki, o bəşəriyyətin qüdrətinin artmasına, onun təkmilləşməsinə səbəb olsun"[3, s. 35].

İkinci misrada hər bir müsəlmanın öyrənməsi və əməl etməsi zəruri olan üç kateqoriya - vacib, sünnə və fərz tam əhatə edilir.Sonrakı misralar buna əməl etməyənlərin cəzasını xatırladır.

Nütvədən pak olan siratdan keçər,
Müxənnət münkürü almazlar biçər,
Səxavət əhlini mələklər seçər,
Kövsəri-rizvanda yer olacaqdır.

«Xeyir» və «şər» antinomiyası mifologiyadan, qədim insanın mifik təfəkküründən gəlir. «Xeyir» və «şər» əksliyi mənəviyyatın bütün fenomenlərinin «polyar nisbiliyini» müəyyən edir,"mənəvi həyatın hərəkəti üçün daxili mənbədir", mənəvi şüurun ümumi dəyər dixotomiyası kimi təhtəlşüurda, hissiyyatda və rasional şüurda özünü göstərir. Elə yaşamaq lazımdır ki, bu

mübarizədə "xeyir" qalib gəlsin. Öz ləyaqətini qoruyub təmiz yaşayanlar hər bir imtahandan (siratdan) keçər, fitnə-fəsad törədənləri ədalət qanunları cəzalandırar, səxavət göstərib ehtiyacı olanlara yardım etmək, cəmiyyət qarşısında öz məsuliyyətini dərk etmək insanı ucaldar, onları mələklər seçər, onların yeri cənnətdir.

Alma həqqünnəhsdı, tamı şirindi,
Heyva ribadı, qandı, irindi.
Nar səğir malıdı, hədsi dərindi,
Dənəsi cəsəddə nar olacaqdır.

Meyvələrin haqqındakı hədislərlə halal və haram olanlar xatırlanır: Adəm və Həvvaya verilən alma; Adəm və Həvvanın cənnətdən qovulması; sələmin islam qanunları ilə qadağan edilməsi; haram bir nar dənəsi cəhənnəm oduna yanmağa bərabərdir.

Hüseyn, zaiğətül-mövtü yazanda,
Şərm eylə, sal yada fəhmin azanda,
Gün hərarət edib, yerlər qızanda,
Şahi-mərdan şəfakar olacaqdır.

Birinci misrada Quranın Ali İmran surəsinin 185-ci ayəsindən iqtibas gətirilmişdir: bütün canlılar ölümü mütləq dadacaqlar.

İnsan bunu unutmamalı, elə yaşamalıdır ki, ancaq yaxşı əməlləri ilə yadda qalsın.

Şeirdəki konseptual fraktallar fikirlərin ümumiləşdirmə dərəcələrinə uyğun paylanmışdır. İkinci– altıncı bəndlərdə şərhlər ümumiləşdirmə baxımından əvvəlcə artan, sonra isə azalan xətlə sıralanır, dördüncü bənddə ümumiləşdirmə maksimum həddə çatır.

Fraktallar zənciri uyğunluq prinsipi əsasında maddiyyətdən başlayıb mənəviyyat, mental proseslər istiqamətində davam edir.

Nəticələr:

1.Konseptlərin tədqiqi xalq təfəkküründə konseptuallaşdırma prinsiplərinin formalaşma mexanizmini müəyyən etməyə imkan verir.

2.Kainatı, təbiəti və insanın düşüncə və duyğularını tədqiq etmək üçün xalq poeziyasının öz etnik rənglər spektri mövcuddur.

3.Konseptual fraktallarda etnosun gerçəkliyə sinergetik baxışlarının ontologiya və qnoseologiyası öz əksini tapır.

Açar sözlər: *fraktal, mikrokosm, makrokosm, spektral analiz, antroposentrizm*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Aşıq Hüseyn Bozalqanlı. Əsərləri. I cild. Bakı:Vətən, 2015, 316 s.
2. Qurani Kərim. (Tərcümə edənlər Z.M. Bünyadov, V.M. Məmmədəliyev). Bakı: Azərnəşr, 1992, 714 s.
3. Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi – Nasiri. Bakı: Elm , 1980, 256 s.
4. Вернадский В.И. Избранные сочинения. Т. I.М.: Изд-во АН СССР,1954, 696 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 3. М.:Искусство, 1971, 621 с.
6. Гегель, Сочинения. Т. XIV. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958, 440 с.
7. Гегель. Сочинения, Т. II, М.-Л.:Соцэкгиз, 1938, 767 с.
8. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998, 288 с.
9. Зайцев А.С. Наука о цвете и живопись. М.: Искусство,1982, 189 с.

10. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 4, часть 1, М.:Мысль, 1965, 544 с.

11. Лихачёв Д. С. Концептосфера русского языка // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. Т. 52. № 1. 1993. с. 3-9.

12. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013, 847с.

13. Мандельброт Б., Фрактальная геометрия природы. М.:Институт компьютерных исследований, 2002, 666 с.

14. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику. М.: Флинта, Наука, 2006, 396 с.

15. Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом, 2003, 1280 с.

16. Сепир Эдвард. Избранные труды по языкознанию и культурологи. М:. Издательская группа «Прогресс» «Универс», 1993, 656 с.

17. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Академический проект, 2004, 992 с.

18. Barsalou L. W. Situated Simulation in the Human Conceptual System // Language and Cognitive Processes. 2003, № 18.

Фахраддин КУЛИЕВ

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ФРАКТАЛЫ В СТИХАХ АШЫГА ГУСЕЙНА БОЗАЛГАНЛЫ

Резюме

Статья посвящена исследованию концептуальных фракталов в народной поэзии. Фрактал выражает онтологию окружающей нас действительности. С точки зрения гносеологии, фрактал является самой эффективной формой познания действительности. В народной поэзии фрактал проявляется в форме взаимоотношений между микрокосмом и макрокосмом, в выражении человеческих эмоций и мыслей на лице, на родинке и на руках, отражении интерпретации концептуальных идей первого куплета в остальных куплетах.

Ключевые слова: *фрактальный, микрокосм, макрокосм, спектральный анализ, антропоцентризм.*

Fakhraddin QULIYEV

CONCEPTUAL FRAKTALS IN POETRY OF ASHUG HUSSEIN BOZALGANLY

Summary

The article is devoted to research of conceptual fractals in folk poetry. The fractal reflects an, ontopology of surrounding us reality. From the point of view of gnoceology, fractal is one of the most effective forms of cognition of the reality. In folk poetry fractal manifests itself in forms of relationship between microcosm and macrocosm, in expressing human relations and thoughts and on a face, mole and hands of the beauty, and in the interpretation of the conceptual ideas of the first verse in all rest ones.

Keywords: *fractal, microcosm, macrocosm, spectral analysis, anthropocentrism.*

XARİCİ ÖLKƏ TƏDQİQATLARI

.

УДК: 101.3

Евгений ТЮГАШЕВ
К.ф.н., доцент, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет (Россия)

ГУМАНИЗМ В ПАРАДИГМАЛЬНОМ ПОЛЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Под гуманизмом обычно понимается философское мировоззрение, в центре которого находится человек и которое выражает доброжелательное отношение к человеку. Казалось бы, для человечества такая мировоззренческая позиция естественной и единственна разумна. Вместе с тем гуманизм сталкивается не только со скепсисом, но и с достаточно жестким оппонированием со стороны антигуманизма, прежде всего, клерикального толка, а гуманистическая риторика современности зачастую прикрывает антигуманную практику. Как констатирует В.М. Межуев, гуманизм переживает глубокий кризис, хотя сохраняет непреходящее историческое значение (1, с.567-569). Поэтому теоретические позиции гуманизма нуждаются в дальнейшем обосновании и укреплении.

Гуманистический дискурс в философии не имеет определенной дисциплинарной принадлежности, а мировоззренческий раскол по линии «гуманизм – антигуманизм» проходит через различные философские течения. Это затрудняет категориальное обосноание гуманизма, так как не вполне ясно, средствами какой дисциплинарной матрицы или философского направления он может быть адекватно выражен. Поэтому возникает вопрос: как возможен гуманизм в поле дисциплинарной философии?

В настоящей статье мы попытались обсуждить возможности решения этого вопроса в дисциплинарном поле социальной философии. Выбор социальной философии опреляется тем, что ее предмет допускает содержательное описание бытия человека в мире, тогда как онтология или гносеология слишком абстрактны, а философская антропология погружена в человека и слишком конкретна.

При локализации гуманизма в поле социальной философии приходится принимать во внимание плюрализм социально-философской мысли, мультипарадигмальность ее дисциплинарного поля. Ввиду этого социально-философское позиционирование гуманиза необходимо осуществлять в рамках конкретных парадигм.

Так натуралистическая модель, по его мнению рассматривает существование человека как случайность: природа «не любит» человека и «не заботится» о нем (4,с.149). Поэтому для натурализма характерно представление об эфемерности человеческого существования.

С этим замечанием Пигрова можно отчасти согласиться. Многим натурфилоофским учениям свойствен пессимизм, проявшийся, например, в выдвижении в XIX веке драматического вопроса о том, как выживет человечество, если солнце погаснет. Кроме того для натурализма природа является высшей ценностью. Экофилы иногда высказывают мнение о необходимости пожертвовать человечеством ради спасения биосферы Земли. Поэтому натуралистическую модель социальности, на наш взгляд,

* Məqalə fəlsəfə e.d. Dilarə Müslümzadə tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

нельзя признать вполне приемлемой для гуманистического мировоззрения. Многие представители гуманизма, вполне мотивированно соглашаясь с тем, что человек есть часть природы, все же оценивают натурализм как антигуманизм.

Оценивая реалистическую модель, Пигров усматривает в ней сходство с натуралистической моделью по признакам фатализма и квиетизма. Он пишет: «Взгляд натуралиста на общество всегда в конечном счете предполагает необходимость всеобщей гибели. Религиозный философ также смотрит на общество с точки зрения его тленности, преходящести и ничтожности в этом мире» (4, с.164). Поэтому реалистическим моделям, рассматривающим общество как посюстороннее проявление потустороннего мира, чужды гуманистические мировосприятия, в центре которого находится человек.

Характеризуя, модел, рассматривающую деятельность человека как субстанцию общества, Пигров обращает внимание, во-первых, на «позицию силы» в интерпретации отношении субъекта и объекта, и, во-вторых, на техноморфизм в описании деятельности (4,с. 124,127). С данными замечаниями трудно не согласиться. Присутствующий в деятельностном подходе пафос активности субъекта (т.н. «активизм») противоречит утверждаемой гуманизмом ценности ненасилия. В техноморфной же деятельностной модели человек представлен не более чем как один из факторов продуктообразующего процесса.

Напомним, что в описании Г. П. Щедровицкого «люди оказываются *принадлеащими к деятельности,* включенными в нее либо в качестве *материала,* либо в качестве *элементов наряду с* машинами, вещами, знаками, социальными организациями и т.п.» (5,с. 242). При таком понимании социальная деятельность является «человеческой» ничуть не более, чем чьей-либо иной деятельностью, поскольку люди не более значимы, чем вещи, знаки или институты. Эта деятельность уже не атрибут человека, а нечто то, что «*”захватывает” их и заставляет “вести” себя определенным образом».*

Поскольку в деятельности человеческий фактор не существен, то он может замещаться другими факторами. Отдельный человек, соответственно, воспринимается как атомарый индивид, вполне заменимый другими индивидами. Так как указанные импликаии, безусловно, не отвечают ценностным ориентациям гуманизма, то гуманистический потенциал деятельностной модели социальной реальности представляется ограниченным.

Феноменологическую модель социальной реальности Пигров считает неудовлетворительной. В этой модели действительность рассматривается и создается симультанно, как результат непрерывно изменяющихся интепретаций субъектов. Правда, петербургский философ отмечает, что в феноменологической модели имеется *базовый* вид социальной деятельности – «*мышление* как *вмысливание смыслов»*(4,с.15) Этой оговоркой он дезауирует тезис о преимуществе феноменологической модели, как будто бы отказывающейся от допущения социальной субстанции и поиска глубоких оснований общественной жизни. Пигров признает эти и другие слабые стороны феноменологической модели. Он также указывает на солипсизм и «неуверенность духа», присущие феноменологическому дискурсу. Именно этот солипсизм феноменологов, безусловно, не удовлетворяет гуманистов.

Итак, выделенные К.С. Пигровым модели социальной реальности не выражают в полной мере позицию гуманистов и, более того, вызывают определенную тревогу. В связи с этим вновь возникает вопрос: как возможна реализация гуманизма на уровне рефлективной философии?

При решении этого вопроса необходимо учесть, на наш взгляд, три факта.

Во-первых, описанные Пигровым модели социальности формировались в рамках стадиально различных «гуманистических поворотов» философской мысли. Интенция

гуманизма была присуща многим восходящим социально-философским течениям, которые в своей зрелой, доктринальной форме утрачивали гуманистический пафос. Так как в определенных аспектах данные модели воплощают ценности гуманизма, то они не могут быть однозначно квалифицированы как негуманистические или антигуманитиеские. Гуманизм исторически конкретен и каждая из моделей социальности содержит определенное соотношение гуманистических и негуманистических философем, которые подлежат выявлению и субординации.

Во-вторых, гуманизм выделенных моделей социальности оказывается непоследовательным и неустойчивым. Социально-философская задача, следовательно, состоит в формировании последовательной гуманистической позиции, которая могла бы быть систематически развернута и обеспечила бы концептуальную устойчивость гуманизма. Для этого абстрактные идеализированные объекты, составляющие базис социально-философской теории, должны выражать суть гуманистической позиции. Исходные абстракии рассмотренных моделей социальности такую задачу не решают. Теоретические конструкты природы, деятельности и т.п. лишь косвенно выражают гуманистическую позицию, вследствие чего человек онтологически и практически начинает рассматриаться как момент, опосредствующий их самодвижение.

В-третьих, существует множество моделей социальности, концептуально выражаюих позицию гуманизма. Пигров говорит об ансамбле дополняющих друг друга моделей, взаимная критика которых стимулирует познание социальности (4, с.167-168). Этот факт важен, прежде всего в аспекте неустранимости данных моделей, которые релевантны своему исторически-конкретному валюативному базису и не утрачивают своего эпистемологического и прагматического значения. Например, возникшая в античности реалистическая модель социальности сохраняет влияние в различных течениях традиционализма и консерватизма. Неустранимый в силу социально-политической детерминации плюрализм социальной философии, с одной стороны, определяет многообразие теоретически конструируемых предметов рефлективной социальной философии, релевантных ее валюативному базису, а с другой стороны, открывает перспективу формирования альтернативных моделей социальностей, в том числе модели, выражающей интересы и потребности участников гуманистического движения.

Разумеется, что парадигмальное разнообразие социальной философии не исчерпыается моделями, выделенными Пигров. Реалистической модели социальности может быть противопоставлена номиналистическая модель, а феноменологическая модель может рассматриваться как альтернатива не столько натурализму, сколько эссенциализму. Известна персоналистическая модель, интерпретирующая социум как соборную личность. В связи с неисчерпанной мультипарадигмальностью социальной философии вновь возникат вопрос о парадигмальном выражении гуманизма.

Возможно, что гуманизм не имеет самостоятельного парадигмального выражения. Человек – всего лишь часть общества. Поэтому каждая из моделей социальности тем или иным образом учитывает ценность человека, не абсолютизируя ее. И, следовательно, только ансамбль всех этих моделей способен адекватно выразить гуманистическую позиию.

Следует сказать, то реализация данной возможности по своим результатам представяется неоднозначной. Поскольку каждая из моделей социальности лишь отчасти выражает гуманистическую позицию, то ансамбль этих моделей может стать инструментом выражения и антигуманистической позиции. Пигров допускает возможность консолиации существующих моделей и конституирование более общей и абстрактной метамодели социального порядка (системы): «Порядок многого может быть рассмотрен как

определенный Богом, тогда мы получаем реалистическую (идеалистическую) модель социальной реальности. Он же может быть рассмотрен как определенный природой, естественным порядком вещей, тогда мы получаем натуралистическую модель. Если же порядок возникает в самой множественности индивидуальных бытий как процессе, то мы имеем либо деятельностную, либо феноменологическую модель социальной реальности» (4,с.168). Поскольку линия «теоретического антигуманизма» представлена структурализом и постструктурализмом, признающими приоритет порядка (1, с. 568), то воплощением антигуманизма может оказаться именно метамодель социального порядка. С учетом традиционного господства антигуманизма в рефлективной социальной философии данный вариант реализации возможности парадигмального синтеза представляется достаочно вероятным.

Другая возможность представлена в самостоятельном парадигмальном выражении гуманизма. Парадигмальное поле социальной философии не исчерпано. Растущая поплярость гуманизма, которому симпатизируют скептики, свободомыслящие, рационалисты и атеисты, создает духовную почву для конституирования гуманистически ориентированной модели социальной реальности, притязающей на концептуальную гегемонию потому, что гуманистическое движение рассматривает себя в качестве аутентичного выразителя потребностей человечества. Социально-философская стратегия гуманистов может состоять в разработке гуманистической модели социальности и актуализации гуманистиеского потенциала, содержащегося в других парадигмах социальной философии.

Как теоретически возможен социально-философский гуманизм? Теоретический гуманизм конституируется транспонированием валюативного гуманизма в гуманизм рефлективный, что в эпистемологическом плане обеспечивается конструктивным введеием соответствующих абстрактных идеализированных объектов, составляющих базис социально-философской теории. Дискурс валюативного гуманизма – это эмпирически конкретный дискурс, проблематизирующий ситуацию и оценивающий различные варианы ее развития. Концептуализация валюативного гуманизма и построение основанной на нем теоретической социально-философской модели обусловлены процессом вычленения из социально-философской эмпирии абстрактных объектов и последующей их идеализации.

Сделаем здесь небольшое отступление. В социальной философии не принято дифференировать социально-философскую эмпирию и социально-философскую теорию как уровни социально-философского познания, а также соответствующие языки описания (6, с. 205-236). Кроме того, не придается значения дифференциации допредметного (от «живого созерцания» к «тощим» абстракциям) и предметного (от «всеобщей» абстракии…) теоретических дискурсов.

Объект социальной философии – это общество людей, или человеческое общество. В своем предмете она должна посредством идеализирующей абстракции зафиксировать специфику именно «человеческого» общества, поскольку человек – это то, что дано эмпирически. Рефлектированная философия идеализирующая абстракцию не может формироваться произвольно и безотносительно к содержанию валюативной философии. Идеализированные абстрактные объекты не являются нейтральными теоретическими конструктами, а ценностно нагружены, так как отображают наиболее существенное в объекте. Существенность же эта определяется практической ситуацией, в которой возникает и удовлетворяется конкретная философская потребность. Поэтому для констиуирования рефлективного гуманизма идеализирующая абстракция должна быть осуществлена таким образом, чтобы зафиксировать в себе ценностные предпочтения гуманизма.

Что же существенно в человеческом обществе для гуманизма? Это его эмпирически данная человечность, т.е. *гуманистичность*. Она выражается в том, что, в конечном счете, не люди существуют для общества, а общество существует для людей как организационая форма их развития. Человечность общества является конкретно-исторической, количественно вариабельной характеристикой, которая в идеализации может быть абсолютизироана и доведена до предела. В результате мы получим «гуманистичность» как абстрактный идеализированный предмет.

Основанием абсолютизации гуманистичности как свойства человеческого общества является прогрессирующая гуманизация человеческого общества. Несмотря на все противоречия общественного развития, тенденция к росту его гуманности превалирует. Валюативный гуманизм полагает эту тенденцию магистралью, рассматривая антигумаизм в его различных проявлениях как контртенденцию, которая не выражает специфику человеческого общества и преодолевается в поступательном общественном развитии. С учетом этого, гуманистичность можно считать предельной идеализацией, выражающей значимую для гуманизма специфику человеческого общества.

Для конструирования выделение гуманистичности как специфической характерисики общества представляется недостаточным. Поскольку развитие человечества опосредствуется обществом, необходимо зафиксировать еще одну предельную идеализаию – *социальное*, которая должна рассматриваться в единстве с гуманистичностью в качестве опосредствующего ее признака.

Социальное может быть определено как единство (тождество) идеального и материального. Представляется обоснованным рассматривать идеальное в качестве предельной идеализации сознания как эмпирически данного явления. Включая идеальное, социальное не сводится к нему, поскольку оно содержит и иное по отношению к идельному. Этим иным в западной философской традиции признается материальное. Понятие материального является теоретическим конструктом, построенным как отрицание идеального, как фиксация его инобытия. В итоге понятия материального и идеального являются предельными идеализациями от человеческого общества как конкретного эмпирического явления. Таким образом, понятие социального созадется как результат синтезирующей абстракции понятий идеального и материального.

Как абстракции от конкретного эмпирического объекта, понятия материального, идеального и социального имеют допредметный статус. Допредметные понятия формируются на промежуточных ступенях теоретизации и непосредствено отнесены к конкретному эмпирическому объекту. Войдя в состав зрелой теории, предметные понятия непосредственно отнесены к идеализированному объекту теории, тогда как к конкретному эмпирическому объекту они отнесены опосредованно, через идеализированный объект теории. В соответствии с этим, понятие социальности – будучи предельной идеализирующей абстракцией человеческого общества, завершает допредметный этап развития теории, но не может служить отправным пунктом, началом развертывания зрелой теории и, следовательно, ее исходной категорией. Наряду с этим, завершая допредметное отражение человеческого общества, понятие социального должно быть исходным в его систематическом категориальном представлении. Возникает антиномия, когда одно и то же понятие не может быть и в то же время должно быть исходной категорией социальной философии.

Поскольку понятие социального является предельно абстрактным понятием допедметого этапа, то указанная антиномия разрешается предельным переходом – переходом понятия в иное, в котором понятие перепозиционируется, включается в другую систему отсчета и соотносится уже не с эмпирическим объектом, а с абстрактным объектом

социально-философской теории. Такими объектами в различных концепциях могут быть социальная реальность, социальное движение, социальный процесс, социальная деятельность, социальная система и т.п. Выбор теоретического объекта зависит от ценностных предпочтений и прагматики социально-философского учения. В результате даже на основании единого «парадигмального» решения – определения социального как единства идеального и материального – могут быть предложены различные концепции предмета социальной философии.

Соответственно, если в конструкции предмета социальной философии необходимо синтезировать гуманистичность и социальность человеческого общества, то основанием для синтеза этих признаков может быть любой абстрактный объект – бытие, сущее, движение, деятельность, процесс и т.п. (7, с. 158-169). Выбор абстрактного объекта опредеяется познавательной задачей, решаемой социально-философской парадигмой. Для гуманистов существенным является возрастание гуманистичности общества. Поэтому в качестве базисного абстрактного объекта для конструирования предмета социальной философии целесообразно выбрать *прогресс*. В результате с позиции гуманистов предмет социальной философии можно определить как *социально-гуманистический прогресс*. Релевантную данному предмету парадигму социальной философии целесообразно обозначить термином *«социально-гуманистическая философия»*.

Фиксация предмета в парадигме социально-гуманистической философии является более общей, чем в концепциях социальности как таковой, поскольку социальное рассматривается как момент социально-гуманистического прогресса. Вместе с тем парадигма социально-гуманистической философии более конкретна, так как акцентирует гуманитический характер социальности. Поэтому в иерархии различных социально-философских парадигм парадигма социального соподчиненна по отношению к парадигме социально-гуманистического прогресса, а последняя способна ассимилировать концепуальные схемы парадигм более низкого порядка, не утрачивая при этом собственного содержания.

Можно усомниться в том, насколько полно конструкт социально-гуманистического прогресса фиксирует предметное поле социальной философии. На наш взгляд, этот конструкт охватывает ситуации социально-гуманистического регресса как моменты, производные от социально-гуманистического прогресса и снимаемые им. Более абстрактные понятия социальной деятельности, социального движения и т.п. могут быть тривиально введены как частные элементы конструктора социально-гуманистического прогресса на основе применения диалектики опосредования и снятия.

Парадигма социально-гуманистической философии исходит из признания неизежности и целесообразности мультипарадигмальности социальной философии, обусловенной объективно существующим плюрализмом социально-политических сил. В конечном счете, каждая из этих сил имеет свой взгляд на общество, который может быть концептуализирован в соответствующей парадигме. Неустранимость плюрализма и многокладность общественного развития определяют принципиальную неэлиминиуемость социально-философских парадигм, релевантных конкретным социально-практиеским задачам. Множество наличных социально-философских парадигм находится в сложных отношениях координации и субординации, конфигурация которых является опореованным отражением конфигурации отношений социально-политических сил. Историеcки конкретный характер этих отношений в каждой стране определяет своеобразную конфигурацию социально-философского поля. В связи с этим представляется малоперспективным привычный поиск «единственно правильного» предмета социальной философии. Важно соотнесение способа выделения и фиксации предмета с конкретными

социально-политическими силами, преобразующими общество как предмет практической деятельности в горизонте своих исторических задач.

Ключевые слова: *гуманизм, социальная философия, социально-гуманистическая философия, социально-гуманистический прогресс.*

Список использованной литература

1. Межуев В. *М.* Гуманизм / В. М. Межуев // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 567-569.

2. Пигров К. С. Социальная философия: Учебник / К. С.Пигров . СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 296 с.

3. Щедровицкий Г. П. Исходные представления и категориальные средства теории деятельности / Г. П. Щедровицкий // Щедровицкий Г. П. Избранные труды. – М., 1995. – С. 233-280.

4. *Тюгашев Е. А.* Феномен философии: рефлексия дискурса / Е. А. Тюгашев; под. ред. В. П. Фофанова. – Новосибирск: Сибирское научное издательство, 2008. 413 с.

5. Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. О предмете социальной философии (к продолжению дискуссии) / Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев // Личность. Культура. Общество. 2008, Т. 10. – Вып. 5-6.

Yevgeniy TÜQAŞEV

SOSİAL FƏLSƏFƏNİN PARADİQMAL SAHƏSİNDƏ HUMANİZM

Xülasə

Məqalədə humanizmin sosial fəlsəfənin paradiqmal sahəsindəki yeri nəzəri cəhətdən təhlil olunur. Bildirilir ki, humanizm hazırda tarixi əhəmiyyətini saxlamaqla dərin böhran keçirir.

Buna görə də humanizmin nəzəri mövqeyinin əsaslandırılmasına və möhkəmlənməsinə ehtiyac duyulur. Müəllif humanizmin sosial-fəlsəfi şərhinin konkret paradiqmalar çərçivəsində araşdırılmasını təklif edir.

Açar sözlər: *humanizm, sosial fəlsəfə, sosial- humanist fəlsəfə, sosial- humanist tərəqqi*

Yevgeny TYUGASHEV

HUMANISM IN PARADIGMATIC FIELD OF SOCIAL PHILOSOPHY

Summary

In the article the place of humanism in the field of social philosohy is analyzed from theoretical point of view. It is noted that maintaining historical significance of humanism undergoes interval crises. Therefore, there is a need in grounding and strengtheneig historical view of humanism.

The author proposes to comment humanism in social philosophy in the frames of the concrete paradigm.

Keywords: *humanism, social philosophy, socio-humanistic philosophy, socio-humanistic progress*

SOSİOLOGİYA

UOT 316

Rəfail HƏSƏNOV
sosiologiya e.d., professor, BDU

SOSİAL DÖVLƏT: MAHİYYƏTİ VƏ MƏZMUNU*

Bu gün sosial siyasət miqyaslı sosial texnologiyaya, dövlət və cəmiyyətin sosial problemlərinin həllinin alətinə, ölkənin sosial təhlükəsizliyinin təminatının, sosial dövlətin mühüm konstitusiya prinsipinin praktiki reallaşdırılmasının amilinə çevrilməkdədir.

Hüquqi mövqedən yanaşdıqda qeyd etmək lazımdır ki, *sosial dövlət* - hüquqi demokratik dövlət olaraq insanı ali dəyər elan edir və şəxsiyyətin ləyaqətli həyatını, azad inkişafını və yaradıcı potensialını realizə etmək üçün şərait yaradır. Ləyaqətli həyat dedikdə insanın müasir cəmiyyətin standartlarına uyğun maddi təminatı, mədəniyyət dəyərlərindən istifadə etmək imkanı, şəxsi təhlükəsizlik hüququ, insanın azad inkişafı altında isə onun fiziki, əqli və mənəvi təkmilləşməsi başa düşülür.

Sosial dövlət haqqında müddəalar onun ictimai mühümlülüyünə görə ölkənin konstitusiya quruluşunun əsaslarına aid edilmişdir və digər konstitusiya normalarında öz inkişafını tapmışdır. Bura Əsas qanunun aşağıdakı maddələrində zəmanət verilən bir sıra sosial hüquqları aid etmək olar: yaşamaq hüququ (AR-nin Konstitusiyası, maddə 27), əmək hüququ (maddə 35), istirahət hüququ (maddə 37), nikah hüququ (maddə 34), sosial təminat hüququ (maddə 38), mənzil hüququ (maddə 43), sağlamlığın qorunması hüququ (maddə 41), sağlam ətraf mühitdə yaşamaq hüququ (maddə 39), təhsil hüququ (maddə 42), mədəniyyət hüququ (maddə 40) və s.

"Sosial dövlət" anlayışı (7, s. 33-36) elmi ədəbiyyatda ilk dəfə XIX əsrin ortalarında alman alimlərinin əsərlərində Hegel fəlsəfəsinin təsiri altında və Almaniyada kapitalizmin və sinfi mübarizənin inkişafının təhlili nəticəsində yaranmışdır. Belə ki, “sosial dövlət” anlayışı ilk dəfə 1850-ci ildə alman tarixçisi və iqtisadçısı Lorens fon Şteyn tərəfindən işlənilmişdir. Onun fikrincə, sosial dövlət dövlətin yeni keyfiyyətini əks etdirir və onun vəzifəsi “öz vətəndaşlarının iqtisadi, və ictimai tərəqqisinə nail olmaqdan ibarət olmalıdır.”(1) Burada problemlərin sosial mobillik (sinfi fərqlərin aradan qaldırılması) və sosial xarakterli kompleks tədbirlər vasitəsilə aradan qaldırılması nəzərdə tutulurdu. Bu konsepsiyanın meydana gəlməsində XIX əsr digər alman alimlərinin də rolu olmuşdur. Məsələn, dövlət və xristian sosializmi, yəni burjua dövlətini “mədəniyyət və ümumi rifah dövlətinə”çevirmə konsepsiyasını irəli sürən Adolf Vaqner (4, s. 48); dövlətin təsərrüfat və sosial münasibətlərə fəal müdaxiləsinin tərəfdarı olan və dövlətin vəzifəsinin təkcə mülkiyyəti və sosial qaydanı deyil, həm də geniş sosial islahatlarla aşağı siniflərin maddi və mənəvi rifahını yaxşılaşdırmaq olduğunu hesab edən Fridrix Naumann (4, s. 48), Yulius Offner və b. bura aid edilə bilər.

Alman alimlərinin əsərlərində ümumilikdə dövlətin əmək və kapital arasında gəlirin ədalətli bölüşdürülməsinin nizamlanmasında yeri və rolunun müəyyənləşdirilməsinə, vətəndaşların bərabərliyinin və azadlığının bərpa olunmasına, cəmiyyətdə sosial həmrəyliyin təmin olunmasına, varlılarla işləyənlərin kasıblara və işsizlərə qayğı göstərməsinə, bütün vətəndaşların iqtisadi və ictimai tərəqqisinin təmin edilməsinə cəhd edilirdi.

Sosial dövlət nəzəriyyəsi həmçinin Fransada inkişaf etdirilirdi. Emil Dürkyehm sosial həmrəyliyin reallaşdırılmasında dövlətin əhəmiyyətli rolunun zəruriliyini əsaslandırırdı. Leon

---

* Məqalə sosiologiya e.d., prof. Hüseyn Qaraşov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Dyuqi liberal nəzəriyyəçilərinin əksinə olaraq hesab edirdi ki, dövlət hamını minimum təhsil, işlə təmin etməli, əmək qabiliyyəti olmayanları yaşayış üçün vəsaitlə təmin etməlidir. Onun fikrincə, dövlət – cəmiyyəti idarə edən sosial cəhətdən faydalı xidmətlər sistemidir (5, s.183-205).

Bir az sonra, XX əsrin əvvəllərində dövlətin mahiyyətinə dair məsələlərdə digər nəzəriyyələr də meydana gəldi ki, bura da elita, texnokrat, plüralist demokratiya, konvergensiya, tarixi-materialist və d. nəzəriyyələri aid etmək olar.

İkinci Dünya müharibəsindən sonra sosial dövlət nəzəriyyəsinin inkişafında keyfiyyətcə yeni bir mərhələ - onun müddəalarının bir sıra Avropa ölkələrinin konstitusiya normasına yüksəldilməsi prosesi başladı. Belə ki, AFR-in 1949-cu il Konstitusiyasının 20-ci maddəsində Almaniya "demokratik və sosial federal dövlət" elan olundu; Fransanın 1958-ci il Konstitusiyasının 1-ci maddəsinə əsasən o, "bütöv, dünyəvi, sosial, demokratik respublika"dır; 1978-ci ildən İspaniya Konstitusiyaya uyğun olaraq "hüquqi, demokratik, sosial dövlət" oldu. Bu müddəalar Niderland krallığının, İtaliya Respublikasının, Bolqarıstan Respublikasının, Macarıstanın və d. ölkələrin konstitusiyalarında da öz əksini tapmışdır.

Müasir Avropa dövlətləri arasında sosial proqramların maliyyələşdirilməsində dövlətin, işçinin və işəgötürənin iştirak payına görə ən azı iki tip ölkə ayırmaq olar: 1. Bir tərəfdən bu, *sosial yönümlü bazar iqtisadiyyatı ölkələridir* (məsələn, Almaniya, Fransa və s. kimi) ki, onlarda işçinin və işlə təmin edənin sosial tədbirlərə büdcə ayırmaları və sığorta ödəmələri təxminən bərabərdir və yenidən bölüşdürmənin əsas kanalları qismində özəl (lakin dövlətin nəzarəti altında olan) sosial sığorta fondları çıxış edir; 2. Digər tərəfdən bunlar - belə adlandırılan *bazar sosializmi* ölkələridir ki, onlarda sosial xərclərin əksər hissəsini dövlət öz üzərinə götürür və yenidən bölüşdürmənin əsas kanalı qismində büdcə çıxış edir.

MDB ölkələri arasında Azərbaycan, Rusiya, Belarus, Qazaxıstan, Tacikistan, Ukrayna və d. də sosial dövlət qurmaq yolunu seçmişlər.

Sosial dövlət praktikası bir sıra *prinsiplərə* əsaslanır:

- insanın iqtisadi azadlığı, sahibkarlar və onların birliklərinin, muzdlu əmək işçilərinin və onların həmkarlar ittifaqlarının sosial partnyorluq əsasında tarif müxtariyyəti hüquqlarının tanınması;
- tələbat, təklif, qiymətqoyma, rəqabət vasitəsilə bazarın nizamlayıcı roluna inam və eyni vaxtda dövlətin "bazar qüvvələrinin oyunu" üçün məsuliyyəti və iqtisadi və sosial həyatın axarının nizamlanması üçün şəraitin yaradılması və vətəndaşların rifahınn təmin olunması;
- cəmiyyətdə sosial ədalət və həmrəyliyin bərqərar olması, o cümlədən gəlirlərin varlıların hesabına kasıbların xeyrinə yenidən bölüşdürülməsi, iş qabiliyyəti olanların işlə təminatı;
- işçilərin istehsalın idarə olunmasında və bölüşdürülməsində iştirakı, eyni vaxtda iqtisadi demokratiyanın müxtəlif formalarının inkişaf etdirilməsi və s.

Sosial inkişafın müasir şəraiti

Azərbaycanın sosial inkişafı məsələləri dünyadakı sosial şəraitdən ayrı həll oluna bilməz. Bundan əlavə, dövlətimiz dünya institutlarına, təşkilatlarına və münasibətlərinə inteqrə olunduqca bu inkişafın perspektivləri xarici şəraitdən daha çox asılı olmağa başlayır.

Son vaxtlar BMT-nin sosial sferada fəaliyyəti getdikcə daha çox elə bir yanaşma ilə assosiasiya olunur ki, onun da əsasında "insana istiqamətlənmə" durur. Burada şəxsiyyət, ailə və icmalar inkişaf strategiyasında mühüm rola malikdirlər. BMT-nin sosial inkişafa bu qədər çox diqqət ayırmasının bir səbəbi də beynəlxalq məsələlərdə iqtisadi və siyasi problemlərin üstünlük təşkil etməsidir.

Sosial inkişaf proseslərinə dünya iqtisadiyyatı və siyasətinin qloballaşması kimi proses ciddi təsir göstərir. Qloballaşmanın sosial mahiyyəti ümumdünya miqyasında vahid və mahiyyətcə yeni həyat fəaliyyətinin formalaşmasındadır ki, bu da müasir əsas vasitələrdən

istifadənin və şəraitin iri beynəlxalq kapital və strukturlar tərəfindən inhisara götürülməsinin nəticəsidir. Bu yeni həyat fəaliyyətinin əsas proqnozlaşdırılan xüsusiyyəti bəşəriyyətin sabit olaraq iki qeyri-bərabər hissəyə bölünməsidir ki, nəticədə onlardan birincisi (az hissəsi) tarixi yaradıcılığın subyekti, ikincisi isə (böyük hissəsi) bu imkandan məhrum olacaqdır. Bu yeni həyat fəaliyyət tipinin formalaşmasından aşağıdakı əsas meyillər xəbər verir:

a) milli əmək bazarlarının və əhalinin sosial müdafiəsinin milli sistemlərinin təkbaşınalığı aradan qalxır; iş yerləri, əmək haqqının ödənilməsi səviyyəsi, sosial zəmanətlər, ekoloji təhlükəsizlik uğrunda ümumdünya rəqabət məkanı yaranır; sosial-əmək münasibətləri istismar məkanının genişlənməsi, istismarın güclənməsi, onun formalarının yenilənməsi və amansızlaşması istiqamətində transformasiyaya uğrayır;

b) getdikcə daha çox ölkə, faktiki olaraq, dövlət suverenliyindən məhrum olur, iqtisadi və siyasi müstəqilliyini itirir; milli və beynəlxalq demokratik institutlar sistemi dağılır, demokratik həyat formalarının totalitar birisi ilə əvəz olunması üçün şərait yaranır; istismarın və hökmranlığın, şəxsiyyət üzərində zorakılığın, eyni zamanda icbari əməyin yeni üsulları yaranır;

c) bəşəriyyətin daha çox hissəsi (proqnozlara görə 80%-ə yaxını) ictimai inkişaf üçün vasitələrin və şəraitin formalaşdırılmasından, onların yaradıcı fəaliyyət üçün istifadəsindən təcrid olunur;

ç) cəmiyyətdən "təcrid" olunmuşlar surroqat, standartlaşdırılmış, normala oxşar (başqa sözlə, virtual) həyat fəaliyyəti formaları ilə sosial rezervasiyalara sıxışdırılır ki, burada da onlar intellektual, yaradıcı və sosial-siyasi fəallığı imitasiya etmək məcburiyyətindədirlər.

Son vaxtlar çap olunmuş bir sıra elmi ədəbiyyatda göstərilir ki, qloballaşma rifah dövlətinin sıradan çıxmasına və daha geniş sosial nəticələrə gətirib çıxarır.

Əvvəla, qloballaşma dövlətin nəinki milli, həmçinin xarici və beynəlxalq kapitaldan da asılılığını gücləndirə bilər. Maliyyə və sənaye qloballaşması ölkədən kapital axını riskini o vaxt gücləndirir ki, bu ölkənin vergi sistemi və maliyyə siyasəti sahibkarlar tərəfindən yüksək gəlir götürmək üçün yarıtmaz hesab edilir və kapitalın daha münbit şəraiti olan ölkələrə axını baş verir, dövlət kapitalı milli sərhədlərdə tutub saxlaya, eləcə də öz iqtisadiyyatına himayəçilik edə bilmir. Qlobal iqtisadiyyatın mahiyyəti də bundadır: biznes mənfəətin nisbətən üstün olduğu, verginin az olduğu yerə üz tutur. Sosial siyasətin gəlirləri sosial sferada ədalətli bölüşdürməyə imkan verən vergi bazası artıq yoxa çıxmışdır. Z.Baumanın qeyd etdiyi kimi, istər sol, istərsə də sağ hökumətlərin seçiciləri qarşısında bəraət qazanması üçün qlobal, eksterritorial və sərbəst hərəkət edən maliyyə kapitalının ölkəyə gəlib burada qalmasını əsaslı şəkildə xahiş etməkdən başqa digər yolları yoxdur. Dövlətin nöqteyi-nəzərindənsə, rifah dövlətinin əsas məqsədi olan yerli kasıbların müvafiq həyat tərzini təmin etmək ideyası artıq tamamilə "iqtisadi mənadan" məhrumdur (2, s. 95). *İkincisi*, getdikcə güclənən maliyyə inteqrasiyası milli dövlətlərin sağların yaxud solların hakimiyyətdə olub olmamasından asılı olmayaraq iqtisadi siyasətlərini hazırlamaq imkanlarını daraldır. İstənilən halda, bu hökumət eyni kursu həyata keçirməli olur. İstənilən milli hökumət beynəlxalq maliyyə bazarlarını inflyasiyanın qarşısını almaqdan ötrü sərt büdcə intizamını yerinə yetirməyə, sosial xərcləri məhdudlaşdırmağa, dövlət borcunu azaltmağa məcburdur. Milli dövlətlər işsizliyi azaltmaq və əmək haqqını artırmaq üçün, bir qayda olaraq, öz valyutalarının devalvasiyasına getməyə və ödəmə balansını artırmağa məcburdurlar. Maliyyə qloballaşması milli iqtisadi siyasətin imkanlarının və effektivliyinin qarşısını alır. Eyni zamanda güclərini itirmiş həmkarlar ittifaqları vahid yüksək sosial standartları dəstəkləməkdən ötrü beynəlxalq kollektiv fəaliyyət təşkil etmək istədikdə ciddi maneələrlə qarşılaşırlar.

Üçüncüsü, sosial dövlətin "eroziyasının" səbəblərindən biri kimi sənaye cəmiyyətindən xidmət və biliyə əsaslanan post-sənaye cəmiyyətinə keçidi və bununla əlaqəli cəmiyyətin sosial strukturunda və iyerarxiyasında baş verən dəyişiklikləri göstərirlər. ÜMM-in istehsalının xarakteri dəyişir, orada elmyönlü məhsulun həcmi isə artır. İnformasiya və onunla əlaqəli

məhsulların istehsalı inkişafın mühüm göstəricisinə çevrilir. İnsan, intellektual "kapital" getdikcə birbaşa istehsal gücünə çevrilir. Onun keyfiyyəti ölkə və regionların inkişaf səviyyəsinin başlıca göstəricisinə çevrilir.

"Sadə" işçi yerlərinin sayı azalır, yeniləri (daha mürəkkəbləri) isə personaldan daha yüksək peşə hazırlığı və çeviklik, iş yerinin tez-tez dəyişdirilməsini tələb edir ki, bu da işləyən qruplar arasında əməyin intensivliyi və sürəkliliyinə, onun yaradıcılıq komponentinə, əmək haqqının ölçüsünə, eləcə də sosial risklərin tezliyi və növlərinə görə ciddi fərqlərin yaranması ilə müşahidə olunur. Bu, əvvəlki risklərin qiymətləndirilmə mexanizmlərinin və proqnozlaşdırılmasının dağılmasına və bu cür personalın sosial müdafiəsi formalarının fərdiləşdirilməsinin artmasına gətirib çıxarır.

Peşə fəaliyyətinin kütləvi sənaye növlərinin yerinə (sosial risklərin orta ehtimal səciyyəsinin kara gəldiyi) peşəkar fəaliyyətin risklərinin xüsusiyyətlərinin daha dəqiq nəzərə alınmasını tələb edən darixtisaslaşdırılmış əmək gəlir.

Dördüncüsü, fərdiləşmənin güclənməsi, cəmiyyətin həmrəylik əsaslarının isə zəifləməsi prosesləri gedir. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, sosial sferanın perspektivləri, bütünlükdə rifah dövlətinin özü kimi, cəmiyyətin mənəvi standartlarından, həmrəylik mədəniyyəti səviyyəsindən asılıdır. Sosial sfera işçilərinin tədbirliliyindən və çalışqanlılığından daha çox məhz cəmiyyətin mənəvi prinsipləri üzərində təhlükə yaranmışdır. Varlılar və güclülər rifah dövlətini pis sərmaye və pulun boş yerə xərclənməsi hesab etdikləri halda az imkanlara və təsirə malik olanlar sosial təminat sisteminin müştəriləri ilə həmrəylik hiss etmirlər və onların problemlərində öz bədbəxtliklərinin əksini görmürlər (2, s. 98, 102, 103).

Beşincisi, sosial problemlərin özləri də qloballaşır. Qlobal iqtisadiyyatda yerli səviyyədə sosial problemlər qismən haradasa uzaqlarda baş verən iqtisadi dəyişikliklərlə bağlı ola bilər. Əhalinin beynəlxalq miqrasiyası yoxsulluğu, siyasi və dini basqıları və hər hansı bir cəmiyyətdə vətəndaş hüquqlarının çatışmamasını digər cəmiyyətlərin də probleminə çevirir. Bir ölkədəki aşağı əmək haqqı, pis əmək şəraiti və həddi-buluğa çatmayanların əməyinin istismarı digər ölkələrdəki məşğulluq siyasətinə və əmək bazarına təsirsiz ötüşmür. *Altıncısı,* qloballaşma milli dövlətin zəifləməsi ilə nəticələnir. Qloballaşma ilə bağlı informasiya, maliyyə və digər proseslər milli hökumətlərin şəraitə nəzarətini və onu öz ərazisində idarə etmək imkanlarını azaldır. Əvvəllər milli hökumətlər tərəfindən yerinə yetirilən funksiyaların bir çoxu transmilli korporasiyaların (TMK-ların), vətəndaş cəmiyyəti institutlarının əlinə keçir. Milli və beynəlxalq qeyri-hökumət təşkilatları (QHT-ləri) - hüquq müdafiəsi, dini, iqtisadi və d. təşkilatlar - ictimai rəyə, siyasətə, qanunların hazırlanmasına daha çox təsir göstərir, özləri sosial müdafiə funksiyasını yerinə yetirir və hətta BMT-nin komitə və komissiyalarının işində iştirak edirlər. Dövlət hakimiyyət səlahiyyətlərini həyata keçirməkdə inhisarı faktiki olaraq itirir.

Ayrı-ayrı dövlətlərin təsərrüfat siyasəti dünya bazarındakı şəraitin getdikcə güclənən təsiri altında öz suverenliyini itirir. Onlar beynəlxalq iqtisadiyyat və maliyyə sahəsində vəziyyətə daha az nəzarət edə bilirlər. İnformasiya axını isə nəzarətdən çıxır.

Eyni zamanda dövlətlərin əlində bir sıra vəzifələr üzərində inhisar qalmaqda davam edir ki, bura da ölkə daxilindəki nizam-intizamın və müdafiənin təmin olunması, sosial xidmətlərin göstərilməsi, bazarın nizamlanması, nəqliyyat infrastrukturunun qaydasında saxlanılması, təbii ehtiyatların çıxarılması, miqrasiyanın nizamlanması, daxili etnik problemlərin həlli və s. aid etmək olar.

Bunlarla yanaşı qeyd edək ki, rifah dövləti iqtisadiyyatın qloballaşması üçün maneə deyildir. Əksinə, o iqtisadi qloballaşmanı mümkün edən institusional strukturun əsas elementi kimi qəbul edilir. Məhz rifah dövləti "bufer" yaradır və bütün iqtisadi şokları "filtrdən keçirir". Beləliklə, rifah dövlətinin mövcudluğu azad bazar iqtisadiyyatı sisteminin siyasi dəstəyinin müvəqqəti şərti kimi çıxış edir. Rifah dövləti olmadan proteksionist və milliyyətçi hərəkatlar çox

tez yayıla bilər və əgər hətta bu siyasi hərəkatların liderləri hakimiyyətə gələ bilməsələr belə, heç bir demokratik hökumət onların tələblərinə uzun müddət müqavimət göstərə bilməz. Yaxud kampaniyalar öz sosial təminat sistemlərini yaratmaq məcburiyyətində qalacaqlar ki, bu da onlara çox baha başa gələ bilər, bunun işsizlərə, xırda və orta firmaların işçilərinə heç bir köməyi dəyməz.

Bu gün Qərb rifah dövləti ideyasından imtina etmək fikrində deyildir və onun modernləş-əsinin mahiyyətini bazarın tanınması, qeyri-bazar sosial sferaların müdafiəsi təşkil edir. İngilis sosioloqu E.Giddensin qeyd etdiyi kimi, dövlət bazar sferasında deyil, bazardan yuxarıda və aşağıda möhkəmlənir. Bazardan aşağıya təbiətin mühafizəsi, ekologiya, bazardan yuxarıya isə mədəniyyət, təhsil və mənəvi həyat sferaları aid edilir (6, s.174).

Yeddincisi, sosial siyasətin regionlaşdırılması prosesləri getdikcə artır. Qloballaşma təkcə ölkələr arasında deyil, eyni ölkənin regionları arasında (məsələn,var-dövlətin bölüşdürülməindəki bərabərsizlik və qütbləşmə) belə fərqlər yaradır. Beləliklə, hazırkı şəraitdə bütün dövlətlərin sosial inkişafı qloballaşma prosesləri ilə əlaqədar xeyli sayda amillərin təsirinə məruz qalır, sosial siyasət praktikasına bir sıra yeni tələblər irəli sürülür.

Azərbaycanın sosial inkişafının problem və perspektivləri

Müasir Azərbaycanın sosial inkişafı bir tərəfdən Sovet dövrünün və onun sosial siyasətinin nailiyyətlərinə, digər tərəfdən isə dəyişilmiş sosial-iqtisadi şəraitdə dövlətin indiki inkişaf mərhələsinin tələb və imkanlarına əsaslanır.

SSRİ-nin dağılması və yeni cəmiyyətin qurulması əvvəlki sosial müdafiə bazasını dağıtdı, iqtisadiyyatda böhran hallarının artması onun təşkilinə yeni tələbatlar irəli sürdü. İctimai nemətlərin əldə olunmasında bərabərsizliyin genişlənməsi, yoxsulluğun və işsizliyin artması bu ölkələrdə yoxsulluqdan və işsizlikdən müdafiə kimi əvvəllər mövcud olmayan yeni sosial müdafiə formalarının yaradılmasını tələb edirdi.

Keçid iqtisadiyyatına malik ölkələrin, o cümlədən Azərbaycanın sosial siyasətinin formalaşmasının ümumi iqtisadi şəraiti aşağıdakılardan ibarət idi:

- hər adambaşına düşən ÜDM-in iri həcmdə ixtisar olunması;

- islahatların ilk illəri inflyasiyanın yüksək tempi, bəzilərində isə bunun bütün islahat dövrünü əhatə etməsi. Bununla əlaqədar gəlin 1990-cı illərin əvvəlləri-ortaları Azərbaycandakı vəziyyəti izləyək:

Cədvəl 1. Azərbaycanda infyasiyanın səviyyəsi

İllər	%-lə
1994	1663
1995	412
1996	20
1997	3,7

1991-1995-ci illərdə Azərbaycanda orta aylıq inflyasiya 26-30% təşkil edirdi və o, hər il 1800% artırdı. 1996-cı ildə BVF Azərbaycana kredit xətti açdı ki, bu da manatı sabitləşdirməyə imkan verdi. Nəticədə, inflyasiyanı ayda 4-6%-ə endirmək mümkün oldu (3, s. 162);

- istehsalı bərpa etmək üçün daxili bazarı açmaqla sərmaye ehtiyatlarının çatışmazlığı üzündən müəssisələrin rəqabət qabiliyyətinin kəskin şəkildə aşağı düşməsi;

- kəskin büdcə kəsiri və büdcə xərclərinin kəskin azalması;

- orta əmək haqqının və əhalinin gəlirlərinin azalması;
- açıq və gizli işsizliyin artması.

Azərbaycanda sosial inkişafla bağlı keçid dövrünün xüsusiyyətləri arasında aşağıdakıları göstərmək olar:

(1) sosial-iqtisadi sistemin dəyişilməsinin xalq təsərrüfatının struktur yenidənqurması ilə nəticələnməsi və

(2) sosial siyasətin funksiyalarının sosial partnyorluq sisteminin iştirakçıları arasında (dövlət; müxtəlif mülkiyyət formalarının istehsal strukturunu təmsil edən işəgötürənlər; muzdlu işçilərin maraqlarını təmsil edən həmkarlar ittifaqları və digər ictimai birliklər) bölüşdürülməsi.

Müstəqillik əldə etdikdən sonra Azərbaycanda yeni iqtisadi sistemə transformasiya bir sıra fərqli xüsusiyyətlərə malik olub (8). Belə ki, 2004-2008-ci illər ərzində ümumi daxili məhsulun həcmi 2.6 dəfə artaraq, 1990-cı ilin səviyyəsini 2 dəfə üstələyib. Bu dövr ərzində Alıcılıq Qabiliyyəti Pariteti məzənnəsi ilə adambaşına düşən ÜDM təqribən 2.5 dəfə artaraq 8634 dollar təşkil edib, pul gəlirlərinin ümumi artımı inflyasiyanı 1.8 dəfə üstələyib, yoxsulluq səviyyəsi 13 faizə enib, ölkədə 760 mindən çox yeni iş yeri açılıb, xarici borcun ÜDM-ə nisbəti 7.9 faiz olub. 2008-ci ildə Azərbaycan iqtisadiyyatının həcmi Cənubi Qafqaz ölkələri iqtisadiyyatının 2/3-ni təşkil edib. Ümumilikdə müxtəlif sahələr üzrə 100-dən çox konsepsiya, dövlət proqramı və digər irimiqyaslı sənədlər qəbul edilib və uğurla icra olunur.

Ölkəmizdə sahibkarlıq iqtisadiyyatın aparıcı qüvvəsinə çevrilib, özəl sektorun ÜDM-də xüsusi çəkisi 85 faizə çatıb. Yaradılmış əlverişli biznes mühiti nəticəsində iqtisadiyyata qoyulmuş investisiyaların həcmi 70 milyard dolları ötüb ki, bunun da yarısı xarici investisiyaların payına düşür.

Dünyanın aparıcı ölkələrində gedən kəskin ressesiyaya baxmayaraq, Azərbaycanda makroiqtisadi sabitlik, iqtisadi artım, yoxsulluq səviyyəsinin azalması və əhalinin maddi rifah halının yüksəlməsi 2009-cu ildə də davam edib. 2009-cu ilin yanvar-noyabr aylarında ÜDM-nin real artımı 9 faiz, o cümlədən neft-qaz sektorunda 15.1 faiz təşkil edib. Bu dövrdə kənd təsərrüfatı 3.3 faiz, rabitə 12.8 faiz, ticarət 9.4 faiz, nəqliyyat isə 7.7 faiz artıb.

Azərbaycanın uğurları nüfuzlu beynəlxalq təşkilatların hesabatlarında da öz əksini tapıb. 2009-2010-cu illər üçün hazırlanmış "Qlobal Rəqabətlilik Hesabatı"nda da Azərbaycan 18 pillə irəliləyərək 133 ölkə arasında 51-ci yerə, MDB ölkələri arasında isə 1-ci yerə yüksəlib. 2013-cü ildə nüfuzlu "Standard and Poors" beynəlxalq reytinq agentliyi ölkə iqtisadiyyatının hazırkı durumunu" "stabildən" "pozitivə" yüksəliş" kimi qiymətləndirib.

İqtisadiyyatımızın bugünkü vəziyyəti keçid proqramının əsas məqsədlərinə həm forma, həm də məzmun etibarilə nail olunduğunu və keçid dövrünün başa çatdığını təsdiq edir. Artıq qətiyyətlə söyləmək olar ki, 2009-cu ildə Azərbaycan iqtisadiyyatında keçid dövrü başa çatmışdır. Bunu nə əsasla deyə bilərik?

1) bazar iqtisadiyyatı üçün səciyyəvi qanunvericilik bazası yaradılıb, iqtisadiyyatda mülkiyyətin çoxnövlülüyü təmin olunub. Dövlət mülkiyyətinin özəlləşdirilməsinin həyata keçirilməsi və dövlət, özəl və bələdiyyə mülkiyyətinin fəaliyyəti üçün rəqabət şəraiti yaradılıb. Özəl sektorun xüsusi çəkisi sənayedə 91.1 faiz, tikintidə 66.9 faiz, kənd təsərrüfatında 99.8 faiz, ticarət və restoranlarda 99.3 faiz, nəqliyyatda 77.7 faiz, rabitədə 81.3 faiz, sosial və sair xidmətlərdə 42 faiz təşkil edib;

2) dövlətin iqtisadiyyata müdaxiləsi minimuma endirilib, bazar institutları formalaşdırılıb və xarici iqtisadi fəaliyyət liberallaşdırılıb;

3) makroiqtisadi sabitliyin qorunub saxlanılması qarşıya əsas məqsəd kimi qoyulub.

Artıq keçid dövrünün başa çatması ilə əlaqədar sosial-iqtisadi inkişafın yeni mərhələsi başlanıb və bu mərhələnin əsas hədəfləri müəyyən edilib: makroiqtisadi sabitliyin qorunub

saxlanılması. Bunun üçün ölkənin enerji, ərzaq və ekoloji təhlükəsizliyinin daha da gücləndirilməsi məqsədilə sistemli tədbirlər davam etdirilməli, iqtisadi artımın keyfiyyətinin prioritetliyi təmin edilməlidir. Bu məqsədlə iqtisadiyyatın diversifikasiyası genişləndirilməklə neft sektorundan asılılıq minimuma endirilməli, innovativ iqtisadiyyata keçid təmin edilməli, aqrar sektorun inkişafında intensiv üsullara üstünlük verilməli və iqtisadiyyatın klasterlər üzrə inkişafına nail olunmalıdır. Eyni zamanda dövlət idarəetməsinin təkmilləşdirilməsi və büdcə xərclərinin səmərəliliyinin artırılması önəmli vəzifə kimi qarşıya qoyulub.

2015-ci ilin sonunadək ölkədə yoxsulluğun səviyyəsi daha 2 dəfə azaldılacaq (yəni 6-7%-ə endiriləcək), dövlət büdcəsindən sosial sahələrə ayrılan maliyyə vəsaitləri artacaq, sosial infrastruktur inkişaf etdiriləcək, təhsil və səhiyyədə keyfiyyət göstəriciləri beynəlxalq standartlara uyğunlaşdırılacaq və davamlı inkişafa nail olunacaq. Bütün bunlarla yanaşı biznes mühitinin daha da təkmilləşdirilməsi, xüsusi iqtisadi zonaların, sənaye şəhərciklərinin, biznes-inkubatorların yaradılması, məsləhət, informasiya təminatının, sahibkarlığa dövlət dəstəyinin gücləndirilməsi və işgüzar əlaqələrin inkişaf etdirilməsi yolu ilə sahibkarlığın və regionların inkişafı sürətləndiriləcək.

Növbəti illərdə də sosial-iqtisadi siyasətin ana xəttini əhalinin həyat səviyyəsinin daha da yüksəldilməsi təşkil edəcək.

Nəticə

Beləliklə, fikirlərimizi ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, sosial dövlət - ali dəyəri insan olan hüquqi demokratik dövlətdir; o, insanın ləyaqətli həyat və azad inkişafı üçün zəruri şərait yaradan və buna zəmanət verən, hər kəsin yaradıcılıq potensialını hərtərəfli inkişaf etdirən bir dövlətdir. Sosial dövlət insanların iqtisadi, sosial və mədəni hüquqlarına zəmanət verir, azadlıq və mülkiyyəti müdafiə edir, bu əsasda sosial sülh, iqtisadi artım, insanın fiziki, mənəvi və əxlaqi təkmilləşməsini təmin edir.

Açar sözlər: *sosial dövlət, rifah, sosial sülh, sosial siyasət, qloballaşma, sosial inkişaf*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Алебастрова И.А. Социальное государство: белые одежды голого короля или платье для золушки? // Конституционное и муниципальное право. – 2008, №20.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. Пер. с англ./ Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005.
3. Гасанов Р.М. Формирование гражданского общества в условиях трансформации. Баку, 2003.
4. Гончаров П.К. Социальное государство: сущность и принципы // Вестник Российского университета дружбы народов. – Серия: Политология, 2000. – №2.
5. Дюги Л. Социальное право, индивидуальное право и преобразование государства // Право и жизнь. – 2001. – №36.
6. Сидорина Т.Ю. Два века социальной политики. М., 2005.
7. Социальная политика: Толковый словарь / под общ. ред. Н.А.Волгина. М., 2002.
8. http://www.yeniazerbaycan.com/Iqtisadiyyat_e5073_az.html. Azərbaycan iqtisadiyyatında keçid dövrü başa çatdı. Yeni Azərbaycan qəzeti. 22 oktyabr 2013.

Рафаил ГАСАНОВ

СОЦИАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО: СУЩНОСТЬ И СОДЕРЖАНИЕ

Резюме

Существует как минимум два типа стран для финансирования социальных программ среди современных европейских стран: (1) социально-ориентированная рыночная экономика и (2) страны рыночного социализма. Социальное государство не является препятствием для глобализации экономики. Напротив, он выступает в качестве важного элемента институциональной структуры, которая позволяет экономическому росту.

Социальное развитие современного Азербайджана основано на достижениях советской эпохи и ее социальной политики, с другой стороны, в меняющихся социально-экономических условиях, потребностях и возможностях нынешнего состояния государства. Главной целью социально-экономического развития Азербайджана было определено сохранение макроэкономической стабильности в стране в связи с завершением переходного периода в экономической сфере.

Ключевые слова: *социальное государство, благоденствие, социальный мир, социальная политика, глобализация, социальное развитие*

Rafail HASANOV

SOCIAL STATE: ESSENCE AND CONTENT

Summary

There are at least two types of countries for financing social programs among modern European countries: (1) a socially oriented market economy and (2) countries of market socialism. The welfare state is not an obstacle to the globalization of the economy. On the contrary, it acts as an important element of the institutional structure that allows economic growth.

The social development of modern Azerbaijan is based on the achievements of the Soviet era and its social policy, on the other hand, in the changing socio-economic conditions, needs and opportunities of the current state of the state. The main goal of the socio-economic development of Azerbaijan was the preservation of macroeconomic stability in the country in connection with the completion of the transition period in the economic sphere.

Keywords: *social state, welfare, social peace, social policy, globalization, social development*

UOT 316

Gülnar NƏZƏROVA
doktorant, Əmək və Sosial Problemlər üzrə ETTM

İNSAN ALVERİ QURBANLARININ CƏMİYYƏTƏ REİNTEQRASİYA MEXANİZMİ*

Giriş

İnsan alveri ilə mübarizə və insan alveri qurbanlarının müdafiəsi üçün tədbirlərin həyata keçirilməsi prosesində həmin şəxslərin sosial reabilitasiyası və cəmiyyətə reinteqrasiyası ön plana çıxır. Dünyada baş verən qloballaşma, inteqrasiya prosesləri, demoqrafik dəyişikliklər, maliyyə silkələmələri, iqtisadi deformasiyalar, investisiya axınının sürətlənməsi insan alveri qurbanlarının sosial-iqtisadi reinteqrasiyası prosesinə yenidən baxılmasının labüdlüyünə gətirib çıxarır. Alver qurbanlarının ailəyə, cəmiyyətə qaytarılması ilə bağlı tədbirlərin həyata keçirilməsinə əlverişli şəraitin yaradılması sahəsində dövlət tənzimlənməsinin yeni alətlərinin axtarışı zəruriliyi meydana çıxır. Bu tədbirlərin planlaşdırılması və ardıcıl qaydada həyata keçirilməsi isə onların icrası üçün mövcud olan resursların kifayət qədər olub-olmamasının qiymətləndirilməsi və əlaqələndirilməsi əsasında mümkün olacaqdır. Burada məsələyə konseptual yanaşma prosesin bütün həlqələrinin təhlilinə, düzgün qiymətləndirilməsinə və doğru qərarların qəbul olunmasına imkan verir.

İnsan alveri qurbanlarının cəmiyyətə reinteqrasiyasının əsas prinsipləri

İnsan alveri qurbanlarının cəmiyyətə sosial-iqtisadi reinteqrasiyası mexanizminin təkmilləşdirilməsinə "dövlət siyasəti" konseptual yanaşması məqsədəmüvafiqdir. Belə ki, bu sahədə yalnız sosial və iqtisadi məsələlər deyil, həm də təşkilati, hüquqi, siyasi, psixoloji və mədəni məsələlərin nəzərə alınması xüsusilə vacibdir. Məhz "dövlət siyasəti" konseptual yanaşması çərçivəsində bu aspektlərin qarşılıqlı əlaqələndirilməsi və vahid elmi-nəzəri konsepsiyanın işlənməsi və praktiki olaraq həyata keçirilməsi mümkün ola bilər. Bu yanaşma insan alveri qurbanlarının tam həcmdə və ardıcıl qaydada cəmiyyət həyatının bütün sahələrinə sosial-iqtisadi reinteqrasiyasına imkan verir.

Reinteqrasiya üzrə tədbirlər kompleksinin həyata keçirilməsi müvafiq idarəetmə sistemində baza yaratmağı tələb edir. Onun səlahiyyətlərinə reinteqrasiya prosesinin həyata keçirilməsi üçün resurs imkanlarının, onların tarazlığının və yetərli olmasının təmin edilməsi kimi məsələlər daxil olmalıdır. Həmçinin dövlət hakimiyyəti orqanlarının prosesdə iştirakının sərhədləri, lazım olan resursların səfərbər edilməsi metodikası müəyyən oluna, resursları bütövlükdə səciyyələndirən informasiya bazası yaradıla bilər.

Reinteqrasiya - vətəndaşlıq statusu, tibbi, sosial və psixoloji xidmətlərlə, iş və gəlir mənbələri ilə təmin olunma prosesidir. Bu proses siyasi-hüquqi və sosial-iqtisadi xarakterlidir, onun vaxt üzrə məhdudiyyəti yoxdur və əsasən yerli səviyyədə baş verir.

Reinteqrasiya – şəxsin öz mənşə ölkəsinin sosial strukturlarına yenidən daxil olunmasıdır. Bu, bir tərəfdən, şəxsin ünsiyyət (dostlar, qohumlar, qonşular və s.) dairəsinin yaradılması və ya bərpası, digər tərəfdən, vətəndaş cəmiyyəti (birliklər, qarşılıqlı yardım qrupları və s.) strukturlarında iştirakıdır.

Şəxsin cəmiyyətə reinteqrasiyası - insanın həyat fəaliyyətinin əsas sahələrinə (əmək, məişət, istirahət) daxil olmasını təmin edən dağılmış əlaqələrin bərpası və ya mövcud olan

---

* Məqalə fəlsəfə f.d.,dos. Mətləb Mahmudov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

əlaqələrin inkişafı və möhkəmlənməsi prosesidir. Bu, cəmiyyətin bərabərhüquqlu üzvü olmaq imkanları məhdudlaşdırılan və ya ondan məhrum edilən şəxsin (küçə həyatı yaşayan, əlilliyi olan şəxs, yaşlı insan və s.) bu imkanları yenidən əldə etməsinə şərait yaradan fəaliyyətin müəyyən mənada yekunudur.

Reinteqrasiyanın məqsədi - həyatın ağır məqamlarından sonrakı mərhələdə sabitliyin və təhlükəsizliyin möhkəmlənməsi və insan hüquqlarının bərpasına və inkişafına keçid üçün şərait yaradılmasıdır.

İnsan alveri qurbanlarının sosial reabilitasiya və cəmiyyətə reinteqrasiyası həyata keçirilərkən aşağıdakı prinsiplər nəzərə alınmalıdır:

- humanizm – şəxsin həyat tərzi və digər xüsusiyyətlərindən asılı olmayaraq ona dəyər vermək və hörmət etmək;
- fərdi yanaşma – insan alveri qurbanına xidmət göstərən hər bir mütəxəssis onun spesifik ehtiyaclarının üzə çıxarılması və həllinə yardım göstərməli, onun fərdi xüsusiyyətlərini nəzərə almaqla uyğun plan hazırlamalıdır;
- maraqların prioritetliyi - insan alveri qurbanına yardım göstərən mütəxəssis benefisiarın maraqlarını ön plana çəkməlidir;
- həssas yanaşma – mütəxəssis nəzərə almalıdır ki, zərərçəkmişin istismar zamanı azadlığının məhdudlaşdırılması, onun istəyi əleyhinə hərəkətlər edilməsi insanlara inamın, etibarın azalması ehtimalını yüksəldir;
- kompleks yanaşma - qurbanın özü ilə bağlı məsələlər və reinteqrasiya olunduğu mühitin tam olaraq araşdırılması;
- problemlərin həllinə komanda yanaşması - insan alveri qurbanı və onun ailəsinin ehtiyaclarını nəzərə alaraq müxtəlif dövlət qurumları, yerli və beynəlxalq təşkilatların arasında əməkdaşlığın qurulması və bununla bağlı işçi qrupunun yaradılması;
- sosial gücləndirmə - benefisiarın daxili resurslarını üzə çıxarmaq, bilik, bacarıq və fəaliyyətini artırmaq və inkişaf etdirməyə istiqamətlənir;
- yeni şəraitə uyğunlaşma - şəxsin reinteqrasiyası üçün məqsədinin müəyyən edilməsi və ona seçim azadlığı verilməsi.

Reinteqrasiya insanın inkişaf etdiyi və aktivlik qazandığı, iş mühitinə daxil olduğu bir prosesdir. Bu proses şəxsin sosial əlaqələrinin yaradılması və ya bərpasına yönəlmiş iş aparılmasını tələb edir [1].

Reinteqrasiya prosesi üç əsas mərhələdən ibarətdir:

1. Zərərçəkmişin statusunun müəyyən edilməsi;
2. Müdafiə və təhlükəsizlik tədbirləri;
3. Yeni və daha pozitiv sosial əlaqələrə keçid.

Reinteqrasiya prosesində:

- fərdi və qrup işi zamanı sosial işçi zərərçəkmişin həyat təcrübəsinə diqqət yetirməli (keçmişdə baş vermiş pozitiv məqamların aşkarlanması və onun fərdi inkişafında resurs kimi istifadə edilməsi);
- zərərçəkmişi onun reinteqrasiyasına dair şəxsi resursları barədə məlumatlandırmalı, zərərçəkmişin maraqları barədə ətraflı müzakirələr aparmalı;
- sosial işçi zərərçəkmiş tərəfindən aqressiv münasibətin olma ehtimalını nəzərə almalı;
- sosial işçi hər bir konkret vəziyyətlə bağlı uğurlu və ya uğursuz reinteqrasiyaya dair ehtimallara hazır olmalı;
- sosial işçi zərərçəkmişi insan alverçilərinin hədəfinə çevirən faktlar barədə daha geniş və dolğun məlumat toplamalıdır.

Adətən, şəxsin yeni, nisbətən sabit sosial mühitə daxil olmasında üç mərhələ nəzərdən

keçirilir [2]:

- adaptasiya;
- fərdiləşdirmə;
- reinteqrasiya.

Sosial adaptasiya – şəxsin sosial mühitin şərtlərinə fəal şəkildə uyğunlaşması, onun sosial mühitlə qarşılıqlı əlaqə formasıdır. Adaptasiya zamanı insan cəmiyyətdə mövcud olan və bütün cəmiyyət üzvləri tərəfindən qəbul olunmuş normaları, habelə onlara aid olan dəyərləri mənimsəyir. Şəxs cəmiyyət dəyərlərini mənimsədikdə adaptasiya prosesi daha səmərəli olur. Qısaca bu iki tərəf arasında balansın olması adaptasiyanı sürətləndirir.

Fərdiləşdirmə şəxsin real "mən"i ilə ideal "mən"i arasında ziddiyyətlərin artması nəticəində formalaşır. Fərd öz məqsədinə çatmaq, yəni özünü təsdiq etmək üçün üsullar axtarmağa və buna görə bütün daxili resurslarını səfərbər etməyə çalışır.

Şəxs cəmiyyətin inkişaf ehtiyacları ilə öz tələbatları arasında uyğunluq yaratdıqda reinteqrasiya prosesi sürətlənir. Lakin fərdin öz tələbatlarını cəmiyyətin tələblərinə uyğunaşdırmaından daha çox cəmiyyətin onun tələbatına uyğun qurulması bu prosesə daha çox təsir göstərə bilər.

İnsan alveri qurbanlarının sosial reabilitasiyasının xüsusiyyətləri

İnsan alveri qurbanlarının cəmiyyətə reinteqrasiyası ilk növbədə onların sosial reabilitasiyasından başlayır. MDB dövlətləri iştirakçılarının Parlamentlərarası Assambleyasının otuzuncu plenar iclasında qəbul olunmuş "İnsan alveri qurbanlarına yardım haqqında" Model Qanunda göstərilir ki, "insan alveri qurbanlarının sosial reabilitasiyası insan alveri qurbanına çevrilmiş şəxsin itirilmiş sosial əlaqələrinin və sosial funksiyalarının bərpasına, eləcə də bu insanların ailə və cəmiyyətə reinteqrasiyasına yönəldilmiş digər tədbirlərdir" [3, mad. 3].

Hər bir qurban müəyyən olunduğu andan etibarən müvafiq xidmətlər paketindən istifadə etmək hüququna malik olmalıdır. Bu proses iki mərhələdə həyata keçirilir. İlkin mərhələdə həyata keçirilən xidmətlər profilaktik məqsədlərə xidmət edir. İnsan alveri qurbanının fiziki vəziyyəti və funksiyaları, psixoloji vəziyyəti (idrak fəaliyyəti, emosional dayanıqlıq, özünü qiymətləndirmə) adekvatdırsa, onun sosial əlaqələri mövcuddursa, profilaktika məqsədilə həyata keçirilən xidmətlər müdaxilə prosesində müsbət təsirə malik olacaqdır. Bu indikatorlara malik olan qurbanların reabilitasiyası sığınacağa daxil olmadan da həyata keçirilə bilər. Profilaktik məqsədlə təqdim edilən xidmətlər hər bir insan alveri qurbanı, eyni zamanda potensial insan alveri qurbanı üçün həyata keçirilməlidir. Çünki insan alveri ilə mübarizədə əsas məqsəd yalnız baş vermiş problemin aradan qaldırılması deyil, həm də problemin baş verməsinin qarşısını almaqdır. Qeyd edilən xidmətlər aşağıdakılardan ibarətdir:

- hüquqi məsələlərlə bağlı, o cümlədən sənədlərin bərpası üzrə sosial məsləhət şəklində yardım və insan alveri sahəsində cinayətlərlə bağlı məlumat verilməsi;
- insan alveri qurbanlarının müdafiəsi və onlara digər yardımların, məhkəmə və inzibati prosedurların mövcud vəziyyəti haqqında məlumat verilməsi;
- sosial məsləhət, sığınacaqla təmin olunma dövründə maddi yardım, ərzaq təminatı, yataq dəstləri və sanitariya vasitələri, ehtiyac yarandıqda, qanunvericiliklə müəyyən edilmiş qaydada geyim, ayaqqabı və digər zəruri əşyalarla təminat;
- maarifləndirmə məqsədilə həyata keçirilən tədbirlər;
- tibbi müayinə, müalicə və şəxsin insan alveri qurbanı olması ilə əlaqədar xəsarət və xəstəliklər aldığı zaman tibbi qayğı ilə əhatə edilməsi;
- şəxsin zəruri psixoloji yardımla təmin edilməsi;
- məşğulluq, təhsil, peşə yönümlü yardımların təşkili;

- insan alveri qurbanları olan uşaqlara münasibətdə digər qanuni təmsilçilərin axtarışının həyata keçirilməsi [3, mad. 14].

Xidmətlərin standart paketi qurban tərəfindən şahid ifadələrinin verilib-verilməməsindən, istismar növündən, ölkə daxilində və ya xaricdə istismarından asılı olmayaraq təqdim olunmalıdır.

Növbəti mərhələ şəxsin sosial reabilitasiya və cəmiyyətə reinteqrasiyasına xidmət edir. Əgər qurban həyati problemlərini müstəqil həll etməyə hazır deyilsə, böhrandan çıxa bilmirsə, həyat keyfiyyətini bərpa edə bilmirsə, bu onun davamlı reabilitasiyaya ehtiyacı olduğunu göstərir. Sosial işçi ilkin qiymətləndirmə dövründə şəxsin psixo-sosial vəziyyətini müəyyən etməli və buna uyğun olaraq fəaliyyətə başlamalıdır. Belə vəziyyətdə olan şəxslərin reabilitasiya prosesi sığınacaq daxilində kompleks xidmətlər çərçivəsində həyata keçirilməlidir.

Sosial reabilitasiya məqsədilə həyata keçirilən xidmətlər aşağıdakılardır:

- şəxsin təhlükəsizliyinin təmin edilməsi;
- hüquqi yardım göstərilməsi;
- psixoloji və peşə reabilitasiyasının təşkili;
- tibbi yardım göstərilməsi;
- işlə təmin olunma;
- yaşayış sahəsi ilə təmin olunma və s.

İlkin mərhələdə sosial işçi zərərçəkmişə təhlükəsizlik qaydaları ilə yanaşı, xaricə qanuni səfər etməyin hüquqi aspektlərini, eləcə də təkrar qurbana çevrilmə ehtimalının aradan qaldırılması üsullarını izah etməlidir. Əksər hallarda insan alverindən zərərçəkmiş şəxs çətin vəziyyətdə ona yardım göstərə biləcək xidmət mərkəzləri barədə məhdud məlumata malik olur. Onlar bilmir ki, belə mərkəzlər çətin anda olan insanlara müvəqqəti yaşamaq üçün sığınacaq, qida, məşğulluğun təmin olunması, hüquqi məsələlərin həlli üçün vəkillə təmin olunma, eləcə də təhlükəsizliyin təmin olunması məqsədilə müraciət qaydalarını öyrədirlər. Əgər zərərçəkmişin yaşadığı ərazidə belə mərkəzlər mövcuddursa, o, mütləq bu imkanlar barədə məlumatlanırılmalıdır. İnsan alveri qurbanı ilə ilkin söhbət o, sığınacağa daxil olmamışdan əvvəl aparılmalıır, çünki bir çox hallarda insan alverindən zərərçəkmiş adı altında insan alverçilərinin mərkəzə yerləşdirilmə təhlükəsi və ya zərərçəkmişin mərkəzə gəlməkdən imtina etməsi problemi ortaya çıxa bilər. Əgər sığınacağa yerləşdirmədən əvvəl belə söhbətin aparılması mümkün deyilsə, o halda şəxs yerləşdirildikdən sonra növbəti gün ərzində (ilkin ehtiyacları ödənildikdən sonra) əlverişli vaxt seçilərək onunla ilkin söhbət aparılmalıdır. Şəxsin müəyyən edildiyi andan etibarən qiymətləndirmə həyata keçirilir və bunun nəticəsində şəxsin hansı növ yardımlara (qısamüddətli və ya davamlı) ehtiyacı olduğu müəyyən edilir. Bu zaman sosial işçi zəruri ehtiyaclarla yanaşı həm də zərərçəkmişə və mərkəzə yerləşdirilmiş digər şəxslərə və əməkdaşlara təhlükə olma riskini qiymətləndirməyi bacarmalıdır. Mərkəzə yerləşdirilmiş şəxsin vəziyyətinə dair riskin qiymətləndirilməsi dedikdə təhlükə qorxusu, təkrar insan alveri cinayətinə cəlb edilmə təhlükəsi, yaşadığı ərazidə onu gözləyən təhlükələr, tibbi və psixoloji vəziyyətə dair təhlükələr nəzərdə tutulmalıdır.

İnsan alveri qurbanı müəyyən edildiyi andan etibarən onun insan alverçisi və ya vasitəçi ilə əlaqəsinin olması yardım prosesinin effektivliyinə birbaşa mənfi təsir göstərə bilən amildir. Odur ki, aşağıdakıların müəyyən edilməsi olduqca vacibdir:

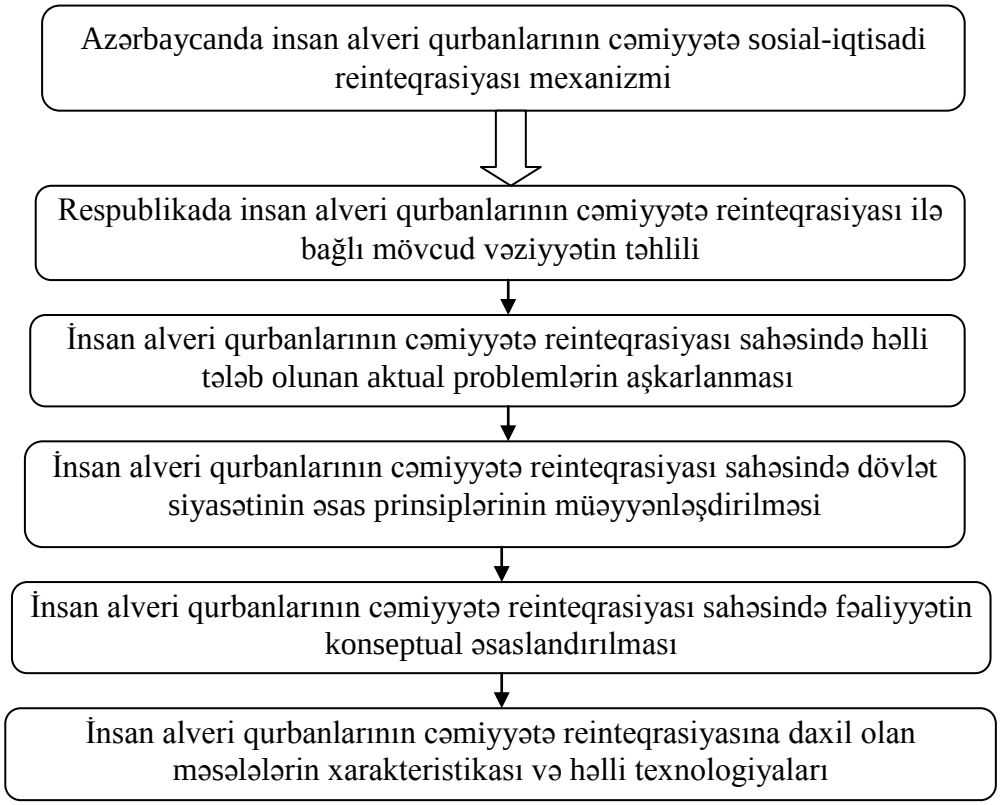
- mərkəzə daxil olan zərərçəkmişin mobil telefonunda və ya qeydiyyat kitabçasında cinayətkarın əlaqə vasitələrinin mövcud olub-olmaması müəyyənləşdirilməli;
- zərərçəkmişin yaxınları, dostları və ya qohumlarının insan alveri cinayətində iştirak dərəcəsi aşkarlanmalı;
- zərərçəkmişin ünvanına hədələrin olub-olmadığı müəyyənləşdirilməlidir.

Şəxsin növbəti mərhələyə (sosial reabilitasiyaya) cəlb olunması könüllülük prinsipinə əsaslanaraq benefisiarın yazılı razılığı ilə həyata keçirilir. Qeyd edək ki, zərərçəkmiş reabilitasiya prosesinə məcburi cəlb edilə bilməz. Reabilitasiyaya cəlb edilən şəxs hər hansısa bir səbəbdən yardımlardan imtina etsə, mütəxəssis buna hörmətlə yanaşmalıdır. Növbəti olaraq benefisiarın ehtiyaclarının və resurslarının (şəxsi məlumatlar, qida rasionu, yaşayış yeri, təhsili, sağlamlığı, psixoloji vəziyyəti, ailə, dost və yaxınlarının olması, onlarla əlaqə səviyyəsi, əvvəllər məşğullu-unun olub-olmaması və s.) müəyyən edilməsi məqsədilə qiymətləndirmə həyata keçirilir. İnsan alveri qurbanlarının sosial reabilitasiyasının effektiv olması üçün bu mərhələdə də yardım alan şəxslə bağlı təhlükə müəyyən olunaraq aradan qaldırılmalıdır. Daha sonra benefisiarın keysinin alınması və fərdi reabilitasiya planının hazırlanması ilə fəaliyyət davam etdirilir. Plan obyektiv və konkret olmalı, müvafiq qurumun resurslarına, benefisiarın ehtiyaclarına uyğun tərtib olunmalıdır. Fərdi plan üzrə zərərçəkmiş müvafiq xidmətlərə istiqamətləndirilir. Lazım gələrsə, plan müəyyən vaxtdan bir yenilənməlidir.

Müvafiq xidmətlərə istiqamətləndirmə zamanı, ehtiyac olarsa, benefisiar müşayiətçi ilə təmin oluna bilər. Sosial reabilitasiya müddəti benefisiarın düşdüyü vəziyyət və ehtiyaclarından asılı olaraq uzadıla bilər. Sosial reabilitasiya prosesində əsas məqsəd insan alveri qurbanının cəmiyyətə reinteqrasiyasına (öz resurslarının inkişaf etdirilməsi ilə) nail olmaqdır. Bu zaman zərərçəkmiş prosesə tərəfdaş kimi cəlb olunur və aktiv iştirakçıya çevrilir.

İnsan alveri qurbanlarının cəmiyyətə reinteqrasiya mexanizmi

İnsan alveri qurbanlarının sosial-iqtisadi reinteqrasiya mexanizmi müasir şəraitdə bu sferada dövlət siyasəti barədə ümumi, konseptual təsəvvürləri ifadə edir və əsas istiqamətləri müəyyən edir. İnsan alveri qurbanlarının sosial-iqtisadi reinteqrasiyası mexanizminin konseptual sxemi şəkil 1-də qeyd olunduğu kimi təklif oluna bilər.



Şəkil 1. Azərbaycanda insan alveri qurbanlarının cəmiyyətə sosial-iqtisadi reinteqrasiyası mexanizminin konseptual sxemi

İnsan alveri qurbanlarının cəmiyyətə sosial-iqtisadi reinteqrasiyası mexanizmini (SİRM) reinteqrasiya prosesini idarə edən təsir aləti kimi müəyyənləşdirmək olar. Mexanizmin strukturunu obyekt, subyekt, mərkəz, məqsəd, iş alqoritmi, amillər, ehtimallar və ya məhdudiyyətlər, planlaşdırılmış nəticələr təşkil edir. Konseptual yanaşma tədqiqatın ümumi strategiyasının postulatı və aksiomatik ideya olmaqla tədqiq olunan faktların seçimi və tədqiqat nəticələrinin interpretasiyası kimi müəyyən olunur [4, s. 86].

SİRM-in "dövlət siyasəti" konseptual yanaşması əsasında işlənməsi məqsədəuyğun hesab edilir. SİRM-i qanun və digər normativ aktlar (hökumətin qərarları, yerli hakimiyyət orqanlarının sərəncamları, əmri və s.) əsasında yaratmaq mümkündür. Bəzi ölkələrdə SİRM çoxtərəfli memorandum (cəlb edilən iştirakçılar arasında əməkdaşlıq haqqında saziş) əsasında yaradılmışdır. Memorandumda SİRM-in iştirakçıları, onların hər birinin səlahiyyət və vəzifələri, alver qurbanları ilə iş prinsipləri və standartları, eləcə də bütün fəaliyyətlərin koordinasiyası mexanizminin göstərilməsi vacib məqamlardandır.

SİRM-in üzvləri olan QHT-lər alver qurbanlarının aşkarlanmasını və ixtisaslaşdırılmış təşkilatlara (qurumlara) istiqamətləndirilməsini təmin etməlidirlər. İstiqamətləndirmə prosesi şəffaf qaydada, alver qurbanlarının monitorinqi isə vahid koordinasiya mərkəzi tərəfindən həyata keçirilməlidir. Vətəndaş cəmiyyətinin nümayəndələri kimi çıxış edən qeyri-hökumət təşkilatları dövlət qurumları tərəfindən alver qurbanlarına göstərilən yardımları tamamlayaraq, həm də dövlət qurumlarının öz üzərinə götürdüyü öhdəlikləri yerinə yetirməsinə ictimai nəzarəti həyata keçirirlər.

SİRM çərçivəsində baş verən hər bir prosesə alver qurbanları ilə iş standartları və insan hüquqlarının qorunması prizmasından nəzarət və qiymətləndirmə tətbiq etməlidir. Qurbanın hüquqları və bu hüquqlarla onun tanış olması prosedurunun qanunda təsbit olunması son dərəcə vacibdir. Alver qurbanına qarşı səmimi qayğı, ehtiyac duyduğu lazımi yardım və dəstəyin göstərilməsi, şahid ifadələri ilə bağlı risklərdən real olaraq qorunması vasitəsilə onun etimadını qazanmaq və cinayətkarların təqibinə onun əsaslı töhfəsini verməsinə şərait yaratmaq mümkündür ki, bu da öz növbəsində yeni cinayətlərin qarşısının alınmasına zəmin yarada bilər.

SİRM çərçivəsində həyata keçirilən fəaliyyətlər bir neçə səviyyədə nəzərdən keçirilir. Birincisi, bu fəaliyyət milli səviyyədə əlaqələndirilir. Bir qayda olaraq, bu məqsədlə milli komitə (işçi qrup, komissiya və ya başqa səlahiyyətli orqan) yaradılır və onun tərkibinə insan alverinə qarşı mübarizə sahəsində fəaliyyət göstərən dövlət qurumlarının və qeyri-hökumət təşkilatlarının nümayəndələri daxil edilir.

Milli komitə ən mühüm (strateji) əlaqələndirmə məsələlərini həll etməlidir. Bundan başqa, onun səlahiyyətlərinə SİRM-in fəaliyyətinin dövri təhlili, digər ölkələrin təcrübəsi barədə məlumatlandırma və insan alveri ilə mübarizə üzrə tədbirlərin hazırlanması daxildir.

İkincisi, yerli və regional səviyyələrdə əlaqələndirmə komitələri yaradılır ki, bu da yerli özünüidarə orqanları ilə sıx əməkdaşlıq etməyə imkan verir.

Üçüncüsü, beynəlxalq səviyyədə insan alveri ilə mübarizə sahəsində əməkdaşlıq əlaqələrinin qurulması və inkişafı üçün mənşə, tranzit və təyinat ölkələrində etibarlı təşkilatların - tərəfdaşların iştirakı zəruridir.

SİRM-in yaradılması hüquqi dövlətdə siyasi-hüquqi təminat vasitəsilə ümumbəşəri hüquq və azadlıqların qorunmasını təmin edən demokratik institutların yaradılması və inkişafına mühüm bir töhfə kimi qiymətləndirilə bilər. Bunun sayəsində vətəndaş cəmiyyətinin dövlət qurumlarına təsir göstərməsi, habelə insan hüquqlarına riayət olunması və insan alveri kimi mühüm problemlərin həlli üzrə dövlətin götürdüyü beynəlxalq öhdəliklərin yerinə yetirilməsinə nəzarət etmək üçün real imkanlar yaranır.

SİRM çərçivəsində vətəndaş cəmiyyətinin dövlət qurumları ilə əməkdaşlıq təcrübəsi Azərbaycan kimi bazar iqtisadiyyatına keçid mərhələsini yaşayan ölkələr üçün xüsusilə böyük əhəmiyyətə malikdir.

SİRM aşağıdakı vəzifələrin yerinə yetirilməsini təmin etməlidir:

- insan alveri qurbanına çevrilmə hallarının maksimum dərəcədə aşkarlanması və insan alveri qurbanlarının identifikasiyası;
- insan alveri qurbanlarının yardım almağa çıxışının asanlaşdırılması;
- insan alveri qurbanlarının hüquqlarının beynəlxalq standartlara uyğun qorunması;
- insan alveri qurbanlarının bütün kateqoriyalarının standart xidmətlər paketinə çıxışının təmin edilməsi;
- alver qurbanlarına göstərilən xidmətlərin keyfiyyətinin artırılması və diapazonunun genişləndirilməsi;
- insan alverçilərinin uğurlu təqibi;
- bürokratiya və korrupsiya hallarının olmaması;
- insan alveri qurbanlarının reinteqrasiyası sahəsində fəaliyyətin bütün həlqələrinin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olması;
- insan alveri ilə mübarizə sahəsində regional və beynəlxalq səviyyədə səmərəli əməkdaşlıq üçün bazanın yaradılması.

Nəticə

İnsan alveri qurbanlarının sosial reabilitasiyası onların cəmiyyətə reinteqrasiyası, normal həyat tərzinə qaytarılması məqsədilə həyata keçirilir. Bu zaman insan alveri qurbanlarının, xüsusilə uşaqların yaşı, cinsi və tələbatları, o cümlədən zəruri sığınacaq, təhsil və qayğıya olan ehtiyacları nəzərə alınır. Beynəlxalq normalara uyğun fəaliyyətin qurulması ilk növbədə insan alveri qurbanlarının cəmiyyətə uğurlu reinteqrasiyası sahəsində dövlət siyasətinin əsas prinsipləri və prioritetlərinin müəyyənləşdirilməsi, müvafiq dövlət strategiyasının işlənib hazırlanması və həyata keçirilməsindən asılıdır. İnsan alveri qurbanlarının reinteqrasiyası sahəsində həyata keçirilən bu fəaliyyət təkcə sosial dəstəklə deyil, həm də insanların alver qurbanına çevrilməsinin profilaktikası və cəmiyyətin məsələyə tolerant yanaşması ilə müsbət nəticə verə bilər. Təklif olunan mexanizmin işlənməsi və tətbiqi insan alveri ilə mübarizə imkanlarını əhəmiyyətli dərəcədə artıracaq və alver qurbanlarına yardımın göstərilməsi, onların mühafizəsini və müdafiəsini keyfiyyətcə yeni səviyyəyə yüksəldəcəkdir.

Təkliflər

- insan alveri qurbanları ilə bağlı mövcud vəziyyətin hərtərəfli təhlili;
- insan alveri qurbanlarının psixi və fiziki imkanlarının təlim-tədris, peşəyönümlük və məşğulluq baxımından qiymətləndirilməsi;
- insan alveri qurbanları ilə bağlı etibarlı informasiya bazasının yaradılması;
- insan alveri qurbanları (faktiki və potensial) ilə iş aparmaq üçün vahid mərkəzin yaradılması;
- vahid mərkəzin məqsədinin, fəaliyyət istiqamətlərinin və funksiyalarının müəyyənləşdirilməsi.

Açar sözlər: *insan alveri, sosial reabilitasiya, sosial-iqtisadi reinteqrasiya, mexanizm, konseptual sxem.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. Трендафилова П., Димитров Ц. Проблемы реинтеграции жертв торговли людьми. //Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири, Вып.1-2, 2013.
2. Петровский А.В. Проблема развития личности с позиций социальной психологии. //Вопросы психологии, 1984, №4.
3. Модельный Закон «Об оказании помощи жертвам торговли людьми». Принят на тридцатом пленарном заседании Межпарламентской Ассамблеи государств - участников СНГ (Постановление № 30-12 от 3 апреля 2008 г.) docs.cntd.ru/document/902124615
4. Философия права: проблемі та підході: Навч. посіб. / За заг. ред. П.М.Рабіновіча. Л.: Юрід. ф-т Львів. нац. ун-ту ім. І.Франка, 2005. 290 с.

Гюльнар НАЗАРОВА

МЕХАНИЗМ РЕИНТЕГРАЦИИ В ОБЩЕСТВО ЖЕРТВ ТОРГОВЛИ ЛЮДЬМИ

Резюме

В статье потмечается, что процессе реабилитации жертв торговли людьми и социальной реинтеграции их в общество необходимо соблюдать следующие принципы: гуманизм, индивидуальный подход, предпочтение интересов, комплексный и командный подход к решению проблем, социальное укрепление, адаптация к новым условиям. Далее в статье говорится, ито процесс реинтеграции проходит в 3 этапа: определение статуса пострадавшего, меры защиты и безопасности и переход к новым и позитивным социальным связям.

Ключевые слова: *торговля людьми, социальная реабилитация, социально-экономическая реинтеграция, механизм, концептуальная схема.*

Gulnar NAZAROVA

MECHANISM OF REINTEGRATION INTO SOSIETY OF THE VICTIMS OF HUMAN TRAFFIC

Summary

In the article it is noted that in the process of rehabilitation of the victims of human traffic and their social reintegration into society it is necessary to keep the following principles: humanizm, individual approach, preferring interests, complex and command approach to decision of the problems, social strengthening, adaptation to new conditions.

Further, in the article it is stated that the process of reintegration passes througle 3 stages: determining status of the injured, measure of protection and safety and transition to the new and positive social ties.

Keywords: *human trafficking, social rehabilitation, socio-economic reintegration, mechanism, conceptual scheme*

PSİXOLOGİYA

UOT 159.9

Lamiyə QURBANOVA
psixol.f.d., baş müəllim, ADPU

QADINLIĞIN PSİXOLOJİ MAHİYYƏTİ*

" Ey insanlar! Biz sizləri bir kişidən, bir qadından yaratmışıq..." (Hucurat surəsi, 13). "Sizin özünüzdən sizlər üçün taylar yaratmış ki, rahatlıq tapasınız taylarınızla. Sevgiylə mərhəmət bərqərar eləmiş aranızda..." (Rum surəsi, 21). "Qadınlar haqqında Səndən (Ya Rəsulum!) fətva istəsələr, de ki, "onlara verilməli olanı vermədiklərimizə aid, evlənmək istədiyiniz yetim qadınlara, zavallı uşaqlara və yetimlərə qarşı insaflı davranışa aid Kitabda sizə oxunan ayələrdir Allahın onlar haqqında sizə hökmü. Şübhəsiz, hər xeyirxah işinizdən xəbəri var Allahın" (Nisə surəsi, 127).

Qadın kimi doğulmaq bioloji aləmin tələbi və qanunauyğunluğudursa, qadınlıq keyfiyyətlərinin formalaşması sosial aləmin bir çox tələb və şərtlərindən qaynaqlanır. Qadın adını daşımaq asandır (bunu onsuz da təbiət insana heç bir əziyyət çəkmədən bəxş edib), amma qadınlıq davranışını nümayiş etdirmək çox çətindir, qadının vəzifəsi də qadınlıq vəzifəsilə müqayisədə çox-çox asandır... Hətta birinə "qadındır, fikir vermə!" deyərək səhvlərindən keçib güzəşt edilərsə, "hanı sənin qadınlığın (xanımlığın)?" deyərək məzəmmət edərlər. Qadınlıq davranışı nümayiş etdirənlərə hörmət və ehtiram əlaməti olaraq "xanım" deyərək müraciət edərlər. "Xanım" sözü ərəb mənşəli "xatun" sözündən götürülmüşdür və "şah arvadı" mənasını verir (türk mənşəli hesab olunan "qadın" sözü sonradan ərəb dilinə keçərək "kadın", "katun", "xatun" şəklində işlənmişdir)[1]. Xanım-xatun deyərək müraciət olunan qadına sanki bir tərif söylənilir: "səndə qadınlığa xas ən elit xüsusiyyətlər cəmlənib, səndə ən nümunəvi qadınlıq keyfiyyətləri var, sən öz nümunəvi davranışınla ətrafdakı qadınlardan seçilirsən və s." anlamında başa düşülür. Elə ona görə müasir dövrdə də hər qadına xanım deyə müraciət edilmir, xanımda qadınlıq keyfiyyətləri cəmlənməlidir. Qadınlıq keyfiyyətlərinə əsasən aid edilir: zəriflik, saflıq, paklıq, həssaslıq, səmimilik, sadiqlik, mərhəmətlilik, təmkinlilik, dözümlülük, empatiklik, romantiklik, təvazökarlıq və s. digər etik və estetik xüsusiyyətlər. Sadalanan qadınlıq keyfiyyətləri əslində qadının istər psixi, istərsə də fiziki sağlamlığının qorunub saxlanmasına xidmət edir. Çünki, qadın bədəni, qadının ruhu dünyaya doğulacaq insanın yetişməsində bir baza, məkan rolunu oynayır. Bu məkanın sağlam olması təbii ki, sağlam nəslin dünyaya gəlməsini şərtləndirir.

Qadınlığın vəzifələri.

"Gücü yetən qədər yükləyirik hər kəsi. Haqq söyləyən bir kitab var dərgahımızda. Heç kimin haqqında bir haqsızlıq edilməz"(Muminin surəsi, 23).

Müxtəlif millətlərə xas olan qadınlıq obrazı təbii ki, etnopsixoloji tələblər kontekstində bir-birindən fərqlənir. Amma onları birləşdirən əsas cəhət ailənin qorunmasının, analıq funksiyalarının uğurla yerinə yetirilməsini təmin edəcək vəzifələrin icrasında özünü göstərir. Qadınlıq vəzifələri dövrün tələbləri çərçivəsində təkmilləşməyə, dəyişikliyə məruz qalsa da öz kökünü qoruyub saxlayır.

---

* Məqalə psixol. f.d.,dos. Ülviyyə Əfəndiyeva tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Dövlət tərəfindən yaradılmış və qorunan qanun-qaydalar insanların azadlığına, sərbəstiyinə xidmət edirsə, cəmiyyətin tələbindən yaranan qayda-qanunlar, dəyərlər bəzən insan azadlığını çərçivədə saxlamaq anlamı verir. Lakin təhlil edildikdə dərk olunur ki, bu qaydaların hər biri insanları həyati təhlükələrdən qorumaq məqsədi daşıyır. Cəmiyyət tərəfindən qadınların rolu, bu roldan qaynaqlanan qadınlıq vəzifələri haqqında da dəyərlər mövcuddur. Bu dəyərlər ailələrin qorunmasına, eləcə də cinslərarası münasibətlərin konstruktiv istiqamətdə formalaşmasına xidmət edir. Lakin təəssüf olunası haldır ki, bir çox ölkələrdə gender bərabərliyi (əslində bu məsələ şəxsiyyət kimi hər iki cins nümayəndələrinin hüquqi bərabərliyi ilə bağlıdır) adı altında yanlış istiqamətdə müxtəlif təbliğatlar, layihələr və s. həyata keçirilərək iki cins nümayəndəsi qarşı-qarşıya qoyulur. Bu proses bizim cəmiyyətdən də yan keçmir: bütün problemlərini cinsi ayrı-seçkiliklə əlaqələndirən qadınların sayı artır. Belə düşünən qadınlar özlərini uçuruma yuvarlayırlar: axı, təbiət kişi və qadını fərqli yaradıb, onlara fərqli xüsusiyyətlər, bu xüsusiyyətləri idarə edəcək hormonlar bəxş edib, məsələn, estrogen hormonu qadının cinsi yetkinliyini təmin etməklə fizioloji baxımdan qadınlıq cizgilərini vurğulayır (normalda bu hormon qadına qadınlıq görkəmi bəxş edirsə, normaldan kənara çıxma isə xarici görkəmə və psixologiyaya öz neqativ təsirini göstərir: qadın aqressiv, əsəbi və s. ola bilər); tiroksin və progesteron hamiləliyin qaydada getməsi üçün mühüm rola malikdir; oksitosin qadının psixoemosional neytrallığını təmin edir: bu hormon qadının həyat yoldaşına və övladına qarşı bağlılığını artırır (qadın ona əziz olanların qayğısına qalır, onları məhəbbət və nəvazişlə əhatə edir və s.), eləcə də analıq instinktinin formalaşmasında mühüm rol oynayır və s. Qadın kişilər kimi həyat sürmək istəyər, amma bu həyatı yaşaya bilmir, belə həyata onun istər psixoloji, istərsə də bioloji resursları kifayət etmir. Deməli, təbiət qadını kişilərdən fərqli bioloji xüsusiyyətlərlə yaratdığı kimi, sosial mühit də bu xüsusiyyətlərin gücü çatacaq çərçivədə qadınlıq davranışına xas normalara riayət etməyi tələb edir və bu normalara uyğun qadınlıq vəzifələrini müəyyənləşdirir *("Kimin gücü nəyə çatırsa, onu öz boynuna götürə bilər..."(Bəqərə surəsi, 233), "Hər kəsi gücünə görə yükləyər Allah..."(Baqara surəsi, 286)).*

Qadınlıq vəzifələri ailənin qorunmasını, ailə başçısı olan kişinin, bu ailədə böyüyən uşaqların xoşbəxtliyini təmin edir. Ailədə həm qadın, həm də kişi öz rolunu düzgün dərk etməlidir, məsələn, qadın kişi üçün dünyaya övlad gətirməli və onun qayğısını çəkməlidirsə, fiziki baxımdan zəif cinsin nümayəndəsi olan qadına güclü cinsin nümayəndəsi olan kişi arxa-dayaq olmalı, məişət işlərində qadınına köməklik göstərməli və övlad tərbiyəsində aktiv iştirak etməlidir və s. *("Qadınlardan üstün bilinmiş kişilər. Çünki kimini kimindən üstün tutar Allah və çünki qadın üçün öz malından xərcləyir kişi..." (Nisə surəsi, 34), "Ey möminlər, qadınlara vərəsəliklə zorla sahib çıxsanız, halallıq gətirməz sizə bu... Ədəb-ərkanla davranın onlarla..."(Nisə surəsi, 19)).* Hər bir halda bir tərəf digərinin fəaliyyətinə yardım etməlidir. Belə münasibət ailədaxili münasibətləri tənzimləyir və ailənin möhkəmliyini təmin edir (*"Və əgər bir qadın ərinin dikbaşlığından, yaxud ona biganəliyindən əndişələnirsə, bir-biri ilə dil tapmağa can atsa hər ikisi günaha batmaz onlar. Barışıq xeyir gətirər..." (Nisə surəsi, 128), "...Ürəkdən itaətkar olar yaxşı qadınlar, Allahın qorumağı əmr etdiyini ərləri yanında olmayanda da qoruyar onlar..." (Nisə surəsi, 34)).*

Qadınlığın formalaşmasında tərbiyənin rolu.

"Elə ki, yetginlik çağına yetişdi, yaşa doldu, hikmət verdik, elm verdik biz ona. Yaxşıları mükafatlandırırıq beləcə" (Qasas, 14).

Şəxsiyyətin formalaşmasında tərbiyənin mühüm rol oynaması danılmaz faktdır, istər ailə tərbiyəsi olsun, istərsə də məktəb... Hər ikisi yüksək səviyyədə olarsa, təbii ki, şəxsiyyətin lazımi səviyyədə formalaşması təmin olunacaqdır. Təhsillə tərbiyə bir-birinə sıx bağlıdır. İnsanın dünyagörüşü, savadı, elmi onun davranışına öz təsirini göstərir: insan bilir ki, harada özünü necə aparmalıdır, necə ünsiyyət qurmalıdır, necə geyinməlidir və s. İnsan cəmiyyətin tələbləri

haqqında kifayət qədər elmə malik olarsa çox asanlıqla da həyatda lazımi status və mövqe sahibi olacaqdır. Məşhur psixoloq A.Maslounun insan tələbatlarının iyerarxiyasından (fizioloji tələbat: yemək, içmək, yatmaq; təhlükəsizlik tələbatı: qayda-qanun, sabitlik; məhəbbət və mənsub olma tələbatı: ailəyə, dosta və s.; hörmət edilmə tələbatı: qəbul olunmaq, özünəhörmət; özünüfəallaşdırma tələbatı: qabiliyyətlərin inkişaf etdirilməsi) da bəlli olur ki, hörmətə olan tələbat insanın psixoloji rahatlığının təmini üçün digər tələbatlar kimi çox vacibdir. Bu hörmətin qazanma yolu isə elmlənməkdən qaynaqlanır: elm, savad insanın şəxsiyyət kimi formalaşmasını düzgün istiqamətləndirir, onu tərbiyə edir, şəxsiyyət kimi ona lazımi keyfiyyətlərin qazanılma yollarını aşılayır. Elm insanı nəzəri baxımdan təlimatlandırırsa, tərbiyə bu təlimatların praktik icrasını həyata keçirir. Məlumdur ki, tərbiyənin müxtəlif sahələri var, (məsələn, əxlaqi tərbiyə, estetik tərbiyə, ideya-siyasi tərbiyə, fiziki tərbiyə, əmək tərbiyəsi, cinsi tərbiyə) və hər bir sahənin də özünə aid bilgiləri mövcuddur. Qadınlığın formalaşmasında cinsi tərbiyə (cinsi tərbiyə - cinslərarası səmimiyyətə, məsuliyyətli ailəliyə və valideynliyə istiqamətlənmiş kişiliyin və qadınlığın formalaşdırılması prosesidir) əsas rola malikdir. Vaxtında düzgün cinsi tərbiyə almış şəxs ailədə cinsi mənsubiyyətinə xas olan rolun icrasını da lazımi səviyyədə yerinə yetirir və həyat yoldaşı ilə normal ünsiyyət qura bilir (normal ailə münasibətlərinin formalaşmasında cinsi rolların düzgün icra edilməsi vacib hesab edilən amillərdəndir). Deməli, qızların gələcək ailə həyatına hazırlaşdırılması prosesi onlarda qadınlıq keyfiyyətlərini formalaşdıran cinsi tərbiyənin ailədaxili münasibətlərə adaptasiya olunmaq və problemlərə qalib gələ bilmək istiqamətində aparılmasını tələb edir. Bu prosesin əsas məsuliyyəti qız valideynlərinin üzərinə düşür. Məlumatlı valideynlər qızlarının dünyagörüşlərinin yüksək şəkildə formalaşması, onların müstəqil və güclü şəxs kimi yetişmələri üçün lazım olan tərbiyə metodlarına üstünlük verirlər. Beləliklə də qız övladlarında sağlam düşüncə tərzini formalaşdırmağı bacarmış valideynlər onları xoşagəlməz həyati durumlardan hifz etmiş olurlar. Qız tərbiyəsi ilə əlaqəli lazımi məlumatı olmayan valideynlər isə qızlarına müəyyən addımların atılmasında kor-koranə qadağalar qoyur və bu prosesin səbəbini heç izah edə də bilmirlər. Belə ailələrdə qız övladlarının "qorunması" prosesi vaxtından artıq uzanır. Bu hal hətta onların "ər evinə təhvil verilməsi" prosesinə qədər davam edir (çoxları bunu milli adət-ənənələrimizlə əlaqələndirir, əslində isə milli adətlərimizdə qadınlığı bəzəyəcək ən dəyərli keyfiyyətlərdən sayılan ismət, şərəf və ləyaqətin hər şeydən üstün tutulması ilə bağlı təbliği özündə əks etdirən tərbiyə üsullarına üstünlük verilir; milli adətlərimiz və tərbiyə üsullarımızda qadın hüquqlarına qarşı çıxılmır, əksinə qadınlarımızın özlərini müdafiə etmə qabilliyyətinin inkişaf etdirilməsinə üstünlük verilir). "Səd"lər çərçivəsində böyümüş qızlar həyati çətinliklər qarşısında aciz qalır. Valideynlər tərəfindən qız övladına həddindən artıq qadağaların qoyulması, yerli-yersiz cəzalandırmalar qızlarda "psixoloji qaçış" halının yaranmasına da səbəb olur: tündxasiyyətli, tez hirslənən kişilərin qızları cəmiyyətdə xasiyyətcə atalarına bənzər kişilərdən qaçırlar və ya onlarda kişilərə bənzəmək, cəmiyyətdə ifrat dərəcədə nüfuz sahibi olmaq həvəsi formalaşır, onlar hətta hərəkət və geyimlərini də əks cins nümayəndələrinə bənzətməyə çalışırlar. Bu hal isə cəmiyyətdə haqlı olaraq anormal qarşılanır, belə natamamlıq kompleksləri cinsi rolların dərkində və icrasında problemlər yaradır, sonradan psixoloji xəstəliklərə də çevrilir. Deməli, qadınlıq keyfiyyətlərinin dərki və qadınlıq vəzifələrinin düzgün icrası uğurlu tərbiyə prosesinə bağlıdır (*"Ey Adəm oğulları! Ayıb yerlərinizi örtəcək geyim göndərdik, üstünüzü bəzəyəcək əlbisə göndərdik sizə. Bunlardan üstündür taqvadan*[1] *geyim..." (Əraf, 26). "...Yalnız yolsuzlardır məhvə məhkum olanlar" (Əhqaf, 35).*

Təqva - (ərəbcə: التقوى) "viqayə" sözündəndir, günahları tərk etmək anlamındadır (https://az.wikipedia.org/wiki/T%C9%99qva). Təqva özünü hər növ pis əmələ qarşı qorumaqdır (http://www.muselmanlar.com/fitvalar/3196.html).

Qadınlıq- qadın xoşbəxtliyini, gözəlliyini təmin edən xüsusiyyət kimi.

Qadının xoşbəxtliyi onun qadınlığındadır: məsələn, xarici görkəmdən qadın gözəlliyi diqqət çəkə bilər, amma söhbət etdikdə əgər mənəviyyatı xoş gəlmirsə, beləsindən uzaq gəzirsən. Deməli, qadınlıq özündə istər xarici, istərsə də daxili özəllikləri cəmləşdirir. Eqoist, deyingən, qeybətcil, ara vuran, söz gəzdirən, pinti və s. neqativ xüsusiyyətlər qətiyyən qadınlığa yaraşmayandır. Belə xüsusiyyətləri olan qadını kim sevər?, kim beləsi ilə bir ömür boyu yaşamaq istəyər? Ona görə də həyat yoldaşından ayrılmış kişi qadını barəsində şikayət edərkən onun yuxarıda sadalanan pis xüsusiyyətlərə malik olduğunu vurğulayanda ətrafdakılar beləsindən canını qurtardığına görə hətta onu təbrik də edirlər... Qadınlığı ilə diqqət çəkən, rəğbət qazanan qadın heç zaman tək qalmır. Qadınları gülə bənzədirlər, heç könül oxşayan "gül" diqqətsiz qalarmı? Qadın təbiətin onun üzərinə bir vəzifə kimi qoyduğu bioloji və sosial rolların (həyat yoldaşı, ana, nənə) bütövlükdə, kompleks şəkildə müvəffəqiyyətli icrası zamanı xoşbəxt ola bilər. Bu rolları isə qadın yalnız ailə qurduqda tam icra edir. Rolların icrası yarımçıq qalarsa, daxilən başqalarına qarşı yaşanan həsəd, paxıllıq, qiptə və s. hisslər qadını xoşbəxt olmağa qoymur, sanki təbiət ona tapşırdığı işin öhdəsindən gələ bilmədiyi üçün cəza verir *("İçinizdəki ərsiz azad qadınları və arvadsız azad kişiləri, kölələrinizdən və cariyələrinizdən əməli düz olanları bir-birilə evləndirin"... (Nur surəsi, 32)).*

Qadınlığın fiziki, emosional, intellektual, mənəvi tərəfləri bir-birini tamamlamalıdır. Bu tərəflərin hər birindən gözləntilər var. Məsələn, qadınlar bodibildinqlə, güləşlə və s. idman növləri ilə məşğul olaraq bədənlərini kişi bədənlərinə bənzədirlər. Və ya geyim tərzini, yerişini elə seçirlər ki, kişi kimi görünürlər... Axı, kişi ilə qadını təbiət bir-birinə əks yaradıb: yəni birində olmayan cəhəti digəri tamamlayır. Qadınlıq keyfiyyətləri ilə kişilik keyfiyyətləri birləşir, birinin şəxsiyyətində mövcud olmayanlar digərində mövcud olanla birləşərək həyatla mübarizəyə qalib gələcək gücü formalaşdırır: axı, qadın kişisiz, kişi də qadınsız yarımçıqdır *("...Onlar sizin libasınızdır, siz də onların..." (Bəqərə surəsi, 187)).* Bu müxtəliflik onları bir-birinə cəlb edir. Bioloji baxımdan mövcud olan fərqlilik özünü sosial davranışlarda da nümayiş etdirir. Məsələn, testosteron hormonu kişilik xüsusiyyətinin təzahüründə mühüm rol oynayır: riskə meyillilik, dominantlıq, enerjilik, dalaşqanlıq, özünəgüvənlik, seçilməyə meyillilik, öz gücünü münayiş etdirməyə meyillilik, aqressivlik kimi xüsusiyyətlər qanda testosteron hormonunun səviyyəsi ilə əlaqəlidir; estrogen hormonu isə qadınlıq xüsusiyyətinin təzahüründə mühüm rol oynayır: uşaqlarına bağlılıq, zəriflik, empatiklik, qorxaqlıq kimi xüsusyyətlər qanda estrogen hormonunun səviyyəsi ilə əlaqəlidir. Maraqlı məqamlardan biri də ondan ibarətdir ki, orqanizmdə bu hormonların artıb-azalmasına insanların qadınlıq və ya kişilik davranışına xas xüsusiyyətlərdən daha çox hansına yer verməsinin də təsiri mövcuddur: məsələn, əgər qadın qorxu hissinə çox yer verərsə, qorxu hissi ilə mübarizə aparmazsa qanda estrogenin miqdarı da artar və ya kişilər qəzəb, hirs tələb edən idman yarışlarında iştirak etməyə meyilli olarlarsa o zaman qanda testosteronun miqdarı artar və s. Deməli, istər bioloji, istərsə də sosial baxımdan təzahür edən qadınlıq və kişilik xüsusiyyətləri bir-birini tamamlayır. Və bioloji və sosial proqram kimi əks cins nümayəndələrinin beyinlərinə siqnal ötürülür ki, birində çatışmayan digərində mövcuddur və bu siqnal da onlarda bir-birinə qarşı maraq oyadır, onları bütövləşməyə təhrik edir. Qeyd edilən proses fiziki qanunluq kimi də elm tərəfindən artıq sübut olunub: eyni qütblü yüklər bir-birini itələyir, müxtəlif yüklülər isə cəlb edir (şəkil 1).

Şəkil 1.

Belə bir rəvayət mövcuddur ki, bir gün bir avropalı milli-mənəvi dəyərləri ilə sayılıb-seçilən Şərq ölkələrindən birinə qonaq gəlibmiş. Gəzinti zamanı bələdçi öz ölkəsi barəsində

qonağın təəssüratını öyrənmək istəyir. Qonaq hər şeyin çox gözəl olduğunu vurğulayır, lakin qadınların sanki azadlığının olmamasını müşahidə etdiyini qeyd edir. Niyə belə düşündüyünü bələdçi qonağa sual verdikdə qonaq cavab verir ki, qadınlar çox örtülü geyinir, davranışları çox qapalıdır və s. Sual verən şəxs mübahisə etmədən qonağa qənd qabından iki şirni uzadır və birinə qonaq olmasını xahiş edir. Şirnilərdən biri bükülmüş, biri isə bükülməmiş olur. Qonaq bükülmüş şirnini götürür. Nədən bükülünü seçməsinin izahını qonaqdan soruşduqda qonaq bükülü şirninin gigiyenik baxımdan daha təmiz olmasını qeyd edir. Bələdçi: - "bizim ölkənin qadınları da bu bükülü şirniyə oxşayır" söyləyərək gülümsəyir... Deməli, güzərandan da bəllidir ki, geyim imicin tərkib hissəsi kimi insanın kimliyini ifadə edir. Qadınlıq geyim tərzində də özünü büruzə verir. Xanım fiziki gözəlliyi ilə əks cins nümayəndələrinin diqqətini özünə cəlb etməyə meyilli olmaz, çünki bu proses onun şəxsi göstəricilərinə xələl gətirər, beləsinə istər həmcins, istərsə də əks cins nümayəndələri tərəfindən hörmət olunmaz. İstər geyim tərzinə görə, istərsə də mənəvi baxımdan açıq-saçıqlığa meyilli qadınlar hər zaman təcavüz, tənqid, hətta təhqir olunmaq təhlükəsi ilə üz-üzə qalırlar. Ona görə özünün şəxsiyyətinə, qadınlığına dəyər verən kəslər hər zaman öz geyim tərzinə də ciddi diqqət yetirərlər *("Mömin qadınlara söylə naməhrəm şeylərdən çəksinlər gözlərini, qorusunlar məhrəm yerlərini. Görünən ziynətlərindən savayı heç bir ziynətini göstərməsinlər..."(Nur surəsi, 31), "Ey Peygəmbər! Zövcələrinə, qızlarına və möminlərin qadınlarına de ki, bir yerə çıxarkən örtüyə bürünsünlər. Belə daha yaxşı olar, nəcib bilərlər onları, əziyyət verməzlər onlara..." (Əhzab surəsi, 59)).*

Dərindən təhlil edərkən bəlli olur ki, qadınlıq həm də qadının müdriklik göstəricisidir. Qadın savadlı olduqca, dünyagörüşü genişləndikcə o qadınlaşır, qadınlığından zövq alır. Çünki təbiətin onu nə üçün yaratdığının mahiyyətini dərk edir, üzərinə düşən rolları, vəzifələri bilir. Savadı olmayan qadın isə hər zaman cəmiyyətdə əks cinsdən olan kişilərin rollarına qibtə edir, onlardan biri olmağa çalışır və istədiyini əldə etdikdə isə çox gec dərk edir ki, kişilərin etməli olduğunu o edə bilmir, hətta etməsi üçün təbiət bu enerjini ona vermir, əksinə öz tələblərinə qarşı çıxdığına görə onu cəzalandırır da: qadınlıq təravəti, qadınlıq gözəlliyi, qadınlıq nuru itir, qadın aura baxımdan sanki bir qoca və eybəcər qarğaya, bayquşa bənzəyir. Müdrik qadın isə bilir ki, cəmiyyətə özünü yüksək səviyyəli şəxsiyyət kimi təqdim etmək üçün istər həmcinslərinin, istərsə də əks cins nümayəndələrinin hörmət və rəğbətini qazanmaq üçün harada necə danışmalıdır, necə davranış nümayiş etdirməlidir və s. İstər elmi, istər bədii-publisistik, istərsə də xalq yaradıcılığında qadınlığın təbliği, tərifi, tərbiyəsinə dair çoxlu sayda maarifləndirici məlumatlar mövcuddur. Məsələn, M. Füzulinin "Leyli və Məcnun" poemasında Leylinin anasının öz qızına nəsihəti:

"...Təmkini cununə qılma təbdil!
Qızsan, ucuz olma, qədrini bil!
Hər sürətə əks kimi baxma,
Hər gördügünə su kimi axma!
... Güzgü kimi qatı üzlü olma!
Nərgis kimi xiyrə gözlü olma!
... Löbət kimi özünü bəzətmə,
Rövşən kimi kuçələr gözətmə.
... Oğlan əcəb olmaz olsa aşiq,
Aşiqlik işi qıza nə layiq?
Ey iki gözüm, yaman olur ar!
Namusumuzu itirmə, zinhar!..."

İnsan xoşbəxtliyinin açarı özünüdərkdədir! Qadın öz kimliyini dərk edərkən xoşbəxt olur. Özünüdərk edən insan isə bu dünyada nə üçün yaşamasının sualına cavabı taparaq məmnunluq

mükafatını almış olur *("O kəslər ki, iman gətiriblər, saleh işlər görüblər, xoşbəxt həyat, gözəl-gözəl yerlər gözləyir onları" (Rad surəsi, 29)).*

Açar sözlər: *qadınlıq, qadınlıq keyfiyyətləri, qadınlıq obrazı, qadınlıq davranışı, cinsi tərbiyə*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Zahidi A.İ. Müasir ərəb dilində türk mənşəli sözlər. Bakı: Elm, 1977, 146(2). http://www.azkurs.org/uot-81-373-47-bedii-eserlerin-dilinde-dialektizmlerin-yeri-ve.html?page=2
2. Qasımoğlu N. Qurani Kərim. B.: Azərbaycan, 1993.
3. Əlizadə Ə. Ə. Qadın psixologiyası. B.: Təhsil, 2015.
4. Əliyev R.İ. Tərbiyə psixologiyası. B.: Nurlan, 2006.
5. Qurbanova L.M. Ailənin psixoloji problemləri və həlli yolları. S.: Bilik, 2012.
6. Hormonların qadın davranışına təsiri. http://www.xanim.net/hormonlarin-qadin-davranisina-tesiri/
7. Настоящая женственность: 4 уровня целостной женщины http://thejizn.com/-017/0228/nastoyashchaya-zhenstvennost/
8. Женственность: что это такое и где ее искать? http://www.psychologies.ru/-bservers/vlaimirova-anna/jenstvennost-chto-eto-takoe-i-gde-ee-iskat/

Ламия КУРБАНОВА

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ЖЕНСТВЕННОСТИ

Резюме

В данной статье раскрывается психологическая сущность женственности и приводятся методы формирования женственных качеств. Актуальность проблемы

научно обоснована.

Женственность отражает самые высокие этические и моральные качества, присущие. Женщине, такие как деликатность, вежливость, тактичность, терпимость, уступивость, верность, мягкость, нежность, уравновешенность, спокойствие, размеенность, предсказуемость, обаятельность, очаровательность и многие другие.

Осознание своей индивидуальности является важной ступенью на пути к зрелой женственности. Женственная женщина — хранительница отношений, в поведении которой большое значение имеет умение проявить свои врожденные качества и правильно их реализовать. Понятие женственности подразумевает биологические, культурные, духовные и социальные аспекты. Воспитание женственности – это очень трудная и долговременная проблема.

В статье также описаны психологические факторы, влияющие на формирование женственности.

Ключевые слова: *женственность, женственные качества, образ женственности, женственное поведение, половое воспитание.*

Lamiya GURBANOVA

PSYCHOLOGICAL ESSENCE OF FEMININITY

Summary

The article reveals the psychological essence of femininity and provides the methods for the formation of feminine qualities. The scientific basis encourages the urgency of the problem.

Femininity reflects the most ethical and moral qualities of a woman. Femininity is the totality of qualities expected from women, such as delicacy, politeness, tact, tolerance, compliance, faithfulness, gentleness, tenderness, poise, calmness, dimensionality, predictability, charm, adorability and many others ones.

Awareness of one's personality is an important step towards a mature femininity. A woman is a keeper of relationships. In feminine behavior, the main importance is to take their innate needs, as well as the ability to properly implement them. The concept of femininity includes biological, cultural, spiritual and social aspects. Education of femininity is very difficult and long-term.

The article also describes the psychological factors affecting the formation of femininity.

Keywords: *femininity, feminine qualities, image of femininity, feminine behavior, sexuality education*

УДК 336

Камиля РАГИМОВА
д. ф. по психологии, преподаватель, БСУ

АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ПЕРЦЕПЦИИ НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ АНАРА "ШЕСТОЙ ЭТАЖ ПЯТИЭТАЖНОГО ДОМА"*

Статья посвящена анализу особенностей социальной перцепции в произведении Анара « Шестой этаж пятиэтажного дома».

При анализе социальной перцепции следует выделить такие ее аспекты, как идентификация собственной персоны с персонажем; личностное отношение к героям указанного литературного произведения, исходя из собственного мировоззрения; отсылка к мнению автора; субъективное мнение на основе прочитанного текста; проявление рефлексии, проекции, эмпатии и других механизмов социальной перцепции; формироание мнения о героях как условия убеждения окружающих в том, что он сам хочет видеть в них.

Один из интересных аспектов социальной перцепции – идентификация, которая в определенной степени проявляется в отношении к главным героям. Читателю свойственно идентифицировать себя с теми героями, которых они считают положительными. Однако степень варьирования форм идентификации - от воображаемых представлений реальных людей до их прототипов в литературных произведениях может быть различной. Так, человеку трудно себя идентифицировать с некоторыми героями, вызывающими у них симпатию, по той причине, что каждый человек индивидуален. Мы имеем в виду фактор отклонения в поведении личности, когда им движут поступки, расходящиеся с героями произведений. Иногда человек отклоняется от норм поведения или модели. Хотя, справедливости ради, следует отметить, что человек с нормальной психикой и среднеста-истическим волеизъявлением, как правило, стремится устранить несогласованность между своими действиями и поступками сценических персонажей. Кстати, стирается грань между прогнозируемым поведением личности согласно трафарету (или стереотипу) и реальным поведением в жизни. С целью утверждения половозрастной модели, мы провели опрос среди разных возрастных групп. Испытуемые разных возрастных групп, объективно постулируют высоконравственные качества, но как видно из их ответов подчас они осуждают те волевые и независимые решения, которые идут вразрез с общепринятыми нормами поведения.

На оценку положительного героя, естественно, влияют нормативы общества. Однако через одно, два поколения нормативы несколько меняются и мы видим двойственное отношение как к главным героям, так и к второстепенным в зависимости от возраста опрашиваемых. Отношение к героям произведения Анара у испытуемых оценивалось по 7 - бальной шкале - от -3 до +3. Результаты оценки героев приведены в таблице 1.

Таблица 1

Шкала/ герои	Заур	Фирангиз	Зивяр	Мухтар	Тахмина	Спартак	Манаф	Медина
1	14%	24%	0%	15%	6%	29%	19%	0%
2	28%	0%	0%	0%	14%	10%	10%	0%

* Məqalə psixol.f.d.Südabə Hüseynova tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

3	38%	0%	0%	5%	15%	0%	0%	15%
0	5%	28%	42%	36%	10%	14%	47%	15%
-1	5%	0%	10%	25%	20%	18%	19%	0%
-2	10%	14%	19%	14%	10%	19%	0%	0%
-3	0%	14%	14%	0%	0%	0%	0%	0%
	100%	80%	85%	95%	75%	90%	95%	30%

Как видно из таблицы, герои данного произведения не вызывают к себе однозначного отношения, за исключением Зивяр (мать Заура). Такое же неоднозначное отношение к главным героям Зауру и Тахмине - наиболее высокий позитив и негатив проявился именно к ним. Двойственное отношение зависело от пола и возраста опрашиаемых. К Тахмине двойственное отношение проявили 35%, а 25% не смогли определиться отношением. Наблюдается в отношении к героям и разница между юношами и девушками. Девушки более позитивно отнеслись к Тахмине и негативно к Зауру, а юноши выразили отрицательное отношение к Тахмине.

К Спартаку также проявляется двойственное отношение - 39% положительно, 51% отрицательно. Негативно к нему отнеслись в основном женщины.

Однозначно негативное отношение особенно у молодых людей проявляется к Зивяр (85%). А старшее поколение пыталось ее оправдать, проецируя часто свои проблемы (единственный сын, плохая невестка и т.п.). Хотя среди опрошенных людей старшего поколения (возраст от 55 до 70 лет было всего 14 человек, из них всего двое мужчин) 93% отнеслись положительно с пониманием к позиции Зивяр, скорее всего, идентифицируясь с этим героем. Опрошенные отрицательное отношение проявили к Мухтару (39%) и к Манафу (19%), причем негатив проявили в основном девушки, по той причине, что те вмешивались в судьбы других людей, навязывая им свои ценности.

Единственный герой, который не вызвал ни у кого отрицательного отношения – это Медина. Правда, этот герой мало кого заинтересовал.

Далее остановимся на положительных и отрицательных качествах главных героев – Заура и Тахмины, выделенных респондентами. Положительные качества Заура: способность любить - 52%; уважительное отношение к родителям -29%; доброта – 19%; честность – 14%; настоящий мужчина – 10%; порядочность – 10%; гордость – 5%; отважность – 5%. Всего отмечено 8 качеств, которые в сумме составили 144%. Из отрицательных качеств были подчеркнуты следующие: слабохарактерность – 81%; нерешительность – 62%; ревность -53%; трусливость – 48%; недоверчивость -33%; эгоистичность (использовал ее и бросил) – 29%; предательство -10%. Всего отмечено 7 отрицательных качеств, которые в сумме составили 316%. Разница между положительными и отрицательными качествами Заура составила 2,2. Отрицательных качеств 2,2 раза оказалось больше, чем положительных.

На положительные качества Тахмины указали 30 человек: умение любить – 77%; свободолюбивая – 27%; самодостаточная – 27%; добрая – 27%; сильная – 17%; верная – 10%; реалистичная – 10%; оптимистичная – 10%; свободная от общественного мнения – 6%; трудолюбивая – 3%; честная – 3%; щедрая – 3%; общительная – 3%; целестремленная – 3%. Всего отмечено 14 положительных качеств Тахмины, что в сумме составило 226%. Из отрицательных качеств отмечены следующие: легкомысленная – 53%; наличие вредых привычек (курение, выпивка) – 43%; ревнивая – 3%; эгоистичная – 3%. Всего 4 качества, которые в сумме составили 102%. Разница между положительными и отрицательными качествами Тахмины более 2 раз Иследовательно положительные качества превышают.

Как видим, качества слабо дифференцированы, в основном замечено то, что лежит на поверхности. Но, сравнивая двух героев, видим, что к Тахмине проявляется более положительное отношение, чем к Зауру. У Заура оказалось больше отрицательных качеств, чем у Тахмины. Правда, по данному вопросу выявлены некоторые различия в ответах в зависимости от пола опрашиваемых: юношей, выразивших положительное отношение к Зауру оказалось больше, а положительное отношение к Тахмине выразили девушки.

Такие незначительные или, напротив, полярные расхождения в зависимости от пола опрашиваемых имеют, на наш взгляд, логическое обоснование. Дело в том, что природное начало у женщин в соответствии с принципом распределения гендерных ролей формируют в их сознании (или на эмоционально-подсознательном уровне) определённые стереотипы. В началу они проявляются только как репродуктивное свойство, мужская логика уступает место неожиданным, а подчас и непредсказуемым поступкам. В отличие от подавляющего большинства представителей «сильного» пола, женщины более эмоциональны, толерантны и конформны. Поэтому мы убеждены, что модель их поведения, по параметрам которых строились ответы респондентов, в обязательном порядке должна учитывать эмотивную сферу и соответствующий женский склад ума. Ключевыми словами для такой модели будут, на наш взгляд, душевность, сострадание, сопереживание, сердечность и т.п., неизменно побеждающие холодную рассудочность, разум в общих чертах. Женщины больше ценят в мужчинах такие качества, как ум, верность, мужество и честность.

Заур ни мужеством, ни верностью не отличался, поэтому он для большинства молодых девушек не является положительным героем.

Если качества героев сгруппировать и проанализировать по блокам, то можно выделить следующие: моральные, интеллектуальные, волевые, эмпатийные качества. Из результатов видно, что блок моральных качеств превышает все остальные блоки; на втором месте оказываются волевые качества; на третьем интеллектуальные; на четвертом эмпатийные (отзывчивость, гуманность, внимательность, понимание и др.). Исходя из рейтинга перечисленных качеств, видно, по какой причине большинству молодых девушек Заур не нравится.

Конечно, перечень мужских качеств существенно отличается от женских. Здесь выделены качества, характерные для человека, выполняющего исполнительскую, ведомую роль, такие как покорность, скромность, уважительное отношение к семье, аккуратность и др. Процент таких качеств достаточно высок, в сумме они составили 70%. На внешний вид героев указали 30% (элегантность, красота, привлекательность). Учитывая, что в опросе принимали участие студенты, на первом месте оказался ум (55%).

Исходя из данного перечня качеств, которые молодые люди ценят у женщин, понятно, почему для большинства опрошенных Тахмина не является положительным героем. Они ее считают неверной, нескромной, непокорной, человеком, который не уважает семейные ценности.

Ответы на вопросы о том: «Как бы они поступили на месте главных героев? Почему Заур не женился на Тахмине? Каким они хотели бы видеть конец данного произедения»?- помогли высветить качественную составляющую процесса идентификации, особенности системы ценностей и социальных установок и стереотипов.

На вопрос «Как вы бы поступили на месте Тахмины» были получены следующие ответы. В опросе приняли участие 69 студенток.

Таблица 2

№	Ответы	%
1	Вычеркнула бы из жизни	50
2	Постаралась бы наладить отношения с его родителями	19
3	Что-то другое (уехала бы работать одна в другой город; переехала бы вместе с ним в Москву; забеременела бы от него, чтоб он не ушел; родила бы от него, ребенок главнее, чем муж; больше бы не выходила замуж и занялась бы творчеством; стала бы самым лучшим диктором страны, чтобы каждый день он сожалел о том, что потерял меня)	16
4	Ушла бы от Заура и постаралась бы насолить ему и его семье	6
5	Срочно вышла бы замуж за кого угодно	3
6	Продолжала бы держаться за него	3
7	Пользовалась бы им и изменяла ему	3

Как видно из ответов, молодые девушки не одобрили поведение Тахмины и противопоставили ей более активную позицию. На основе этих ответов становится понятно двойственное отношение девушек к Тахмине, так как они не одобряют ее последний выбор, уход из жизни, отсутствие борьбы за себя и за свое счастье. Как видим из ответов, нет ни одного неодобрительного ответа, связанного с тем, что она его любила, что она была разведена, что она дружила со Спартаком, что она жила с Зауром. Они в основном не принимают ее пассивную, пораженческую позицию. В ответах встречается и желание отомстить любыми способами Зауру и его семье, что свидетельствует об эмоциональной идентификации с героем.

Ответы мужской части выборки о том, как бы они поступили на месте Заура, высветили совсем иную картину. Варианты ответов представлены в нижеследующей в таблице.

Ответы на вопрос «Как бы ты поступил с Тахминой на месте Заура»?

Таблица 3

	Варианты ответов	%
1.	Так же, как он	40
2.	Уехал бы с ней в другую страну	25
3.	Продолжал бы с ней тайно встречаться	15
4.	Сделал бы все, чтобы родители ее приняли, а потом женился	10
5.	Женился бы, несмотря ни на что	5
6.	Нашел бы другую	5
7.	Наложил бы на себя руки	5

Наиболее часто встречаемый ответ « так же, как он» свидетельствует о том, что за два поколения с 60-х годов мало что изменилось в системе отношения мужчины к женщине. Процент тех, кто женился бы на ней, несмотря ни на что ничтожно мал (5%), что также свидетельствует о существующих стереотипах, которые и поныне живы. Доминирование общественного мнения над личностным, страх и невозможность пойти против общественного мнения характерны и поныне для нашей молодежи. 25% готовы уехать в другую страну с ней, т.е. поменять среду и, таким образом, решить вопрос с общественным мнением. С одной стороны, в чужой стране анонимность существования увеличивается (человек руководствуется тем, что мало кто меня знает), а с другой - можно выбрать такую страну, где то, что у нас считается ненормативным и социально неодобряемым, там вполне нормативно и одобряемо (гражданский брак, большая разница в возрасте, однополая любовь, другая национальность, религия и др.).

Ключевые слова: *социальная перцепция, идентификация, личность, поведение личности, модель, двойственное отношение, стереотипы, эмоция, толерантность, конфорист.*

Список использованной литературы

1. Авдеева Н.Н. Понятие идентификации и его применение к проблеме понимания человека человеком. Теоретические и прикладные проблемы психологии познания людьми друг друга. Краснодар, 1975, 250с.
2. Анар. "Шестой этаж пятиэтажного дома". М.: Советский писатель, 1988, 423с.
3. Бодалев А.А. Восприятие и понимание человека человеком. М.: МГУ, 1982, 200с.
4. Гозман Л.Я. Психология эмоциональных отношений. М.; МГУ, 1987,174с.

Kamilə RƏHİMOVA

ANARIN "BEŞMƏRTƏBƏLİ EVİN ALTINCI MƏRTƏBƏSİ" ƏSƏRİNDƏ SOSİAL PERSEPSİYANIN ASPEKTLƏRİ

Xülasə

Məqalədə ən xarakterik stereotiplərin ətraf və hadisələrlə davranma və qavrayışı haqqında danışılır. Sosial persepsiyanın bəzi əlamətləri ədəbi əsərin fonunda fəaliyyət göstərə biləcək müxtəlif invariantlarda təqdim olunur.

Müəllif insanın məntiqi qavrayışından asılı olaraq tərəfdaşların ünsiyyət problemlərini araşdırmaq məqsədilə Anarın məşhur romanı olan "Beşmərtəbəli evin altıncı mərtəbəsi" əsərinə əsaslanaraq baş qəhrəmanların davranışını analiz edir. Aparılan tədqiqatlardan belə nəticəyə gəlinir ki, göstərilən əsərə marağın yüksək olması bu və ya digər dərəcədə bədii əsərlərdə müsbət qəhrəmanların, əgər onlar oxucunun əhatə dairəsini təşkil edirlərsə, eyniləşdirilməsi ilə bağlıdır.

Açar sözlər: *sosial qavrayış, eyniləşdirmə, şəxsiyyət, fərdi davranış, model, ikili münasibət stereotipləri, emosiya, tolerantlıq, konformist*

Kamilya RAHIMOVA

ASPECTS OF SOCIAL PERCEPTION IN FROM ANAR'S WORK "THE STOREY SIXTH OF THE FIVE - STOREYED BUILDING"

Summary

The article discusses the most characteristic stereotypes of behaviour in perception of the environment and events. The author presents signs of social perception, which function in different invariants based on the literary work.

In recent years many articles have appeared which depict various personal physiological problems by involving scientific view. Based on the theoretical premise, that a person depending on his or her IQ, consistently seeks to clarify the deeper causes of the behavior of the communication partner, researcher uses the famous novel by Anar "The sixth storey of the five-

storeyed building" to analyze the behavior of the protagonists. Certain behavioral patterns have been recognized through which characters perceive their surrounding and events. As a result of Studies the author concludes that the reader evolves an interest in a book if it reflects known to him an environment. Relying on his research, the author concludes that social perception depends on values, attitudes and stereotypes of the reader, and norms of society significantly affect the social perception. The article contains a proper theoretical background and has a novelty approach.

Keywords: *sosial perception, identification, personality, the individual behavior, model, ambivalence, stereotypes, emotion, tolerance, conformist.*

UOT 159.923.316.6

Sevinc SARIYEVA
doktorant ,AMEA Fəlsəfə İnstitutu

ŞAGİRD KOLLEKTİVİNDƏ EMOSİONAL MÜNASİBƏTLƏRİN TƏDQİQİNƏ DAİR *

Məqalə şagird kollektivində emosionl münasibətlərin tədqiqinə həsr edilmişdir. Şagird kollektivində qarşılıqlı münasibətlər şəxsiyyətin formalaşmasının ən vacib prosesidir. Sosiometriya metodu qrupdaxili şəxsiyyətlərarası münasibətlərin tədqiqi vasitələrindən biridir. "Sosiometriya" anlayışını psixologiya elminə amerikalı psixoloq C.Moreno daxil etmişdir . Məqalədə şagird kollektivinin tədqiqatında sosiometrik metod təqdim olunur. Tədqiqatın nəticələrində qrup üzvləri arasında simpatiya və antipatiya, emosional əlaqə aydınlaşdırılır.

İstənilən kollektivdə onun üzvləri arasında müxtəlif qarşılıqlı münasibətlər mövcuddur. Psixoloji ədəbiyyatda qarşılıqlı münasibətlər anlayışı ilə yanaşı şəxsiyyət-lərarası münasibətlər terminindən də istifadə edilir. T.A.Şkurko şəxsiyyətlərarası münasibətlər və qarşılıqlı münasibətlər anlayışını təhlil edərək belə nəticəyə gəlmişdir: birincisi, qarşılıqlı münasibətlərin köməyilə şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə qarşılıqlı qavrama, qarşılıqlı təsir, dərketmə, qiymətləndirmə nəzərə çarpır. İkincisi, qarşılıqlı münasibət terminindən münasibət anlayışında istifadə edilir. Üçüncüsü, müəlliflər münasibət və qarşılıqlı münasibət anlayışından münasibətin dinamik mərhələsi üçün istifadə edirlər [7; s.129-143]. Sinif kollektivində şagirdlər bir-birilə ünsiyyətdə, emosional münasibətdə olurlar. Bütün bunlar şəxsiyyətlərarası münasibətlərə, şagirdin təlim fəaliyyətində müvəfəqiyyət qazanmasına təsir göstərir. Sinif kollektivində emosional münasibətlər şagirdlərə özlərini reallaşdırmağa imkan verir. Kiçikyaşlı yeniyetmələr kollektivdə sosial tələbləri reallaşdırır, ictimai həyatın qaydalarını yerinə yetirirlər. Bunlar uşaqda dostlar axtarmağa, həmyaşıdlarına maraq oyadır. Şagird kollektivində emosional münasibətlər aktiv formalaşır. Uşaq həmyaşıdları ilə ünsiyyət saxlayır, sosial mühitdə emosional münasibətlərin şəxsi təcrübəsini, sosial-psixoloji keyfiyyətləri əldə edir. Məhz emosional münasibətlərə əsasən şagird özünün hiss-həyəcanını əks etdirir, emosional reaksiyasını göstərir. Zamanla müəllim və şagirdlərlə şəxsiyyətlərarası əlaqələr qurulur, təmas yaranır və onların hər birində bir-birinə qarşı müəyyən emosional münasibətlər formalaşır. Emosional münasibətlər insanların ünsiyyətinin emosional vektorunu təşkil etməklə, ünsiyyətin bütün sahələrinə ciddi şəkildə nüfuz edir və onun səmimiliyini, səmərəliliyini, davamlılığını və həcmini şərtləndirir. Şagird kollektivində sabit emosional münasibətlər mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Sabit emosional münasibətlərin yaranmasına müxtəlif amillər təsir göstərir. L.Y.Qozmanın fikrincə, cütlüklərdə hər hansı bir şəxsiyyət xüsusiyyətinin formalaşması sabit emosional münasibətlərin yaranmasına səbəb ola bilər. Emosional münasibətlərin stabilliyi həm də subyektin qarşı tərəfin tələbatını nə dərəcədə ödəməsindən asılıdır. Emosional münasibətlərin sabitliyinin vacib amillərindən biri də cütlüklərin ümumi fəaliyyətlə məşğul olmasıdır. L.Y.Qozmana görə, cütlüklərdə qarşılıqlı təsirin uzun sürməsi faktı emosional münasibətlərin saxlanılmasının emosional parametri deyildir. Emosional münasibətlərin sabitliyi üç qrup amilə görə fərqlənir: 1.Qarşılıqlı təsirin təşkilinin adekvatlılığı. 2.Partnyorlarda müəyyən şəxsiyyət xüsusiyyətləri. 3.Partnyorların birgə fəaliyyəti[3].

---

* Məqalə psixol.e.d. Elxan Bəylərov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Kiçikyaşlı yeniyetmələrin qarşılıqlı münasibətlərində "mən və müəllim", "mən və həmyaşıdlarım" mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müəllim və sinif yoldaşları ilə əlaqə və münasibətlər ən əhəmiyyətli emosional hadisədir. Müəllim uşağın psixi inkişafı üçün optimal şərait yaratmalı, onun psixoloji təhlükəsizliyini təmin etməlidir ki, uşaq başqa insanlarla emosional münasibətlər yarada bilsin. Böyük yaşlı yeniyetmələrin emosional münasibətlərində "mən və müəllim"ə nisbətən "mən və həmyaşıdlarım" daha çox əhəmiyyət kəsb edir. Y.L.Kolominskinin fikrincə, adətən yeniyetmələr arasında qurulan şəxsi dostluğun kökləri simpatiyaya, yoldaşa emosional cazibənin yarandığı uşaqlıq dövrünə gedib çıxır [4; s.43]. Qrupda şəxsiyyətlərarası münasibətləri müəyyən etmək üçün C.Mareno sosiometrik metodunu təklif etmişdir. Sosiometriya şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə qarşılıqlı simpatiya və antipatiyanın aydınlaşdırılmasına istiqamətlənmişdir. Onun əsasında dayanan sual və cavab formasında kriteryalar qarşılıqlı münasibətlərin strukturunun qurulmasına xidmət edir. "Sosiometriya" termini hərfən "sosial ölçü" mənasını bildirir [1; s.151]. Sosiometriya yalnız istənilən sosial hadisələri öyrənən sosial elm və praktik məktəb deyildir, həm də bütün humanitarların ünsiyyət dilidir [6; s107-121].

Qeyd etmək lazımdır ki, sosial münaqişə, gərginlik mikro və makrostrukturda uyğunsuzluqla şərtlənir. Bu uyğunsuzluq insanların fərdə psixoloji münasibətində simpatiya və antipatiyanı əks etdirir. Bəzən fərd makrostruktur çərçivəsində deyil, yaxın insanların əhatəsində də psixoloji planda qəbul edilmir. Sosiometrik metod şəxsiyyətlərarası münasibətlərin qeyri-formal tipində simpatiya, antipatiya, cazibədarlığın qiymətləndirilməsi üçün nəzərdə tutulmuş-dur. Anket sorğusundan fərqli olaraq sosiometriyada suallar insan münasibətlərinin emosional sferasına aiddir. Sosiometrik prosedur ondan ibarətdir ki, qrupun üzvləri qrupda üstünlük verdiyi yoldaşlarını sadalamalıdırlar. Sual seçim meyarı adlanır. Şagird kollektivində müsbət emosional münasibətlər dostluq hissini formalaşdırır, əməkdaşlıq etmək bacarığını inkişaf etdirir, yek-dilliklə hərəkət etməyi möhkəmləndirir. Simpatiya və antipatiyanı tədqiq etmək üçün sosiometrik metoddan istifadə edilməsi labüddür. Bizdə şagird kollektivində emosional münasibətləri öyrənmək üçün C.Morenonun sosiometriya metodundan istifadə etmişik. Məqsədimiz şagird kollektivində mövcud olan simpatiya və antipatiyanı aşkar etməkdir. Tədqiqatda 7-ci sinif şagirdləri iştirak etmişdilər. Bu siniflər tədqiqat üçün məktəbin ən maraqlı obyektlərindən biridir. Onlar yeniyetmədirlər. İndi onların həyatında xüsusi mərhələdir. Yeniyetməlik dövrü yüksək emosionallıqla xarakterizə olunur. Yeniyetmələrdə təlimin uğurlu nəticəsi böyüklərin emosional qiymətindən asılıdır. Mənfi emosional münasibət, mənfi emosional qiymət yeniyetmələrdə ruh düşkünlüyü yaradır, təlimə marağı azaldır. Prof. Ə.Əlizadənin fikrincə, müəllim-şagird arasında fikri, emosional maneə yarandıqda təlim öz-özünə əhəmiyyətini itirir [2; s.251].

Şagirdlərlə əvvəlcə sorğu apardım. Şadirdlərə vərəqlər paylandı. Onlar adlarını, soyadlarını qeyd etdilər. Sorğuya üç sual daxil edilmişdi: 1.Sinifdə kimdən xoşunuz gəlir? 2.Sinifdə kimdən xoşunuz gəlmir? 3.Tənəffüs vaxtı kiminlə ünsiyyətdə olmaq istərdiniz? Sosiometrik seçim limiti 3 olsa da, bəzi şagirdlər 1-2 seçim etmişdilər. Hər kəs öz fikrini yazmışdı. Sorğunun nəticələri əsasında cədvəl tərtib olundu. Nəticələr cədvələ daxil edildi. Cədvəlin şaquli istiqamətində əvvəlcə qızların, sonra isə oğlanların adı, soyadı əlifba sırası ilə yazıldı. Üfüqi istiqamətdə isə şagirdlərin sıra sayları qeyd edildi. Aldığım məlumatlar əsasında kəmiyyət təhlili apardım. 7a sinifində Əliyev Kamildə 3 seçim qarşılıqlı olmuşdur. Digər şagirdlərdə 1-2 seçim qarşılıqlı olmuşdir. Cəfərzadə Surə və Heydərova Fidanı oğlanlardan Əliyev Kamil, Əliyev Nəcəf, Hacızadə Murad müsbət kəmiyyət seçimi etmişdilər. Oğlanlardan Hacızadə Murad, Eminli Rəşad, Kərimov Emin, Xəlilov Aqşin, Rzayev Zamiq, qızlardan isə heç kim mənfi kəmiyyət seçimi etməmişdir.

Cədvəl 1.
Sosiometrik cədvəl

Sinif 7a	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1.Cəfərzadə Surə			+2		+1										
2.Eminov Fatimə				+1	+3	+2									
3.Əliyeva Gülcamal	+2				+1										
4Əlizadə Səbinə.		+2				+1									
5.Heydərova Fidan	+3		+2												
6.Hüseynova Günel		+2		+1	+3										
7.Eminli Rəşad									+2						
8.Əliyev Kamil	+3								-2	+2				-1	
9.Əliyev Nəcəf	+2				+1			-1			+3				
10.Əlizadə Vüqar							+1	+2							-2
11.Hacızadə Murad	+3				+1								+2		
12.Kərimov Emin									+1						+3
13.Xəlilov Aqşin									+3						
14.Rzayev Namiq						-1		-2				+1	+3	+1	
15.Rzayev Zamiq												+1	+1		
seçim miqdarı	5	2	2	2	6	2	1	3	4	1	1	2	3	2	2
qarşılıqlı seçim	2	2	2	2	2	2	1	3	2	1	1	2	1	2	1

7b sinif şagirdi Məmmədova Sevinc üç qarşılıqlı seçim etmişdir. Mehdixanov Nihad Əlizadə Aynaya mənfi kəmiyyət seçimi etmişdir. Digər şagirdlərin hamısı müsbət seçim etmişdilər. Sorğudakı ikinci suala "heç kim" cavabını vermişdilər. Qeyd etməliyik ki, birinci və üçüncü sualın cavabı simpatiyanı, ikinci sualın cavabı isə antipatiyanı müəyyən etməyə imkan verir.

Cədvəl 2.
Sosiometrik cədvəl

Sinif 7b	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1.Əlizadə Ayna				+2								
2.Əliyeva Leyla				+1								
3.Əsgərova Ləman	+2			+3								
4.Məmmədova Sevinc	+3	+1	+1									
5.Abbaslı Elxan								+3	+1	+2		
6.Əsədov İbrahım					+3			+1		+2		
7.Hüseynbəyli Toğrul					+1	+3						+2
8.Xəlilli Murad					+2		+3		+1			
9.Mehdixanov Nihad	-1				+2			+1		+3		
10.Musayev Qəzənfər					+3	+2		+1				
11. Nuruyev Loğman					+1						+3	
12. Sevdimalıyev Elvin					+1			+3			+2	+2
seçim miqdarı	3	1	1	3	7	2	1	5	2	3	2	2
qarşılıqlı seçim	1	1	1	3	2	1	1	2	1	2	1	1

7c sinfində Məmmədli Aysel, İsmayılova Rəqsanə, İsmayılov Məhəmməd, İbrahimli Rizvan, Məmmədzadə Ömər, Muradov Əli, Musayev Fərid qarşılıqlı seçim etmişdilər. İsayev

İsa, İsayev İsmayıl arasında qarşılıqlı seçim olmamışdır. Yolçuyeva Aişədən başqa, digər qızlar mənfi seçim etməmişdilər. İsayev İsa mənfi səs almışdır.

Cədvəl 3.

Cədvəl əsasında sosioqram tərtib edilmişdir. Sosioqram - sosiometrik meyar zamanı yoxlananların bir-birinə cavab reaksiyasının qrafik təsviridir. Sosioqram əsasında sinif

Sinif 7c	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
1.Əmiraslanova Güllü				+2	+1											
2.İsmayılova Rəqsanə					+1											
3.Məmmədli Aysel				+1	+2											
4.Səfərzadə Qumral	+2		+3		+1											
5.Yolçuyeva Aişə		+3	+1	+2					-1							
6.Hüseynli Süleyman								+2							+2	
7.İbrahimli Rizvan												-1				-+1
8.İsmayılov Məhəmməd						+1									+1	
9. İsayev İsa												-1				
10.İsayev İsmayıl					+2		-1		-1							+2
11.Məmmədli Nazim													+1			
12.Məmmədli İsmayıl									-1		+2					
13.Məmmədzadə Ömər						-1					+2					
14.Muradov Əli										+2						+1
15.Musayev Fərid						+2		+1			+3					
16.Vəlizadə İlkin												+2		+1		
seçim miqdarı	1	1	2	4	4	3	1	2	3	1	3	3	1	1	2	3
qarşılıqlı seçim	2	1	2	2	2	2	1	2	0	0	2	1	1	1	2	1

kollektivində qarşılıqlı münasibətlər təhlil edilmişdir. Sosioqram dörd konsentrik dairədən ibarətdir. Hər bir dairə sosiometrik nəticələrə görə şagirdlərin vəziyyətini əks etdirir. 6 və daha çox səs alan şagirdlər I dairəyə, 3-5 səs alanlar II dairəyə, 1-2 səs alanlar III dairəyə, 0 səs alanlar IV dairəyə daxildir [1; s.216]. Sosioqramda dairənin solunda qızlar – **O**, dairənin sağında isə oğlanlar **Δ** işarə edilmişdir. ↔ -2 tərəfli "+" simpatiya; → - 1 tərəfli "+"simpatiya; ↔ - 2 tərəfli "-" antsimpatiya; - - → - 1 tərəfli "-" simpatiya əks olunur.

7a sinfində şəxsiyyətlərarası münasibətləri müəyyənləşdirmək üçün tətbiq olunan sosiometriya metodunun nəticələrini cədvəl formasında göstərə bilərik. 7a sinfində 6 kəmiyyət seçimi alan Heydərova Fidan I dairəyə – "ulduzlar" zonasına, 5 səs alan Cəfərzadə Surə, 4 səs alan Əliyev Nəcəf, 3 səs alanlar Əliyev Kamil, Xəlilov Aqşin "üstünlük verilənlər" zonasına - II dairəyə, digər şagirdlər 1-2 səs alaraq "qəbul edilənlər" zonasına - III dairəyə daxil edilmişdir. Sinifdə "qəbul edilməyən" şagirdlər yoxdur. Şagirdlərin simpatiyasını qazanan Heydərova Fidan səmimi, ünsiyyətcil qızdır, əlaçıdır. Cəfərzadə Surə, Heydərova Fidan sinif yoldaşları ilə əməkdaşlıq edir, yoxlama işlərində onlara kömək edirlər. Bu keyfiyyətlər onlara qarşı rəğbət hissi yaradır. 2 mənfi kəmiyyət seçimi olan Əliyev Kamil sinfə başqa məktəbdən gəlmişdir. Ona qarşı olan mənfi seçim sinifdə təzə olduğu üçün sinifdə mövqeyinin olmaması ilə əlaqədardır. Bəzən sinfə gələn yeni şagirdlərə "ögey" münasibət bəslənilir, onlarla müsbət emosional münasibət qurulmur, kollektivdə onların "varlığı" sanki hiss olunmur.

7b sinfində şəxsiyyətlərarası münasibətləri müəyyənləşdirmək üçün tətbiq olunan sosiometriya metodunun nəticələrini cədvəl formasında göstərə bilərik. 7b sinfində 7 səs alan Abbaslı Elxan I dairəyə – "ulduzlar" zonasına, 5 kəmiyyət seçimi olan Xəlilli Murad, 3 səs alanlar Əlizadə Ayna, Məmmədova Sevinc, Musayev Qəzənfər "üstünlük verilənlər" zonasına - II dairəyə, digər şagirdlər 1-2 səs alaraq "qəbul edilənlər" zonasına - III dairəyə daxil edilmişdir. Sinifdə "təcrid olunan" şagirdlər yoxdur. Abbaslı Elxan sinif yoldaşları ilə əlaqə yaratdığına,

ünsiyyət qurmaq bacarığına, mehriban, qayğıkeş, şən, əlaçı olmasına görə fərqlənir. 7c sinfində şəxsiyyətlərarası münasibətləri müəyyənləşdirmək üçün tətbiq olunan sosiometriya metodunun nəticələrini cədvəl formasında göstərə bilərik. 7c sinfində 4 kəmiyyət seçimi olan Səfərzadə Qumral, Yolçuyeva Aişə, 3 səs alanlar Hüseynli Süleyman, İsayev İsa, Məmmədli Nazim, Məmmədli İsmayıl, Vəlizadə İlkin "üstünlük verilənlər" zonasına - II dairəyə, 1-2 səs alaraq "qəbul edilənlər" III dairəyə daxil edilmişdir. 7c sinfində populyar şagird qeyd olunmamışdır. Mənfi kəmiyyət seçimi olan İsayev İsa kobud, yalançı, pis söz danışan, pis oxuyan, nizam-intizamsız şagirddir. Bu cür keyfiyyətə malik olan şagirdlər sinfin antipatiyasını qazanır, onların sinifdə dostları olmur. 7c sinfində qızlar qızları, oğlanlar isə oğlanları seçmişdilər. Şagirdlərin öz cinslərinə seçim motivinə dostluq münasibətləri səbəbdir.

Aparılan tədqiqatın nəticələrinə görə ünsiyyətcil, səmimi, mehriban, qayğıkeş, əməkdaşlıq, yardım etməyi bacaran, əlaçı şagirdlər simpatiya; kobud, yalançı, ünsiyyət qurmağı bacarmayan, pis oxuyan şagirdlər antipatiya ilə diqqəti cəlb edirlər. Yeniyetmələr müəllimlərindən kömək gözləyirlər ki, emosional, sosial, fiziki cəhətdən təhlükəsiz şəkildə dəyişməyi, inkişaf etməyi bacarsınlar. Bu prosesdə hər bir şagirdin özünütəsdiqə can atması təlim prosesini mürəkkəb-ləşdirir. Məlumdur ki, yeniyetmələr həmyaşıdlarının onlara tərəfdar olmasını arzulayır və bunu sınamaq istəyirlər [5].

Sinif kollektivində yarana biləcək emosional gərginlik müəllimlər tərəfindən yüksək peşəkarlıqla yaradıcılıq məcrasına yönəldilməli, konfliktlərin, narazılıqların və incikliklərin qarşısı alınmalıdır. Belə bir mühitdə ən yaxşı profilaktik tədbir şagird kollektivində xeyirxahlıq zəminində milli-mənəvi, dini dəyərlərə əsaslanan sağlam emosional münasibətlərin formalaş-dırılmasıdır.

Yeniyetmələrin mövcud olduğu qrupda emosional münasibətlər özünəməxsus tərzdə formalaşır. Bu münasibətlərin özünəməxsusluğu ondadır ki, yeniyetmələr özlərini öz həmyaşıd-ları arasında təsdiq etməyə çalışırlar. Müşahidələr göstərmişdir ki, uşağın qrupda mehriban olması və birgə fəaliyyət göstərməsi onun nüfuzunu artırır, dostluq münasibətlərini inkişaf etdirir. Qeyd etmək lazımdır ki, yeniyetmə yaşlı şagirdlərin qarşılıqlı emosional münasibətləri ümumilikdə qrupun sosial-psixoloji iqlimini əks etdirir.

Tədqiqatın nəticələri sinif kollektivində müsbət emosional münasibətlərin təşkil edilməsinə kömək edir. Şəxsiyyət təlim prosesində ictimai və sosial mühitin davranış obrazını mənimsəyir. Təlim şəraitində şəxsiyyətin yaxın sosial əhatəsi ona təsir edərək emosional münasibətləri özünə təqdim edir. Tədqiqatın nəticələrindən alınan informasiyanı şagirdlərin təlim-tərbiyə prosesində istifadə etmək olar. Onun köməyi ilə sinif kollektivində emosional iqlimi yüksəltmək mümkündür.

Açar sözlər: emosional münasibətlər, şagird kollektivi, şəxsiyyətlərarası münasibətlər, sosiometriya.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1.Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Sosial psixologiya. Bakı, 2003.

2.Əlizadə Ə .Ə. Müasir Azərbaycan məktəbinin psixoloji problemləri. Bakı, 2004.

3.Гозман Л.Я. Психология эмоциональных отношений. М., 1987.

4.Коломинский Я.Л. Психология взаимоотношений в малой группе. М., 2000.

5.Крайг Г. Психология развития. СПб., 2000.

6.Золотовицкий Р.А. Социометрия Я.Л.Морено //Методология и история психологии. 2007. №2.

7.Шкурко Т. А. Концепция отношений личности // Социальная психология личности. М.: Гардарики, 1998.

Севиндж САРЫЕВА

ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИ В УЧАЩЕМСЯ В КОЛЛЕКТИВЕ

Резюме

Статья посвящена исследованию эмоциональных отношений учащихся в коллективе. Взаимоотношения учащихся в коллективе являются одной из важных составляющих процесса формирования личности. Одним из наиболее эффективных способов исследования внутригрупповых межличностных отношений является метод социометрии. Понятие “социометрии” ввел в психологическую науку выдающийся американский психолог Дж. Морено. В статье представлена упрощенная методика проведения социометрического исследования межличностных отношений учащихся в коллективе. В результате проведенного исследования выявляются эмоциональные связи, взаимные симпатии и антипатии между членами групп.

Ключевые слова: *эмоциональные отношения, учащийся коллектив, межличностные отношения, социометрия*

Sevinj SARIYEVA

RESEARCH OF EMOTIONAL RELATIONS IN STUDENT COLLECTIVES

Summary

The article is devoted to investigation of emotional relations in the student collectives. Relationships in the student collectives are an important part of the process of formation of a personality. One of the most effective ways to study the intragroup interpersonal relations is the method of sociometry. The term “sociometry” was introduced in the psychological science of the eminent American psychologist J. Moreno. The article is a simplified method of sociometric study of interpersonal relations in the student collectives. The study revealed an emotional connection, is mutual sympathies and antipathies between members of the group.

Keywords: *emotional relations, student, collectives, interpersonal relations, sociometry*

SİYASİ ELMLƏR

UOT 32
Habil QURBANOV
Hüquq e.d., professor
AMEA Azad Həmkarlar İttifaqının sədri

MULTUKULTURALİZMİN İNSAN HÜQUQ VƏ AZADLIQLARI SİSTEMİNDƏ YERİ*

Multikulturalizm 1960-cı ildə Kanada da meydana gəlsə də termin kimi 70 -ci illərdən etibarən Avropa və ABŞ-da istifadə olunmağa başlamışdır. Multikulturalizm sosial ədalət, imkanların bərabərliyi, demokratiya kimi müzakirə olunan anlayışların sırasına daxildir. Multikulturalizm etnik-mədəni müxtəlifliklərin və onların əsasını təşkil edən dəyərlərin qorunması və inkişafını nəzərdə tutur. Multikulturalizmi təbliğ edən ölkə onu dövlət ideologiyasının tərkib hissəsi kimi dövlət siyasəti səviyyəsinə qaldırır. Bu baxımdan Azərbaycançılıq ideologiyasını xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır. Azərbaycançılıq ideologiyası Azərbaycanda yaşayan xalqların siyasi, iqtisadi, sosial və mədəni yüksəlişinə yönələn bir ideologiyadır. İlk öncə Azərbaycançılıq ideologiyası M.F.Axundov, Əli bəy Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəzulzadə. Ə.Topçubaşov və başqalarının fəaliyyətlərində öz əksini tapmışdır. 90-cı illərin əvvəllərində Azərbaycan öz müstəqilliyini əldə etdikdən sonra yenidən azərbaycançılıq ideologiyasına müraciət edilmişdir. Bu gün azərbaycançılıq ideologiyası milli ideologiyamızın ana xəttini təşkil edir.

Multikulturalizm Azərbaycanda əsrlərdən bəri formalaşan, eyni zamanda, bədii, psixoloji-mənəvi müstəvidən kənara çıxmayan dəyərlər toplusu kimi mövcud olub. Hazırda isə multikulturalizm ölkəmizdə alternativi olmayan həyat tərzidir. Əsrlər boyu Azərbaycanda insanlar multikultural və tolerantlıq şəraitində yaşayıb. Ümummilli lider Heydər Əliyev Azərbaycan multikulturalizminin siyasi və hüquqi banisidir. Həm Azərbaycan Konstitusiyasında, həm də bir çox qanunlarda Azərbaycan multikulturalizmini əks etdirən bir çox müddəalar yer alıb.Multikulturalizm siyasəti hazırda Prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilir. Multikulturalizmin vətəndaşların həyat tərzinə çevrilməsi onun inkişafının ən yüksək mərhələsidir.

İnsan hüquq və azadlıqları ali səviyyəli kriteriya olmaqla, müasir dünyada insanlar arasında, insanın sosial cəmiyyətlə, dövlət və cəmiyyət münasibətlərində ifadə və realizə olunur.

İnsan hüquq və azadlıqlarının qorunmasının və müdafiəsinin məqsədlərindən biri də bütün şəxslərə cəmiyyətdə mövcud olan imkanlara bərabər çatmaqları üçün bərabər və ədalətli imkanlar təmin etməkdir.

Ümumən və bütövlükdə formal bərabərlik prinsipi nəzərdə tutur ki, insan hüquqları ayrı-ayrı qruplara deyil, müstəsna surətdə ayrı-ayrı fərdlərə aiddir. Buna görə də «müsbət ayrı-seçkilik» (xüsusi hüquqi status) hallarına, məsələn, Fransa Konstitusiya Şurasının qərarlarında ifadə olunduğu kimi, yalnız sosial vəziyyətdə, yaxud ictimai mənafenin məqsədlərində fərq əsas götürülməklə yol verilir. Lakin aydındır ki, ayrı-seçkilik kimi tanınan sosial (və mədəni) vəziyyətdəki fərqin sərhədi (ölçüsü) olduqca nisbi və kontekstualdır: ayrı-ayrı tarixi dövrlərdə və ayrı-ayrı mədəniyyətlərdə-sivilizasiyalarda fərqlərin «dözülməz» və beləliklə ayrı-seçkilik fərqlərinə aid edilməsinin müxtəlif meyarları mövcuddur. İstənilən halda belə fərqləndirmənin və

* Məqalə fəlsəfə e.d. Sakit Hüseynov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

əhalinin müəyyən qruplarına, kateqoriyalarına müəyyən hüquqi status verilməsinin universal meyarları mövcud deyildir. Bu, hər şeydən əvvəl, həmin dövrdə və həmin mədəniyyətdə hökmran olan, ictimai rəyi formalaşdıran dünya görüşündən asılıdır.

İnsan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının təmin edilməsini dövlətin ali məqsədi elan etmiş Azərbaycan Respublikasında müstəqillik dövrünün 1991-2016-cı illər keçən dövrlərdə bu sahədə hüquqların müdafiəsi ilə bağlı fundamental qanunvericilik bazası yaradılmışdır.

Həyatın sınağından çıxmış qanunvericilik bazasının əsasını Ümummilli lider Heydər Əliyevin müəllifliyi və rəhbərliyi ilə yaradılmış, 12 noyabr 1995-ci il ümumxalq referendumu yolu ilə qəbul olunmuş Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasıdır.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasının qəbulu və fəaliyyətə başlaması, ölkəmizin diktaturadan demokratiyaya, planlı iqtisadiyyatdan bazar iqtisadiyyatına keçid şəraitində insanların bərabər hüquqlu vətəndaş kimi formalaşmasını və son nəticədə millətin inkişafını təmin edən çox mühüm, əvəzsiz hüquqi vasitə kimi təzahür edə bildi.

Bu gün müstəqilliyimizin inkişafı və möhkəmləndirilməsi üçün Azərbaycan mədəniyyətinin, dinin, milli azlıqların birgə yaşaması, tolerantlığın dünyəvi dövlətçilik sisteminin də inkişaf etdirilməsi zəruri və mühüm istiqamətlərdən sayıla bilər.

Azərbaycan Respublikasında əxlaqi və mənəvi inkişaf modellərinin seçilməsi, dini tolerantlıq, millətin Azərbaycançılıq ideyası ətrafında birləşməsi, dünya xalqları ilə birgə sülh və bərabər mədəni əlaqələr müstəvisində yaşamaq sahəsində görülən işlər və dünya əhəmiyyətli fəaliyyət dövlətimizin simasında dəyərləndirilən aşkar faktdır.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında mədəniyyət, bərabərlik, milli mənsubiyyət hüququ, təhlükəsiz yaşamaq hüququ, azadlıq hüququ, yaşamaq hüququ, şəxsi toxunulmazlıq hüququ, təhsil hüququ, fikir və söz azadlığı, vicdan azadlığı, ana dilindən istifadə hüququ, yaradıcılıq azadlığı, hüquqi yardım almaq kimi maddələr - normalar təsbit edilmişdir.

Əsas insan və vətəndaş hüquq və azadlıqlarını ifadə edən maddələrin Konstitusiyamızda ön sırada ikinci bölmə, üçüncü fəsildə verilməsi təsadüfü hadisə və seçim deyildir.

Azərbaycan Respublikasının qoşulduğu"İnsan hüquqları haqqında" Avropa Konvensiyası dövlətimizin hüquq sisteminin qanunvericiliyinin tərkib hissəsidir. Bu Konvensiyaya qoşulmağın ölkə üçün səciyyəvi olan əsas prinsip ondan ibarətdir ki, multikulturalizmin əhatə etdiyi və tərkibinə qatıldığı əsas insan hüquq və azadlıqları 1995-ci ildən qüvvədə olan Konstitusiyamızda həm təsbit edilmiş, həm də ki, dövlətçilik baxımından təmin edilir və qorunur.

Konstitusiyanın qəbulu ölkəmizin siyasi rəhbəri H.Əliyevin Azərbaycanın müstəqilliyini, dünya dövlətləri sırasına yer almasını, dünyəvi, demokratik dövlət olmasını təsdiq edən çox-çox irəliyə hesablanmış siyasi uzaqgörənliyi idi. Azərbaycanda 2016-cı il Ümummilli Liderimizin davamçısı, prezident, cənab İlham Əliyevin təşəbbüsü ilə "Multikulturalizm ili elan edilmişdir. Azərbaycanda Multikulturalizmə həsr edilmiş Beynəlxalq tədbirləri o cümlədən, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının və Qafqaz Müsəlmanları idarəsi ilə birgə "İslam maarifçiliyi və müasir dünya" mövzusunda 16-17 aprel 2015-cı ildə keçirdiyi beynəlxalq konfransı da qeyd etmək olar.

Azərbaycan Respublikası bu fəaliyyətlər üçün təminat rolunu uğurla oynamış və hazırda da Konstitusiyamızın bu uğurlara təminat verən qanunvericilik aktı olduğunu bir daha sübut edir.

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası Multikulturalizm əsaslarını təsbit etməklə, dünyadakı dəyişikliklərə Azərbaycan dövlətçiliyinin inkişafı istiqamətində transformasiyalara da cavab verməyə və dünyəviliyi təmin etməyə qadirdir.

Azərbaycan bu dünyəvi transformasiyalarda yer almağını beynəlxalq hüquqi sənədlərə qoşulmaqla sübut edir. Azərbaycan Respublikası Müstəqil dövlət olaraq, "İnsan hüquqlarının və əsas azadlıqlarının müdafiəsi haqqında" Konvensiyaya (4 noyabr 1950), "Mülki və siyasi hüquqlar haqqında" Beynəlxalq Pakt (16 dekabr 1966), "İqtisadi, sosial və mədəni hüquqlar

haqqında" Beynəlxalq Pakt (16 dekabr 1966), "İşgəncələr əleyhinə" BMT Konvensiyasına (9 dekabr 1975), "İrqi ayrıseçkiliyin bütün formalarının ləğvinə dair" BMT Konvensiyasına (4 yanvar 1969), "Qadınlara qarşı ayrıseçkiliyin bütün formalarının ləğvinə dair" BMT Konvensiyasına (18 dekabr 1979), "İnsan hüquqları haqqında" ümumi Bəyənnaməyə (10 dekabr 1948) qoşulmuşdur.

Hal hazırda multikultralizmin tərkib elementi olan sosial tolerantlıq (latın sözü olub tolerantia – dözümlülük, səbrlilik) digər sosial qrupların, azlıqların adət və ənənələrinə dini etiqadlarına hörmətlə yanaşmanı ehtiva edir. Sosial tolerantlıq digər mədəniyyətlərin qəbul edilməsini, onlara hörmətlə yanaşılmasını, etnik icmaların özlərinin inkişafını təmin etməsinə şərait yaradılmasını aktual edir. Tolerantlıq bütün xalqların sosial – iqtisadi və mədəni inkişafını həm vacib prinsip, həm də ki, zəruri şərti kimi qəbul edilir.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasının 44-cü maddəsi milli mənsubiyyət hüququnun inkişaf etdirilməsini, 45-ci maddəsi ana dilindən istifadə hüququnu, 47-ci maddə isə hər kəsin fikir və söz azadlığını təsbit edir.

Həmin maddələr dövlətimizin sosial tolerantlıq prinsipinin düzgün tətbiqi baxımından hər kəsin milli mənsubiyyətini qoruyub saxlamaq hüququnu, hər kəsin istədiyi dildə tərbiyə və təhsil almaq, yaradıcılıqla məşğul olmaq hüququnu, irqi, milli, dini sosial ədavət və düşmənçilik oyadan təşviqatın qadağan edilməsi kimi həyat tərzini cəmiyyət üçün norma, yaşayış tərzimüəyyən etməklə, dövlət multikulturalizm dəyərlərinin qorunması və inkişafının hüquqi əsaslarını müəyyən edir.

Qloballaşma iqtisadi, sosial-mədəni və digər sərhədlərin ləğvi prosesini, ölkələr arasında kommunikasiyaların yüksəlməsini, inteqrasiyalara, transformasiyaya yeni yanaşmanı tələb edir.

Bu sahədə tolerantlıq bütün xalqların sosial-iqtisadi və mədəni inkişafının zəruri elementi kimi qəbul edilir. Tolerantlıq təkcə fərdlərin bir-birinə diqqəti, həmrəyliyi deyil, həmçinin ərazi həlqəsi, etnik və dini icma, ailələr, sosial qurumlar və institutlar səviyyəsində əlaqələri, inteqrasiyanı şərtləndirir.

Bununla bağlı milli azlıqların hüquqlarının Konstitusiyada təsbit edilməsi və qorunmasının hüquqi əsaslarını da qeyd etmək olardı. Dünyanın coğrafi mənzərəsində Afrika və Asiya regionlarında azlıqların diskrimasiyaya məruz qalması kimi çoxsaylı problemlər dünya ictimaiyyətini rahatsız edən hadisələrdən sayılır. Hal hazırda dünyada Suriyada davam edən müharibə nəticəsində insanların müxtəlif ölkələrə axını, kütləvi köçü baş verir.

Azərbaycan Respublikası belə kəskin miqrasiya axının və problemlərinin mərkəzində olmuş ölkədir.

1988-ci ildən başlanmış və kütləvi şəkildə azərbaycanlıların öz doğma tarixi yerlərindən, Ermənistandan məcburi deportasiyası dünya ölkələrinin müşahidəsi ilə baş vermişdir.

Ermənistanın mono etnik dövlətə çevrilməsi, məhz azərbaycanlıların deportasiyası, qaçqın və məcburi köçkünlərin də baş verən miqrant axınlarından fərqli olaraq tərkibcə azərbaycanlıları əhatə edən miqrasiya prosesi dünyada gələcəkdə baş verə biləcək təhlükəli proseslərin əsasında dayandı.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasının 25-ci maddə, III hissəsində "Dövlət irqindən, milliyyətindən, dinindən, dilindən, cinsindən, mənşəyindən, əmlak vəziyyətindən, qulluq mövqeyindən, əqidəsindən, siyasi partiyalara, həmkarlar ittifaqlarına və digər ictimai birliklərə mənsubiyyətindən asılı olmayaraq hər kəsin hüquq və azadlıqlarının bərabərliyinə təminat verir. İnsan və vətəndaş hüquqlarını və azadlıqlarını irqi, milli, dini, dil, cinsi, mənşəyi, əqidə, siyasi və sosial mənsubiyyətə görə məhdudlaşdırmaq qadağandır" təsbit edilir.

Multikultralizmin Azərbaycan Respublikasında dövlət səviyyəsində inkişafı nəticəsində bu sahənin dünyanın yeni Azərbaycan modelinin formalaşmasına gətirib çıxartmışdır. Həmin modelin inkişaf etdirilməsi tarixin dönüş məqamlarında dünyada gedən qloballaşma prosesində

həyat fəaliyyətinin yeni şəraitə adaptasiyası prosesinin davam etdirilməsi zərurəti ilə nəticələnir. Həmin proseslər içərisində tolerantlıq multikulturalizmin zəruri elementi kimi təkcə Azərbaycan sərhədləri çərçivəsində deyil, dünyaya müxtəlif dinlərin və mədəniyyətlərin birgə yanaşı yaşamaq modelini təqdim edir.

Azərbaycan Respublikasında hazırkı tarixi şəraitdə müxtəlif dinlər yanaşı yaşamaqla millətlərin dünyəvi dövlət quruculuğuna daha da möhkəmlənmə tövhəsini verir.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında 48-ci maddə 2-ci hissədə "Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ" olması təsbit edilir.

Millətin formalaşması, özünü dərki modelləri milli mədəni forma daşıyan hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyətinin yaradılması ilə həyata keçirilməlidir.

Dini etiqad azadlığı hər hansı dinə etiqad etmənin seçilməsi və etiqad etməni hər kəsin hüququ kimi müəyyən edir.

Azərbaycan Respublikası "Mülki və siyasi hüquqlar haqqında" Beynəlxalq Konvensiyaya qoşulmuşdur. Həmin Konvensiyanın 18-ci maddəsində vicdan azadlığı, sərbəst dini etiqad, dini mərasimlərin yerinə yetirilməsi, dini ənənələrin icrası, eləcə də, heç kəsin dini etiqadını və əqidəsini ifadə etməyə məcbur edilməməsi müəyyən edilir.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında təsbit edilmiş "Vicdan azadlığı" maddəsi (48) həmin beynəlxalq konvensiyada müəyyən edilən dini etiqad və əqidələrin reallaşmasına təminat verir.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında təsbit edilmiş vicdan azadlığı, fikir və söz azadlığı, mədəniyyət hüququ, yaradıcılıq azadlığı, normaları multikulturalizmin inkişafını və Azərbaycanın dünyəvi dövlətçilik sistemində öz mədəniyyət modelini ortaya qoymağa çox böyük imkanlar açır.

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası zamanın sınağından uğurla çıxaraq, Azərbaycanın dünyəvi dövlətçilik sistemində yeri və cəmiyyətdə rolu haqqında, eləcə də, dünyada rolu haqqında, multikulturalizmin təbliği və tətbiqi ilə bağlı yeni və daha geniş müzakirələrin aparılması üçün tam hüquqi mühit və şərait yaradır.

Multikulturalizm çox mədəniyyətliliyi və müxtəlif mədəniyyət daşıyıcısı olan fərdlərin və icmaların milli – etnik qurumların birgə dinc və sülh şəraitində yaşamasını təmin edən fəlsəfi cərəyan rolunda çıxış edir.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası (maddə 40) hər bir vətəndaşın milli, sosial, siyasi, cinsi, dini baxışları, əmlak vəziyyəti, yaşayış yeri, təhsili və peşəsindən asılı olmayaraq mədəniyyət fəaliyyəti hüququ müəyyən edir. Mədəni həyatda iştirak etmək hüququ hər kəsin mədəniyyət sərvətlərindən, muzeylərdən, incəsənət sərgilərindən istifadə etmək imkanını müəyyən edir.

Dövlətin üzərinə düşən vəzifə vətəndaşlar üçün mədəniyyət sərvətlərindən, istər musiqi, istər rəssamlıq məktəblərində uşaqlar üçün yaradıcılıq mərkəzlərindən bərabər və maneəsiz istifadə etmək imkanlarının yaradılmasıdır.

Multikulturalizmin fərqli mədəniyyətlərin bərabər səviyyədə inkişafı üçün verdiyi bu günkü töhvələrin hüquqi əsası məhz Azərbaycan Respublikasında Ümummilli Lider Heydər Əliyevin müəllifliyi ilə yaradılan 12 noyabr 1995-ci ildən ümumxalq referendum yolu ilə qəbul edilmiş müstəqil Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasının "Əsas insan və vətəndaş hüquqları və azadlıqları" bölməsində, 40-cı maddədə birbaşa təsbih edilir.

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında məhz 2-ci bölmə "Əsas hüquqlar, azadlıqlar və vəzifələr" hissəsini müəyyən edir. Elmi araşdırmamızın başlanğıcında

Azərbaycanın hüquqi dövlət quruculuğunun çox əsirlik dövlətçilik ənənələrinin davam etdirilməsi üzərində qurulmasını qeyd etmişdik.

"Əsas insan və vətəndaş hüquqları və azadlıqları" fəslinin bir çox maddələri, o cümlədən bərabərlik hüququ (25), azadlıq hüququ (28), əqli mülkiyyət hüququ (30), mədəniyyət hüququ (40), təhsil hüququ (42), ana dilindən istifadə hüququ (45), şərəf və ləyaqətin müdafiəsi hüququ (46), fikir və söz azadlığı (47), vicdan azadlığı (48), yaradıcılıq azadlığı (51), əcnəbilərin və vətəndaşlığı olmayan şəxslərin hüquqları (69), insan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının təminatı (71) maddələri bütünlüklə multikulturalizmin hüquqi əsaslarını və bazasını təşkil edən təminatlı normalardır.

Azərbaycan Respublikasında dünyaya verilən tövhələrin, o cümlədən multikulturalizmin Azərbaycan modelinin formalaşması və digər ölkələrə transformasiyasının reallaşmasında çox-çox uzaqgörənliyə və hədəflərə hesablanmış fəaliyyətdə olan Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası təminat rolunda çıxış edə bildi və bu gün də çıxış edir.

Azərbaycan mədəniyyətinin, Azərbaycan əxlaqının həm inkişafı, həm qorunması üçün multikulturalizmin ayrı-ayrı sahələrinin inkişaf etidirilməsi baxımından bütün hüquqi imkanlar və təminatların Azərbaycan konstitusiyasında əsasları vardır.

Elmi araşdırmamız nəticəsində dünya təcrübəsindən çıxış edərək, Azərbaycanda multikulturalizmin simvolik rəmzlərinin yaradılmasını və hüquqi cəhətdən onun təsbit edilməsini və qanunlaşdırılmasını məqsədəuyğun sayırıq.

Açar sözlər: *multikulturalizm, insan hüququ və azadlıqları, konstitusiya, dövlət siyasəti, qanun, haqq, maddə, mədəniyyət*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası. Bakı, "Biznes xəbərləri" qəzeti – 2014 64 səh. (səh 56).
2. Конституционное право Российской Федерации: учебник/ М.В. Баглай. – 7-е изм. И доп. – М.: Норма, 2008.-816 с.
3. Avropa İnsan Hüquqları Məhkəməsinin seçilmiş qərarları. Bakı, 2006-cı il, 352 səh.
4. İnsan hüquqları haqqında Avropa Konvensiyasında təsbit olunmuş fikir, vicdan və din azadlığı hüququnun müdafiəsi Avropa Şurası, Azərbaycan dilində nəşr, 2015-ci il
5. Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətalar Məcəlləsi Bakı. Qanun Nəşriyyatı. 2012. 564 səh. (maddə 307.2., səh 266)
6. İslamın mədəniyyətə təsirləri və bəşəriyyətə verdikləri Əbül Həsən ən-Nədvi, "İdrak" İctimai Birliyi Bakı – 2009
7. Рулан Н. Историческое введение в право. М., 2006.

Габил КУРБАНОВ

МЕСТО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА В СИСТЕМЕ ПРАВ И СВОБОД ЧЕЛОВЕКА

Резюме

В статье отмечается, что в государственной политике Азербайджана мультикултурализму уделяется особое внимание. Подчеркивая, что мультикультурализм является образом жизни азербайджанцев, автор говорит о серьезных работах, осуществляемых в этом направлении, в частности, в республике проводятся международные мероприятия.

В Конституции Азербайджанской Республики закреплены такие нормы, как право на культуру, равенство, национальную принадлежность, право на безопасность, право на свободу, право на жизнь, право на личную неприкосновенность, право на образование, право на свободу мысли и слова, право на совесть, право на использование родного языка, право на творчество, и право на получение юридической помощи.Автор подробно анализирует роль мультикультурализма в системе прав и свобод человека, выделяет особенности азербайджанского мультикультурализма.

Ключевые слова: *мультикультурализм, права и свободы человека, Конституция, государственная политика, закон, право, статья, культура.*

Habil GURBANOV

THE PLACE OF MULTICULTURALIZM IN THE SYSTEM OF HUMAN RIGHTS AND FREEDOM

Summary

In the article it is noted that in a state politics of Azerbaijan a particular attention is paid to multiculturalism. Emphasizing that multiculturalism is a standard of life of Azerbaijanis, the author states on serious works carried out in this direction, in particular the international events are held in the Republic.

In the Constitution of Azerbaijan Republic such norms as a right to culture, equality, right to national belonging, right freedom, right to life, right to personal safety, right to education, right to freedom of thought, right to using mother tongue, right to creation, right to juristic aid – are confirmed.

The author makes a profound analysis of the role of multiculturalism in the system of human rights and freedom, distinguishes out the pecularities of Azerbaijan multiculturalism.

Keywords: *multiculturalism, human rights and freedom, Constitution, state politics, law, right, item, culture.*

UOT 32.343

Cavanşir FEYZİYEV
fəlsəfə f.d.,
Milli Məclisin deputatı

TÜRK DÖVLƏTÇİLİYİNİN GENEZİSİ: TARİXİ-SİYASİ MÜNASİBƏTLƏRİN DİNAMİKASI*

Tarix – türklər üçün təkcə onların mövcud olduğu zaman deyil. Həm də mənəvi bütövlüyüdür, qan yaddaşıdır. Türklərin yazıya alınmayan tarixi yazıya alınan tarixləri qədər canlıdır. Ona görə də "türklər tarix yazmamış, tarix yaratmışlar" – deyimi həm də onların ulusal xarakterindəki bu keyfiyyəti bildirir ki, salnamələrini yaratmayanda da onlar özlərini həmişə tarixi-mənəvi bütövlüyün içində, həm də hansısa tarixi məsuliyyət yükünün altında görüblər. Əgər onlar olub-bitmişlərini öz varlıqlarına köçürməsəydilər, tarix yarada bilməzdilər. Türklərin tarixi xronikası – onların onurğasının fəqərələri, beyinlərinin qırışları kimidir. Onlar keçmişini, indisini və gələcəyini bir orqanik zaman tamlığında hiss edirlər. Türkiyənin Topqapı Sarayı muzeyindəki XVI əsrə məxsus miniatürdə təsvir olunan süvari kimi: döyüşçü atını irəli çapır, ancaq atın üstündə çevrilərək, əlindəki kamanın oxunu geriyə tuşlayıb. Bu təkcə onu təqib edənlərdən özünü qoruyan döyüşçü məharəti deyil. Daha dərin simvolik mənasında, irəli getdikcə, gerini düşünən müdrik insanın hərəkətidir. Türklər bəşəriyyətin mövcud olduğu zaman içərisində, tarixin "döyüş meydanında" atlarını məhz belə səyirdiblər: irəlilədikcə arxalarını da nəzarətdə saxlaya-saxlaya. Haçan ki, keçmişi gözdən qaçırıblar, gələcəyə çapan atları büdrəyib. Ona görə də türklərin Bilgə Kağan tək müdrikləri onları özlərinin *Bütöv Tarixində* bulunmağa səsləyib: türklər indidən keçmişi – gələcək, gələcəyi – keçmiş kimi görməlidirlər. Zamanın bütövlüyündə var olan türklər hərəkətlərində yanılmır, ən mürəkkəb vəziyyətlərdə düzgün qərarlar qəbul edir, zamanla onun bütün "dillərində" danışmağı bacarırlar. Onların nə keçmişi, nə də gələcəyi qaranlıqdır. Buna görə də türklər *tarixdən doğulan gələcəklərinə* doğru daha qətiyyətlə, ayıq gözlə, sapıntılara varmadan irəliləyə bilirlər.

Türk dövlətçiliyi genezisinin araşdırılmasından doğan ilk mühüm qənaət (bəlkə də paradoksal qənaət!) belədir: sanki türklər elə öz dövlətləri ilə bir yerdə doğulublar. Bir etnos olaraq onların tarixi – elə dövlətlərinin tarixi ilə başlayır. Mətin Aydoğanın doğru qeyd etdiyi kimi, "dünya tarixində türklər qədər çox və çeşidli dövlət qurmuş bir başqa millətin olmadığı bu gün artıq hər kəsin qəbul etdiyi yəqinləşmiş bir gerçəkdir. Hər dönəmdə və sürəkli biçimdə, dünyanın çox geniş məkanlarına yayılan türklər yaşadıqları hər yerdə, böyüklü-kiçikli, təsirli-təsirsiz, qalıcı-keçici çox müxtəlif dövlətlər qurmuşlar ki, bununla da türk tarixi müəyyən bir anlamda *dövlət qurmanın tarixi* halına gəlmişdir. Uzun dönəmlər boyunca vuruşmuş, yenmiş, yenilmiş, güclənmiş ya da güclərini itirmişlər. Digər toplumları içərilərində əritmiş ya da onların içində ərimişlər. Ancaq heç bir zaman dövlətsiz qalmamışlar" [3, s.43]. Türklərin dövlət həyatının bu kardinal səciyyəsinə macar tarixçisi Ligeti də diqqəti cəlb edir: "Türk milləti yayımcıl bir əsgər-millətdir. O, bu işin tam sahibi və ən mükəmməl örnəyidir. Onun təşkilatlanma gücünə, dövlətqurma qabiliyyətinə nə qədər heyran qalsaq, azdır" [6, s.34]. Ulusun (qövmün, xalqın, millətin) dövlət, dövlətin ulus kimi qavranılması – türklərin sosial-siyasi düşüncə sisteminin mahiyyətindədir. Ulus – dövlətin ordusu, canı və çəpəridir. Dövlət panteonu – "əsgər-millətdən" hörülür. Buna görə də "hərbi qüvvət, ordu tarixdə mövcud olmuş türksoylu

* Məqalə fəlsəfə e.d., prof. Rahid Xəlilov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

dövlətlərin bel sümüyünü təşkil edir" [20, s.21-40]. Yəqin bu səbəbdən türklər hara gediblərsə, dövlətlərini də, ya da "dövlət arxitekturasının yaddaş layihələrini"də özləri ilə aparıblar. Belə olduğundandır ki, türklərin tarix boyu Avrasiyada yaratdığı dövlətlər arxetipik oxşarlığa malikdir.

Atayurdu Avrasiyanın 145-150º en dairələri arasındakı qəlbi – Altay dağlarının həndəvəri, Yenisey boyunca Abakan və Tuba əraziləri olan türklərin qurduğu, dünya tarixinin inkişafında, Avrasiyanın etnosiyasi coğrafiyasının son üç min ildə dəyişərək indiki şəkil almasında başlıca transformativ rol oynamış əsas dövlətləri bunlardır: Sak imperiyası (türklər öz imperiyalarına – "Xaqanlıq" deyirdilər), Böyük Hun imperiyası, Qərbi Hun imperiyası, Şərqi Hun imperiyası, Ağ Hun imperiyası, Göy Türk imperiyası, Avar imperiyası, Xəzər imperiyası, Uyğur imperiyası, Qaraxanlılar dövləti, Qəznəvilər dövləti, Böyük Səlcuq dövləti, Azərbaycan Atabəylər dövləti, İraq Səlcuq dövləti, Suriya Səlcuq dövləti, Kirman Səlcuq dövləti, Anadolu Səlcuq Dövləti, Xarəzmşahlar dövləti, Türk-Monqol imperiyası, Qızıl Orda (Altın Ordu) imperiyası, Sibir, Kazan, Krım, Noqay, Qasım, Astarxan xanlıqları, Məmluk dövləti, Osmanlı imperiyası, Moğol imperiyası, Dehli Türk Sultanlığı, Qaraqoyunlu dövləti, Ağqoyunlu dövləti, Səfəvilər imperiyası və ardınca Azərbaycan xanlıqları.

Bu dövlət və imperiyaları yaratmış türk superetnosunun bir mühüm xüsusiyyəti də həlledici əhəmiyyət kəsb edir: türk superetnosu əzəldən yekcins olmamış, həm daxili etnik quruluşunu təkamül etdirməkdə, həm də yabançı ulusları öz etnik sisteminin ayrılmaz bir parçasına çevirməkdə açıq universallıq ölçülərindən çıxış etmişlər. Lakin hər zaman dövlətyaratmanın ağır yükünü və məsuliyyətini türk öz üzərinə almışdır. Yaratdığı dövlətdə məhz o – *etnosistemin sütunu və birləşdirici komponenti* olmuşdur. Nə zaman ki, etnosistemin bu "qızıl qaydası" itirilmiş, dövlətin dayaqları da laxlayaraq çökmüşdür. Etnosistemin *Türk Passionarlığı* – onu hər zaman ulusyaradıcı, dövlətyaradıcı fəaliyyətlərin böyük meydanına çıxarmış, ona cahangirlik və fatehlik missiyası vermişdir.

Mərkəzi Asiyada ən qədim dövlətlərin əsasını qoymuş "türkdilli hunlar" [13, s.200-201] haqqında ilk tarixi məlumatları antik Çin qaynaqları (etnos adı olaraq, *hu, hun, hunnu, hyunq-su, hsyung-nu, hyanyun, hunyuy* şəklində) vermişdir. Bir xalq kimi mövcud olduqları zaman kəsiyi tarixdə qoyduqları zaman yaddaşından qısa olan hunlar (onlar artıq bizim eranın ilk minilliyinin təqribən VI əsrində etnik mövcudluqlarını sona çatdırıb, tarix səhnəsindən çəkilmişdilər) ilk dəfə e.ə. 1764-cü ilə aid Çin xronikalarında xatırlanır. Daha sonra e.ə. 822 və 304-cü illərdə [14, s.27]. Lakin iki eranın iki minilliyini qovuşduran yüzilliklərdə həm Asiya (Çin), həm də antik Avropa mənbələrində hunlar haqqında ən qüdrətli superetnos və ordu-imperiya kimi danışılır. Planetin şərq yarımkürəsinin ən böyük imperiyalarından birini quran (e.ə. III – b.e. V əsrlər) hun-türk tayfa ittifaqları Altaydan Çinə, Xəzər dənizi və Şimali Qafqazdan Azov dənizinə, Şərqi Avropaya qədər böyük bir ərazini tutmuşdular, onların qərb qolu 405-ci ildə Romaya daxil olmuş, şərq qolu isə V əsrin sonu – VI əsrin əvvəllərində Hindistana doğru irəliləyərək Qupta imperiyasını çökdürmüşdü [5, I c.; 8, I c.].

Etnotarixi reallıq bundan ibarətdir ki, hun-türklər Avrasiyada gücləndikcə, geniş təsir dairəsi yaratdıqca, bu azman ərazinin digər etnosları da onlara qaynayıb-qarışmışlar. Eramızdan əvvəl IV əsrdə hun-türklər 24 soydan ibarət olan qüdrətli hakimiyyət yaratmışdılar. Hələ e.ə. III minillikdən başlayaq, Şimali Çindən Asiyanın qərbinə doğru bütün istiqamətlərdə hun-türk superetnosunun möhkəmlənməsi və genişlənməsi prosesi gedirdi. Buna görə də uzun əsrlər boyu Mərkəzi Asiya ilə həmsərhəd çinlilər hun-türklərlə döyüşsələr və məğlub olsalar da, onlar öz əcdadları saydıqları Şimali Çin aborigenlərinin – "qaraçinlilərin" hun mənşəyini etiraf edirdilər. Hun-Çin çarpazlaşmasından törəmiş "proto-hun etnik substratı" [14, s.19]. tədriclə digər etnosları da öz tərkibinə daxil edərək heterogenləşmişdi. Lakin o, özünün etnik nüvəsini – hun-türk genotipini daim şux saxlamış və Böyük Çölün sərt iqlim şəraitində yaşamağa vərdiş edərək xalq-

ordu kimi döyüş qabiliyyətini itiləmişdir. Buna görə də onlar təkcə xalqlara deyil, həm də Böyük Çölə, onun sərtliyinə qalib gəlmiş ilk Asiya xalqı sayılırdılar.

"Dünyanın milli obrazlarının" rəngarəngliyi üzərində düşünən və bu "obrazlar" sistemində türk dünyasının seçkin mahiyyətini (əvvəlki kitablarında) unikal təhlillərlə fərqləndirən Georgi Qaçevin "kosmo-psixo-loqos" konsepsiyasına görə, hər bir xalq – doğulduğu yerli mühitin və onun bənzərsiz təbiətinin məhsuludur, "xalq – hər şeydən öncə ölkə və torpaq deməkdir". Ancaq elə xalqlar var ki, onların "təbiəti" bütünlüklə milli mahiyyətlərinə proyeksiya olunaraq sanki itir. Bu mənada, "Yəhudiliyin Təbiəti – onun xalqıdır". Ona görə də yəhudilər, ermənilər hara gedirlərsə, orada məhz "erməni" və "yəhudi" kimi məskunlaşırlar, həmin "məkan-kosmosda" öz etnik atomlarını yaradırlar [10, s.11-27]. Türklər isə bütün Təbiəti və Xarakteri ilə, onlara məxsus bütün "kosmo-psixo-loqos"un dağılmaz sistemi ilə yeni torpaqların ruhuna doğmalaşırlar. Buna görə də müasir türk ölkələrinin hər birisində Təbiət və Tarixin bir sistem təşkil etdiyini, buradakı "kosmo-psixo-loqos"un daim yaradıcı xarakter daşıdığını görürük.

Bu sistem o qədər dinamikdir ki, hətta dilin inkişafı kimi mühafizəkar bir proses də tamamilə təbii məcrada, qazanılmış həyati təcrübəni özünə toplaya-toplaya gedir. Tarix bir də gözünü açıb görür ki, yazısı olmayan hun dili sonradan öz mükəmməl yazılı abidələrini yaratmış türk dilinə transformasiya olunub. Əgər hun və türk dillərinin linqvistik kök-əsası bir olmasaydı, onların dilində belə bir "gözlənilməz çevriliş" ola bilməzdi. Məhz bu prosesin davamı olaraq sonrakı yüzilliklərdə həmin kökdən türk dilləri budaqlandı, dünyanın böyük bir *Türk Dilləri Ailəsi* yarandı, tarix səhnəsində genotip mahiyyətini saxlayan yeni türk dövlətləri və imperiyaları doğuldu. Antik Asiya tarixinə dair klassik tədqiqatın müəllifi Rene Qrusse bu prosesin lap başlanğıcında "Türk-monqol soylu hun tayfalarının" [19, s.8-24] dil və mədəniyyətlərinin tədriclə bir-birindən fərqlənərək, bütün Avrasiya boyunca çox rəngarəng və universal bur etnokulturoloji sistem yaratdığını qeyd edir. Ümumiyyətlə, elmdə hun və türk dillərinin eynimənşəli olması barədə müəyyən diskussiyalar aparılsa da fikir ayrılığı, demək olar ki, yoxdur: buna şübhə etməyin özü artıq əsassız sayılır: "çünki türk dilləri ailəsinə daxil olan teles, yəni uyğur dili ilə hun dili arasında linqvistik yaxınlığın olmasına dair mənbələrin birbaşa dəlilləri vardır" [14, s.52-53]. Uyğurlar isə Hun, Türk, Monqol və Çin dünyalarını daim bir-birinə yaxınlaşdıran etnik müstəvi funksiyasını sonrakı dövrlərdə də davam etdirmişlər. Eyni bir prosesin türk-tatar istiqaməti isə Asiyanın qərbinə – Avropanın şərqinə doğru yönəlmişdir.

Məşhur Amerika antropoloqu Karlton Stivens Kun mükəmməl araşdırmalar əsasında bu nəticəyə gəlir ki, "hunların və türklərin dəmir dövründə Avropaya doğru yayılmasından sonra" buradakı irqi tərkib əsaslı şəkildə dəyişikliyə uğramış, onlar özü də Avropa irqinin əlamətlərini götürərək Asiyaya doğru "daşımışlar" [15, s.202-205, 248,428, 572, 610, 625]. Türk xalqları həm öz seçkin antropoloji özəlliyini hifz etdiyindən, həm də tarixən Avrasiyanın çox rəngarəng antropoloji xüsusiyyətlərini mənimsədiyindən onlar estetik cəhətdən də unikal fizionomik quruluşa, ən müxtəlif iqlim şəraitində yaşaya bilən dözümlü, çevik və sağlam həyat tərzinə malik olmuşlar. Eramızın V əsrinə qədər türklərin kök-etnos kimi öz təkamül mərhələsini başa çatdıran genealoji ağacında hunlar başda olmaqla, antik Mərkəzi Asiyanın, demək olar ki, bütün əsas etnobirlikləri tərkiblənmişdir [14, s.301]. Sonrakı tarixi proseslərdə (xüsusilə V-VII əsrlərdə) hun-türk superetnosunun daxili təkamülü türk başlanğıcını önə çıxarmış, beləliklə, türklər artıq VII-VIII əsrlərdə Mərkəzi Asiyanın dominant xalqına və hərbi-siyasi gücünə çevrilmişlər. Yəni tarixi baxımdan Avrasiyanın *Böyük Hun ənənəsi Böyük Türk Epoxası ilə* əvəz olunmuşdur.

Qədim mənbələrdə *"tu-u, tukyu, tukyuye, türküt, törük, türük"* və nəhayət, dəqiq adı ilə – *"türk"* adlandırılan TÜRK superetnosu Avrasiyanın son 1500 illik tarixində arxaik dövlətçiliyi modern dövlətçiliyə qədər inkişaf etdirən, öz taleyini qədim dünyanın, demək olar ki, bütün xalqlarının taleyi ilə bağlayan bir ulusdur. Görkəmli türkşünas Faruq Sümər *"türk"* etnoniminin *"törəmək"* (kök-söz – *"törə", "töru")* məsdərindən özülləndiyini həqiqətə daha yaxın hesab edir

[1, s.9]. Bu sözün başqa dillərdən gəlmədiyi və başqa dillərdə heç bir məna bildirmədiyi məlumdur. Türklər özləri özlərinə bu adı vermişlər. Sonra dünya da onu qəbul etmişdir. VI-VIII əsrlərdən başlayaraq "türk" sözü etnik, kulturoloji və siyasi anlamda türklərin özlərinin və digər xalqların qaynaqlarına möhkəm və silinməz şəkildə həkk olunur.

Artıq eramızın birinci minilliyinin ortalarından "Avrasiyanın qəlbi sayılan Böyük Çöl – Çin səddindən Karpat dağlarına qədər uzanan, şimaldan Sibir tayqası ilə, cənubdan İran düzü və Fars oazisi ilə qurşaqlanan ərazi" türk dünyasının dalğalana-dalğalana hərəkət etdiyi, bilavasitə onun fəaliyyəti və təsiri ilə aramsız olaraq transformasiyaya uğrayan vahid etnosiyasi məkan şəklini alır. Antik çağlarda bu ərazini qərbdən qədim yunanlar – Skifiya, cənubdan farslar – Turan (türk xalqlarının yaşadığı yer, arilərin yaşadığı İranla əks anlamda), cənub-şərqdən çinlilər – Bey-hu [11, s.3] adlandırırdılar.

Türk xaqanlığının torpaqları VI əsrin sonlarına doğru qərbdən Bizansla, cənubdan Persiya və Hindistanla, şərqdən Çinlə sərhədlənirdi. Türk nüfuzunun sürətlə yüksəldiyi bu epoxada həmin ölkələrin tarixindəki peripetiyalar türk hökmranlığının və ona məxsus hakimiyyətlərin taleyindən xeyli dərəcədə asılı idi. Türk dünyasının etnosiyasi təkamülü daxili inteqrasiyanın zəruri bir mərhələsini başa çatdırmış və labüd differensiasiyaya təməl yaratmışdı. Maraqlıdır ki, vaxtilə hun-türk superetnosunun Şərqdən Qərbə doğru hərəkəti hunlar içərisində *türklərin* üstünləşməsi ilə müşayiət olunmuşdusa, məhz bu dövrdən başlayaraq sonrakı yüzilliklər boyunca türklərin içərisində *oğuzların* dominantlıq qazanması ilə Səlcuq, Osmanlı və Qızılbaş hakimiyyətləri önə çıxdı. Beləliklə, türk dünyasının Şərq və Qərb "cinahları" getdikcə bir-birindən uzaqlaşaraq, hər biri öz ayrıcalığında yeni differensiasiya proseslərinin başlanğıcını qoydu. Avrasiya boyunca getdikcə çoxalan türk dövlətləri başqaları ilə vuruşduqları qədər də elə özləri bir-biri ilə vuruşurdular...

Avrasiya tarixini və bu kontekstdə türk etnogenezini fundamental şəkildə tədqiq edən Lev Qumilyov ilk türk dövlətlərini yaratmış "qədim türklərin" onların etnik-tarixi differensiasiyası nəticəsində meydana gələn *yeni nəsil türk xalqları* ilə kökbağlılığını bildirsə də, "ata-xalqla" "oğul-xalqların" bir-birindən, təbii olaraq, fərqləndiyini də göstərir: "qədim türklər" öz passionar enerjisini – dillərindən dövlətlərinə qədər – özündən sonrakı nəslə (varislərinə) ötürərək tarix səhnəsindən çəkilirlər [12]. Elə hunlar kimi!

Bu mənada, əgər bu gün müasir türk dillərinin, alınma sözləri çıxmaq şərtilə, təməl söz fondunu və müvafiq ölçüdə qrammatik xüsusiyyətlərini "tarixi rekonstruksiya" etsək, həmin potensial üzərində qədim türk dillərinin mənbəyinə canlı şəkildə qayıtmaq olar. Çünki müasir türk dillərindən hər biri (xüsusilə oğuz qrupuna daxil olan dillər) bu və ya digər səviyyədə (hətta bəzən təəccüb doğuracaq eyniyyətlə!) qədim türk dili qatını saxlayıb.

Qədim türklərin etnik-tarixi differensiasiyası onları tədriclə Avrasiya hərbi-siyasi proseslərinin, eyni zamanda, daxili sosial strukturlaşmanın yeni üfüqlərinə çıxarır. Nəhayət, bu proseslər 552-ci ildə adında "türk" etnonimini daşıyan ilk dövləti – *Göy Türk imperiyasını* meydana gətirir. *Göytürklər tarixdə ilk dəfə olaraq ümumtürk siyasəti və ideologiyasını daşıyan dövlət qururlar*. Görkəmli fransız alimi Rene Giraud XX əsr tarix elminin klassik nümunəsi sayılan, bir çox dillərə, təbii ki, həm də türkcəyə tərcümə edilmiş kitabını bütünlüklə Göy Türk imperiyasına həsr edib. Proto-türkcəyə və onun törəmələrinə dərindən bələd olan tarixçi-alim ilk qaynaqlara, qədim türk abidələrinə, ilkinc sənədlərə əsaslanaraq bu fikrə gəlir ki, *Göy Türk imperiyası özündən əvvəlki və özündən sonrakı türk dövlətlərinin genetik bağlılığını yaradan birləşdirici həlqədir*. Bu, artıq siyasətini mədəniyyət, mədəniyyətini siyasət səviyyəsinə qaldıran, sosial-siyasi sistemin bütün əsas atributlarını və keyfiyyətlərini özündə ehtiva edən *funksional dövlətdir*. Onu antik dövlətlərin ən mükəmməl quruluşları ilə müqayisə etmək olar!

"Tenqri" (Tanrı) mənşəli Göy (qədim türkcə – Gök) Türk dövlətinin Xaqanı və onun ulusu (xalqı) səma ilə, göylə, Tanrı ilə bağlıdır. Onlar birlikdə ilahi iradəni yer üzündə onlara verilmiş

missiya ilə yerinə yetirirlər. "Tenqri" tərəfindən Bumın və İstemi atalara əmanət edilmiş bu Xaqanlığın başlıca məqsədi – öz xalqını və onun "törəsini" qorumaqdır, bu əsasda milli birliyin daim möhkəmlənərək sarsılmaz olmasıdır. Göytürklər qədim arilər, misirlilər, antik yunanlar və romalılar kimi, eyni zamanda, öz çağdaşları olan bir çox xalqlar kimi heç vaxt "tanrılar" deməyib, həmişə "Tanrı" deyib. Heç şübhəsiz, dini dünyagörüşünün bu təbii modeli türklərin sonradan Tək Allaha inam dini olan İslamı qəbul etmələrində həlledici amil olub. İndiyədək də dünyada yaşayan bütün müsəlman-türklər *Allah və Tanrı* sözlərini sinonim kimi işlədir və onların arasında heç bir fərq görmürlər.

Göy Türk imperiyası qonşu dövlətlərlə fəal müharibə və diplomatiya dilində danışa bilir, xalqının həm sülh, həm də savaş şəraitində yaşaması və amansız mübarizələrdən qalib çıxması üçün bütün vasitələrdən məharətlə istifadə etməyi, regionun siyasi yüyənlərini əlində saxlamağı bacarır. Məsələn, 726-cı ildə Tibet dövləti Göy Türk dövlətini Çin əleyhinə ittifaqa çağırsa da, dövlətin müdrik başçısı Bilgə xan (kağan, xaqan) bundan imtina edir. Sonrakı proseslər də göstərir ki, hökmdar düzgün hərəkət edib, əgər o təklifə razılıq versəymiş, bu uzun sürən müharibəyə, tibetlilərin "yükünü çəkməyə" və təbii ki, dövlətin özünü lüzumsuz çətinliklər qarşısında qoymasına səbəb olacaqmış.

Nüvəsini oğuz boyları (tayfaları) təşkil edən Göy Türk dövləti xüsusilə İlteriş, Kapğan və Bilgə xaqanların hökmdarlıqları dövründə xeyli inkişaf edir. Ayrı-ayrı türk tayfaları vahid dövlətçilik, "törəçilik" ideyası ətrafında birləşir (*"türk bodun"* – artıq bütün türk-doqquz oğuz tayfa ittifaqlarının birləşməsi və vahid xalq yaratması deməkdi). Ulusal sistem özünün iyerarxik sosial-siyasi təsisatlarını yaradır. Dövlət və xalq onları təmin edəcək təsərrüfat həyatını formalaşdırır. Əsasən maldarlıqla məşğul olan köçəri göytürklər ayrı-ayrı bölgələrdə oturaqlaşır və hətta şəhər həyatına başlayırlar. "Göytürklərdə mədənçilik, xüsusilə dəmirçilik çox inkişaf edirdi. Altay və Sayan dağları dəmir mədənlərinin olduğu bölgələrdi. Burada çıxarılan dəmirin yüksək xəlitədə olması və türklər tərəfindən çox yaxşı işlənilməsi – türk hərb sənayesinin ən böyük özəlliyi idi" [7, s.58]. Türklərdə əsil-nəcabətə (seçkin soya) üstünlük verilsə də, bu, Avropada və digər Asiya dövlətlərində olduğu kimi kəskin sinfi fərqlilik, təbəqələşmə xarakteri daşımırdı. Qadınlar kişilərlə eyni cəmiyyətdə, eyni hüquqlarla, aralarında ayrı-seçkilik qoyulmadan, sonradan İslamın məcbur edəcəyi xüsusi örtük-geyimlərə bükülmədən yaşayırdılar. Göytürk cəmiyyətində qadına və uşağa təcavüz edamla cəzalandırılırdı. Əgər Göy Türk dövlətində insanlar və tayfalararası "demokratik nizam" olmasaydı, onlar "əzən və əzilənlərə" bölünsəydi, bu cəmiyyəti dövlət quruculuğuna, təsərrüfat həyatına və onminlərlə ordu şəklində düşmənlə döyüşlərə səfərbər etmək mümkün olmazdı. Göytürk cəmiyyəti bu sosial-siyasi mütəhərrikliyi və çevikliyi mütərəqqi bir keyfiyyət kimi sonrakı nəsillərə ərməğan etməyi bacardı.

Türksoylu dövlətlərin Avrasiya boyunca qüvvətlənərək qurulması və inkişafı prosesinin ən parlaq və məsuliyyətli mərhələsi – onların İslam sivilizasiyasının genişlənən dünyasına qovuşmaları ilə başlayır.

Birinci minillik ərəfəsində və onun ilk əsrlərində türk və İslam sivilizasiyalarının toqquşa-toqquşa qovuşması və nəhayət, sintezləşməsi, ümumiyyətlə, dünya tarixinin dönüş fazasını yaradır. Bu zaman dünya tarixinin, haqqında olduqca çox yazılan, lakin əsil mahiyyətinə bilərəkdən və ya bilməyərəkdən diqqət yetirilməyən prosesi baş verir: Mərkəzi Asiyanın həmin dövrəqədərki minillik tarixində dominant rol oynamış türklər Xəzər dənizini bütünlüklə əhatələyərək Yaxın Şərqə, Qafqaza gəlmələri və Anadoluda möhkəmlənmələri ilə *Avrasiyanın geopolitik mərkəzini də bu əraziyə keçirirlər*. Sanki türklər harada olurlarsa, ora da dünya siyasətinin "qaynar qazanı" olur. Gərək avropalılar da etiraf etsin ki, *məhz türklərin sayəsində dünya siyasətinin cazibə mərkəzi Asiyadan Avropaya doğru hərəkət edib.*

Bizim eranın yeni minilliyini türklər *Şərqin Yeni Tarixi* ilə başlayırlar. Halbuki bəzi Qərb alimləri iki minilliyin qovuşağında baş verən bu *həlledici geopolitik dəyişməni* (geopolitical shift) müşahidə etmək əvəzinə, onlar bir ağızdan "barbarların Şərqə axınından" bəhs edirlər. Britaniyalı şərqşünas K.E.Bosvort kimi. O, "türk hərbi qullarının" İslam xilafətinə axınını [9, s.24-25] "mikroskop altında" böyüdərək çox məntiqsiz nəticələrə gəlir. Onda gərək bu Qərb alimindən soruşasan: "Türklər necə "qul" imişlər ki, Yaxın Şərqdə belə sürətlə hakim mövqeyə qalxıb, onu əsrlər boyu idarə edə bilmişlər?!" Bunu isə elə həmin tədqiqatında K.E.Bosvort özü çarəsizliklə təsdiq edir… Şərqşünaslıq professoru yazır: "Yaxın Şərqdə torpaqların istifadə edilməsinə türk basqınlarının əhəmiyyətli təsiri göz qabağındadır. Şimali İrana qəsbkarlıqla soxulan tayfaların bir dəstəsi XI əsrin 20-ci illərində Anadoluya və Qafqaza keçir, burada qazi və axınçılar kimi xristian erməni, gürcü knyazlıqları və Vizantiya imperiyası ilə vuruşurdular… O tayfaların digər dəstəsi İran ərazisində sürüləri bəsləmək üçün əlverişli olan yerlərdə qaldı. Belə ki, Azərbaycanın, Kürdüstan, Persiya və Gürganın müasir türk əhalisi, şəksiz, Səlcuq dövrünə gedib çıxır, hərçənd onların sayı (xüsusilə Persiyada) monqoldansonrakı mərhələdə arta bilərdi" [9, s.30-31]. Halbuki 950-1150-ci illər arasında buradakı tarixi-siyasi hadisələrin cərəyanında türklərin dominantlaşması daha dolğun və "aristokrat" səviyyədə gedirdi. Türklərin fatehliyi bütün Yaxın Şərqi, Qafqazı, Kiçik Asiyanı çevrələyirdi. Bu dönüşyaradıcı tarixi prosesi türkşünas Faruq Sümər gerçəkliyində təqdim edir: "Oğuz türkləri ana yurdlarından gətirdikləri dövlət təşkilatlarına aid təsisat və ənənələrini islam dünyasında da davam etdirirdilər" [1, s.11].

Doğrudan da, real tarixi mənzərə belə olub: birinci və ikinci minillikləri qovuşduran tarixi mərhələdə türk superetnosunun qıpçaq, bulqar, karluk, uyğur, çuvaş və yakut qollarına mənsub xalqları əsasən Mərkəzi Asiya və ona yaxın regionlarda qalırlar. Başlıca olaraq türklərin bu dövrdə ən passionar qolu – oğuzların (onlar XI əsrdə 24 boydan ibarət idilər) Yaxın Şərqə ekspansiyası burada yeni türksoylu dövlətlərin yaranması ilə nəticələnir. Böyük əksəriyyətlə İslamı qəbul etmiş türklərin geriyə – Mərkəzi Asiyaya dönüşü burada da (əsasən, Türküstanda) türk-İslam dövlətlərinin təşəkkülünə səbəb olur. Həmin regionda "Qaraxanlılar dövlətinin türk tarixi baxımından önəmi – onun ilk dəfə türk və İslam sintezində qurulan dövlət olmasından ibarətdir" [7, s.117].

Beləliklə, türk superetnosunun bütün Avrasiyaya yayılmış və nəticədə, fərqlilik keyfiyyətləri qazanmış, lakin kökünü saxlamış təməl qatı üzərində O*rta əsr türk-İslam dövlətləri* bu kontinentin yeni türk imperiyalarına çevrilən epoxasını başladır. Ərəb-İslam dünyasının sonuncu imperiya-səltənəti – Abbasi xilafəti süquta uğrayandan sonra Yaxın və Orta Şərqin fatehi – nə ərəblər, nə farslar, nə bizanslılar deyil, *yalnız türklər* olurlar. Xilafətin çökməsi ilə monqol istilası, demək olar ki, eyni vaxtda başlayır. Lakin bu dağıdıcı hərbi yürüşləri ram edən də yenə yalnız türklər olur. Yeni dalğada monqol axınına qarışan Orta Asiya türk boylarının artıq onlardan əvvəl Yaxın Şərqdə dövlətlər qurmuş türklərin içərisində (elə monqollarla birlikdə) sürətlə assimilyasiyası burada yeni etnosistemi formalaşdırır. "Dünya tarixində türklər" monoqrafiyasının müəllifi, professor K.V.Findli bu məqama toxunaraq göstərir ki, XI-XIII əsrlərdəki monqol ekspansiyasının istiqamətlənməsində və onun İslam dünyasında dövlət-cəmiyyət quruculuğu fəaliyyətlərinə modifikasiya olmasında həlledici rolu yenə türklər oynamışlar [17, s.9]. Modern Avropa tarixşünaslığına və sosiologiyasına güclü təsir etmiş İbn Xaldunun türk-monqol hökmdarı Teymur-Lənglə (Avropa versiyasında – Tamerlan) 1401-ci ildə Dəməşqdəki görüşü bu mənada ibrətlidir. Məhz bu görüşdən sonra İbn Xaldun türk dövlətçiliyi sisteminin sosial, siyasi və hüquqi əsaslarını öyrənərək, Orta əsrlər klassik idarəetmə sisteminin başlıca cəhətləri üzərində orijinal düşüncələrini bəyan edərək mükəmməl idarəçilik təsnifatını irəli sürür. İbn Xaldun bu təcrübə bünövrəsində türk dövlətçiliyinin ciddi rasional əsaslara malik olduğunu sübut edir [18, s. 70-71]. Vuruşlarla, hərbi səfərlərlə dolu həyatında tarixi qərarlar verən, zəmanəsinin basılmaz nəhəng hökmdarları ilə döyüş meydanlarında üz-üzə dayanan,

əcdadı Çingiz xandan sonra Avrasiyada ən böyük əraziləri fəth etmiş Teymur-Ləngin müasir anlamda parlamenti və hərbi şuranı əvəz edən *Gənəşəyi* vardı. Dövlət və ordu rəhbərləri Gənəşəkdə toplaşıb müzakirə aparır, məsləhətləşir ("gənəşir"), hökmdara son qərarı qəbul etmək üçün təlimat verirdilər. Qələbə yalnız ölçülüb-biçilmiş vəziyyətlərin təhlilindən ibarət olan "instruksiyaya" qəti şəkildə əməl edilməsindən sonra qazanılırdı. Türk cəmiyyətində mülki problemləri çözən *Qurultaylar* da tarixi əhəmiyyət daşıyır. Yəni tiraniyaya əsaslanmaqla bu qədər azman dövlətləri idarə etmək, dövlətin sosial-iqtisadi bazasını yaratmaq olmazdı.

Göründüyü kimi, türk xalqlarının *tarixən qazandığı dövlətçilk təcrübəsi* həqiqətən böyükdür. Bu təcrübə əsasında, ilk növbədə, dövlət quruculuğunun başlıca şərti olan *dövlətçilik şüuru* formalaşmışdır. Hər bir tarixi epoxanın reallıqlarına uyğun hərəkət edən və mümkün variantlardan ən optimalını seçməyi bacaran dövlət rəhbərləri, dövlət xadimləri, peşəkar məmurlar, bürokratik sistemin bütövlüyünü və əlaqəliliyini təmin edən yerli idarəçilər, qulluqçular, xüsusilə hərbi fəaliyyətlərin məsuliyyətini öz üzərinə götürən sərkərdələr, ordu başçıları, strateqlər yetişmişdir. Mütəşəkkil xalq və onun içindən formalaşdırılan ordu dövlətə və vətənə sədaqətin örnəyi olmuşdur. Milli və İslami dəyərlərə söykənən dövlət hüququ, ictimai hüquq, əmlak hüququ və iyerarxik idarəetmə sistemi xalqın yaşayış maraqlarını təmin etməyə çalışmışdır.

Klassik türk dövlətlərinin bir unikal cəhəti də tədqiqatçıların diqqətindən yayınmayıb: bu dövlətlərdə cəmiyyətin aşağı təbəqəsinə mənsub olan bacarıqlı adamların, əsasən gənclərin dövlət işlərində irəli çəkilməsi tamamilə mümkün, hətta hakimiyyət tərəfindən nəzarətdə saxlanılan və təşviq edilən hal idi [16, s.199]. Belə bir mütəhərrik sistem imkan verir ki, cəmiyyətin aşağısından yuxarısına, yuxarısından aşağısına doğru daim hərəkət olsun, idarəetmə sistemi formadan düşmüş bacarıqsız əyanların əlində vasitəyə çevrilməsin, donuqlaşmasın, dövlətlə xalq arasında canlı əlaqə və etimad üzülməsin. Bu, artıq indiki dövr üçün də görk olan meritokratiyanın (cəmiyyətin bütün təbəqələrinə mənsub insanların öz qabiliyyətinə görə hakimiyyətə yüksəlməsinə imkan verən mütərəqqi siyasi ideologiyanın) ən yaxşı örnəyi sayıla bilər.

Klassik türk dövlətlərində daxili və xarici siyasətin uzlaşdırılması, qonşu dövlətlərlə münasibətlərin çevik və praqmatik strategiyaya əsaslanması onların uğurunun başlıca şərti kimi qiymətləndirilə bilər. Maraqlıdır, bəs görəsən nə üçün türklərin yüksəlişinə, üstünlüyünə çatmayan yağı dövlətlərin siyasət tarixçiləri, salnaməçiləri sanki yekdilliklə çalışıblar ki, bir-birinə çağdaş olmuş türk dövlətlərinin ancaq bir-biri ilə birməz-tükənməz müharibələrindən bəhs etsinlər?! Sanki türklər sülh şəraitində heç yaşamayıblar. Sülhün, əmin-amanlığın nə olduğunu bilməyiblər. Bir yerdən başqa yerə köç edə-edə elə daim vuruşublar. Ətrafındakı dövlətlərə, ən çox da türksoylu dövlətlərə və onların xalqlarına daim ziyan vurub, fəlakət gətiriblər. Lakin türk dövlətçiliyi tarixinin obyektiv öyrənilməsi [7; 4] bunun əksini, özü də çox dərin sübutlarla təsdiq edir. Türk siyasətçiləri sülh zamanında müharibə variantlarını, müharibə zamanında sülh variantlarını düşünüblər. Əlbəttə, türk dövlətləri həm başqaları ilə, həm də öz aralarında döyüşüblər. Bu, onları zəiflətdiyi qədər də gücləndirib. Mübarizlik ruhunu, yenilməzlik ərdəmliyini daim diri saxlayıb. Öz ölkəsinin təhlükəsizliyini təmin etmək üçün türk dövlətləri real imkanlardan tam istifadə etməyə çalışıb. Əgər türk dövlətləri, həmin siyasət tarixçilərinin qabartdığı kimi, bütün tarixi dövrlərdə nəfəs dərmədən bir-biri ilə vuruşsaydılar, bir-birinin kökünü kəssəydilər, onda gərək indi yer üzündə heç bir türk dövləti qalmayaydı. Amma onlar qalıblar. İndi də vardırlar. Hər zaman da olacaqlar! Türklər amansız müharibələrdə nəinki öz millətlərini, həm də sərhədləri daxilində yaşayan xalqları, mövcud olan mədəniyyətləri, dilləri, tarixi abidələri, sənəti və sənətkarları qoruyub saxlayıblar.

Bu gün biz türk dövlətlərinin təkamül prosesini ümumi panoramda nəzərdən keçirsək, görərik ki, *onların arasındakı tarixi-siyasi münasibətlərin dinamikası həmin dövlətlərin sabit və*

əlverişli regional-geopolitik konfiqurasiyada yerləşməsini və qərarlaşmasını təmin etmişdir. Onların arasındakı *vertikal münasibətlər* – ən qədim dövrdən müasir dövrümüzə qədər tarixi dövlətçilik ənənələrinin ötürülməsinə, *horizontal münasibətlər* isə – eyniçağ dövlətlərinin müxtəlif səviyyələrdə və imkanlar həddində qarşılıqlı maraqları güdən əlaqələrinə əsas yaratmışdır. Bu gün müasir türk dövlətlərinin bir-birinə doğma münasibətlərinə sadəcə konstruktiv baxmaq kifayətdir ki, bu münasibətlərin nə qədər dərin köklərə, hansı böyük siyasətin bütün türksoylular tərəfindən tarix boyunca dönmədən və inadla, həm də sarsılmaz bir qan yaddaşı ilə davam etdirilməsinin ali məntiqə malik olduğunu görəsən.

Yəqin bu təkzibedilməz həqiqəti bütün mahiyyəti ilə görüb, onu yeni çağ türklərinin düşüncəsinə yatırtmağın zamanı olduğunu müdrik qazi Mustafa Kamal Atatürk hamıdan öncə dərk etmişdi: "Bizim türk millətimiz – əski və şərəfli bir millətdir. Əslində, Orta Asiyanın Altay yaylasında yetişdiyi üçün qartalın məziyyətlərini lap gəncliyində qazanmışdır – yəni ta uzaqdan görür, sürətli bir uçuşu vardır və bu ruhu barındıracaq qədər qüvvətli bir bədənə sahibdir. Doğrusu, ya maddi ya mənəvi olsun, heç bir sıxıcı hüdud içində durmayacaq bir yaradılışda olduğundan, yüksək anayurdunun dünyadan uzaq vəziyyətinə qarşı üsyan etmişdir. Yəni o zaman bu qədim türklər başlarını götürərək dünyanın həm şərqinə, həm də qərbinə yayıldılar. Qorxubilməz atalarımızın bütün bu ilk axınlarıyla bu günün türk milləti olan bizlər birbaşa bağlıyıq... Səfirlərini Çinə göndərən və Bizansdan səfirləri qəbul edən bir türk dövləti – əcdadımız olan türk millətinin təşkil etdiyi bir dövlət idi... Biz Asiya, Avropa və Afrika qitələrində tanınan bir millətik. Cəngavərlərimiz və ticarət gəmilərimiz okeanları aşmış və bayrağımızı Hindistana qədər yüksəltmişlər. Qabiliyyətlərimiz bir zamanlar sahib olduğumuz və bütün dünyaca bilinən hakimiyyətlərimizlə isbat edilmişdir..." [2, s.166, 168, 170]. İyirmi birinci əsr türk dövlətlərinin perspektivi bu həqiqətlərin işığında necə aydın görünür!

Açar sözlər: *siyasət, genezis, dövlətçilik, dinamika, Avrasiya, qarşılıqlı münasibətlər, türk xalqları*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992.
2. Atatürkün fikir ve düşünceleri. Hazırlayan: Kocatürk U. Ankara: Semih Ofset, 1999.
3. Aydoğan M. Türk Uygarlığı. İzmir: Umay Yayınları, 2006.
4. Brockelmann C. İslam Ulusları və Devletleri Tarihi. Türkceye çevirən N.Çağatay. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 2002.
5. Genel Türk Tarihi. 10 ciltde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
6. Ligeti L. Bilinmeyen İç Asya. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1986.
7. Özkan M. Türk Devletleri. İstanbul: Kalipso Yayınları, 2008.
8. Türkler. 20 ciltde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
9. Босворт К.Э. Нашествие варваров: проявление турок в мусульманском мире / Мусульманский мир. 950-1150. М.: Наука, 1981.
10. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Еллада, Германия, Франция: опыт экзистенциальной культурологии. М.: Логос, 2011.
11. Гумилев Л. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1990.
12. Гумилев Л. Древние турки. История великого народа – от возникновения до гибели. М.: Астрель, 2010.
13. Гумилев Л. История Евразии. М.: Алгоритм, Эксмо, 2009.
14. Гумилев Л. История народа хунну. Хунны в Китае. Хунны в Азии и Европе. М.: Эксмо, 2008.

15. Кун К.С. Расы Европы. М.: Астрель, 2011.
16. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М.: Айрис Пресс, 2002.
17. Findley C.V. The Turks in World History. Oxford University Press, 2005.
18. Fischel W.J. Ibn Khaldun and Tamerlane. Berkeley: University of California Press, 1952.
19. Grousset R. The Empire of the Steppes. A History of Central Asia. Rutgers University Press, 2010.
20. Pope H. Sons of the Conquerors. The Rise of the Turkic World. London: Overlook Duckworth, 2005.

Джаваншир ФЕЙЗИЕВ

ГЕНЕЗИС ТЮРКСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ДИНАМИКА ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Резюме

В статье исследуются генезис тюркской государственности, процесс становления и эволюции этнополитической системы, особенности этнолингвистической дифференциации, типология политической, военной и социально-культурной организации в раннесредневековых и средневековых тюркских государствах. Рассматривается динамика историко-политических взаимоотношений тюркских государств, возникших на территории Евразии от Китая до Восточной Европы, друг с другом и с соседями. Изыскание приводит к выводу, что исторически накопленный опыт государственности тюркских народов действительно очень большой. На основании этого опыта, в первую очередь, сформировалось государственное сознание, являющееся главным условием государственного строительства.

Ключевые слова: *политика, генезис, государственность, динамика, Евразия, взаимоотношения, тюркские народы*

Javanshir FEYZIYEV

GENESIS OF THE TURKIC STATEHOOD: DYNAMICS OF HISTORICO-POLITICAL RELATIONS

Summary

Genesis of the Turkic statehood, formational and evolutional process of ethno-political system and characteristics of ethno-linguistic differentiation, typology of political, military and socio-cultural institutionalization in the Turkic states of early and middle centuries is broadly explored in the article. Dynamics of historico-political relations of the Turkic states with one another and with neighbors established in the territory stretching from China to Eastern Europe of Eurasia is thoroughly reviewed. Conclusion of the research is that the statehood experience achieved by the Turkic people is considerably rich. Above all, statehood cognizance has been formed on the basis of this experience, which is considered the main condition of state-building.

Keywords: *politics, genesis, statehood, dynamics, Eurasia, relations, the Turkic people*

UOT 32

Джейла ИБРАГИМОВА
д.н. по философии, доцент

РАЗВИТИЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СМИ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКИ ПРЕЗИДЕНТА АЗЕРБАЙДЖАНА ИЛЬХАМА АЛИЕВА*

Говоря о государственном суверенитете и демократии, мы обычно акцентируем внимание на двух определяющих факторах: общественно-политическом и экономическом. Но очевидно, что важнейшие тренды государственного развития реализуются благодаря наличию и эффективному влиянию целого ряда составляющих, в числе которых средства массовой информации - своего рода кислород общества, наглядный показатель степени его свобод и перспектив.

Информационная просвещенность — это преимущество граждан, а значит, всего государства. Как справедливо отмечают, кто владеет информацией - владеет всем. Нормальное функционирование любой общественно-государственной системы невозможно без достаточного информационного обеспечения, что характеризуется многообразием палитры национальных СМИ, изобилующих широким выбором источников информации. Из всех форм общественного сознания именно журналистика представляет собой нераздельную целостность всех пластов народной жизни, свойств и традиций национальной культуры.

СМИ - деятельный, динамичный организм, находящийся в постоянном действий. Стремительные темпы развития современной жизни предоставляют журналистам возможности ее перманентного познания и задают параметры объективного освещения. В силу своей энергичности и эффективности, особого положения в системе государственных и социальных институтов, журналистика выступает как активный конструирующий, консолидирующий фактор общества и государства, обладает широчайшим спектром задач и возможностей их разрешения.

Очевидно, что «конструктивный диалог между властью и обществом вряд ли возможен без организационного и координирующего участия журналистики. Эти принципы, сформулированные в теории социальной ответственности СМИ, отражают особое понимание общественной миссии журналистики. Они предполагают объективное информирование аудитории, соблюдение баланса и плюрализма мнений, стремление к снятию острых противоречий между различными точками зрения путем перевода конфликта на уровень обсуждения. Тем самым обеспечивается контроль независимых СМИ над деятельностью других общественных институтов, что способствует консолидации общества и осознанию общих для социума целей и ценностей» [8].

В Азербайджане имеются все возможности для реализации конституционного права общества на получение оперативной и всесторонней информации, диапазон которой чрезвычайно широк. Азербайджанские СМИ являются неотъемлемым звеном жизни страны, выполняя важную связующе-информационную функцию между государством и обществом, и с этой точки зрения, взаимоотношения власти и журналистов в нашей стране носят знаковый, цивилизационный характер.

---

* Məqalə fəlsəfə e.d.Cahangir Məmmədli tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Всеобъемлющая деятельность Президента Азербайджана Ильхама Алиева в личных областях нашей жизни, его яркий созидательный вклад в историю Азербайджанского государства и всего Кавказского региона очевидны. Плодотворная забота и внимание Ильхама Алиева к национальной журналистике служат надежной основой и опорой для эффективной работы азербайджанских СМИ в общественно-политической, экономической, духовной и прочих сферах, укрепления единства журналистских рядов в соответствии с масштабами сегодняшнего развития страны, требованиями времени.

Глава нашего государства искренне заинтересован в формировании независимых и сильных СМИ в стране как важного общественного института. «В Азербайджане ни в одной области не имеет место дискриминация. Именно поэтому в обществе налицо здоровая атмосфера, которую еще более укрепляет профессиональная работа журналистов», - подчеркивал в своих выступлениях глава государства [2].

Такие убеждения Ильхама Алиева способствуют развитию и расцвету азербайджанской журналистики на современном этапе, притоку в национальные СМИ молодых кадров и свежих идей. Президент Азербайджана осуществляет комплекс результативных мер по государственной поддержке национальной журналистики. «Свободным медиа принадлежит особая роль в деле построения демократического общества. Считаю, что деятельность журналистского сообщества и заказ, поступающий от журналистского сообщества обществу, конечно, играют важную роль в создании свободной журналистики, независимых медиа. Вместе с тем, без государственной политики эти процессы не могут быть организованы на должном уровне. Считаю, что соединение этих двух основных направлений в Азербайджане обеспечило сегодняшнюю позитивную динамику", - подчеркивал глава государства [1].

Если вкратце охарактеризовать политику Президента Азербайджана Ильхама Алиева в отношении азербайджанских масс-медиа, то можно сказать, что это объективность, лояльность, прозрачность, конструктивное созидание, стремление к диалогу, объединение под эгидой высокой идеи национальных интересов СМИ различной общественно-политической ориентации и тематической направленности. При этом для главы нашего государства не существует разницы между идеологическим профилем разных средств масс-медиа. «В целом, могу сказать, что азербайджанская журналистика привязана к своему государству, народу, государственности. Независимо от политических взглядов, в большинстве случаев интересы государства составляют приоритет», - говорит Президент Азербайджана [2].

Свободное общество не может не создавать интеллектуальную продукцию, иначе оно перестает быть демократичным и прогрессивным. Журналисты, в свою очередь, должны суметь воспользоваться этой свободой и обратить ее на благо своего народа. На этом фоне формирование максимального числа медийных структур, направленных на удовлетворение информационных запросов самых широких целевых групп аудитории, происходит особенно интенсивно.

В настоящее время по количеству СМИ наша страна занимает одно из ведущих мест среди стран СНГ и Восточной Европы. В Азербайджане функционирует более 5 тысяч медиаструктур, из них свыше 4-х тысяч печатных изданий. «Нет никаких ограничений… Государство оказывает только поддержку развитию медиа, - отмечал Президент Азербайджана Ильхам Алиев. - Уверен, что и в будущем в нашей стране будут обеспечены все права и свободы… В стране отсутствует цензура, СМИ освобождены от НДС, а также от таможенных сборов на ввоз газетной бумаги» [1].

Это обеспечивает устойчивость позиции в современной палитре национальных СМИ, изобилующей широким выбором источников информации. Соответственно

всевозрастающая роль журналистики в жизни общества проявляется не только в количественном отношении (включая увеличение объема информации в различных сферах и направлениях деятельности), но в первую очередь, с точки зрения качества, т.е. в расширении охвата действительности, обращении к новым сферам жизни, привлечении разнообразных слоев аудитории, удовлетворении многообразного спектра ее потребностей и интересов, а также других важных факторах, которые измеряются не числом проблем, поднимаемых СМИ, а глубиной их осмысления, способностью обнародовать и заострить те или иные наболевшие вопросы, а если нужно, и подсказать пути их решения. "В условиях правового государства, демократического управления и политического плюрализма перед печатью стоят новые задачи, требуется новый подход к проблемам», - отмечал Ильхам Алиев [6].

Очевидно, что азербайджанские СМИ - не только источник разнообразной информации о жизни общества, действиях государственных органов и политических сил, явлениях, представляющих всеобщий интерес. Они занимают важное место в направлении и развитии умонастроений граждан, создании микроклимата в обществе, процессе его возрождения, приобщения к ценностям цивилизации. По мнению И.Дзялошинского, «медиапространство — это не сами СМИ, а те массовые информационные взаимодействия, информационные отношения, которые они создают [7].

Следовательно, СМИ могут и способствовать повышению авторитета государственных институтов и, напротив, разрушающе воздействовать на государственные и общественные устои. Президент Ильхам Алиев неоднократно отмечал, что медиа всегда должны говорить свое слово о существующих в обществе проблемах. Журналисты призваны последовательно отражать важнейшие темы дня, включая беспокоящие граждан вопросы во всех сферах жизни страны; самые разные, в том числе наболевшие темы должны находиться в центре внимания национальных СМИ.

«Обеспечение государственных интересов в том числе, проходит через выявление недостатков и задач общества. В медиа имеется достаточно полная информация о негативных явлениях в Азербайджане. Я приветствую это. В частности, темы, расследования, связанные с бюрократией, коррупцией, взяточничеством, произволом, чванством, оказывают поддержку нашему общему делу. Вопросы, связанные с национально-духовными ценностями, игнорирование некоторыми чиновниками этих ценностей - все это привлекает внимание. Работа медиа-структур по этим вопросам привлекает к ним внимание и волей-неволей оказывает позитивное влияние. Поэтому мы должны вместе стремиться выявлять и лечить раны общества. Считаю, что данная функция медиа тоже очень важна", - подчеркивал Президент Азербайджана [1].

Вместе с тем, нельзя забывать еще об одном обязательном требовании к содержанию и тональности критики в СМИ — их доброжелательности. Ведь профессиональная культура журналистов предполагает не только ответственность за содержание распространяемой информации, но и за способы ее подачи. Определяя тенденции развития азербайджанской журналистики, глава нашего государства неоднократно указывал представителям СМИ на необходимость информировать общество с использованием положительных примеров, широко освещать успехи нашего народа, ростки всего нового, передового. «Естественно, что в стране существуют проблемы, ожидающие своего решения, есть недочеты. Мы тоже говорим об этом, журналисты тоже должны оказывать поддержку правительству в выявлении этих проблем. Но, наряду с этим, достаточно и успехов, и мы справедливо гордимся этим…» [9].

Президент Ильхам Алиев уделяет особое внимание мировоззренческим, морально-нравственным принципам сотрудников СМИ, выдвинутым в качестве приоритетных,

акцентируя особое внимание на таких чертах профессии журналиста, как объективность, честность, стремление к совершенствованию опыта и мастерства. Глава нашего государства неоднократно подчеркивал, что обеспечение свободы слова является важнейшей частью строительства современного общества, где все критерии должны быть определены на самом высоком уровне, а роль журналистики в формировании демократического общества очень высока. И здесь для главы нашего государства главный критерий непоколебим – национальные интересы Азербайджана.

Приоритетными же задачами азербайджанских СМИ являются пропаганда идей верности родине, исконным традициям народа, патриотизма, и в первую очередь, это касается идейного противоборства в нагорно-карабахском направлении. Азербайджанские журналисты создают материалы, отражающие идеологические реалии и служащие развитию страны, сбалансированную информацию, способствующую сплочению общества как перед угрозой внешних, так и внутренних негативных воздействий. "Наша молодежь должна расти и воспитываться в духе патриотизма, и в этой сфере большую роль играет журналистика... Важным вопросом, считаю, должен быть патриотизм журналистов», - отмечал глава государства [2].

Президент Азербайджана Ильхам Алиев последовательно говорит о значимости все более активного освещения темы армяно-азербайджанского нагорно-карабахского конфликта, в частности, в зарубежной прессе. «Эта тема находится в центре внимания местной прессы, однако для нас также важно вынести данный вопрос на уровень международных органов СМИ», - отмечал глава государства [2].

Данная принципиальная позиция главы нашего государства играет определяющую роль в развитии национальных СМИ, характеризуя траекторию их модернизации, приобщения к прогрессивным мировым ценностям. «Как Президент, я постараюсь и дальше оказывать поддержку развитию свободных медиа в Азербайджане и обеспечить таким образом динамичное и успешное развитие нашей страны, так как в современном мире уровень свободных медиа в развитых странах показывает уровень той или иной страны. Перед Азербайджаном же поставлена цель войти в будущем в число развитых стран. В таком случае вопросы, связанные с медиа в Азербайджане, должны найти решение на самом высоком уровне… С каждым годом растет внимание и поддержка государства этой сфере. В последние годы Азербайджану, считаю, удалось добиться очень большого продвижения в данной области по различным параметрам» [1].

В самом деле, национальные СМИ сегодня — это особый развивающийся мир со своими задачами и достижениями. В нем такое же неимоверное разнообразие составляющих, как в СМИ всех времен и народов. Ильхам Алиев отмечал что «в Азербайджане должен применяться самый прогрессивный опыт, соответствующий нашим условиям, национальным обычаям. Поэтому опыт развитых стран, связанный, в частности, с демократическим развитием, свободными медиа, очень интересен и привлекателен для нас. Мы используем и будем использовать этот опыт» [1].

В нашей стране созданы самые благоприятные условия для свободной деятельности СМИ, использования ими мирового опыта, постоянно предпринимаются необходимые акции для улучшения материально-технического положения средств массовой информации, совершенствования профессионального уровня журналистов, обеспечения их обязанностей и прав. В числе прочих вопросов - усиление экономической независимости средств массовой информации находится в центре постоянного внимания государства. Как отмечал академик Рамиз Мехтиев, «уменьшение налогового бремени для СМИ, списание за счет государственных средств долгов газет, оказание финансовой помощи ведущим средствам массовой информации, награждение журналистов и т.д.

являются важными мерами… В деятельности Президента Ильхама Алиева внимание к развитию средств массовой информации занимает одно из приоритетных мест» [3].

А это свою очередь, ставит новые ответственные задачи перед азербайджанскими журналистами. Основой деятельности национальных масс-медиа является высокий профессионализм, включающий объективность, идеологический плюрализм, соблюдение журналистской этики, уважение свободы слова каждого гражданина, гражданственность, народность или всенародность.

Масштабность тематического охвата, служение общественным интересам, просветительство, оперативное, объективное и всестороннее информирование общества об актуальных явлениях и процессах, решение многочисленных социальных задач, умение каждый час и миг жить пульсом и ритмом своего народа, постоянно и последовательно способствуя его развитию и совершенствованию, являются основными критериями азербайджанской журналистики, составляющими ее методологическую значимость и тенденции развития.

Частное вечно подлежит общему, общее же всегда должно сообразовываться с частным. Характеризуя функциональные особенности национальных СМИ, необходимо рассматривать их не только с точки зрения влиятельного сегмента азербайджанского общества, но и как неотъемлемое звено общемировой системы развития масс-медиа. Отсюда, азербайджанская медиасистема характеризуется такими глобальными признаками современных масс-медиа, как всеобщность и неповторимость, пространственно-временная обусловленность, действенность и непредвзятость, а также прочими качествами, определяющими мультикультуральные спектры преломления национальных СМИ на фоне глобализирующейся медиасистемы мира.

Имманентность и персонифицированность, наряду с комплексностью и всеохватностью азербайджанских СМИ, обеспечивают продуктивность и устойчивость их модернизации, что отвечает реалиям развития азербайджанского общества, сформированного в соответствии с тенденциями и критериями исторического прогресса. Как отмечал генеральный директор информационного агентства «Азертадж» Аслан Асланов, «нашей первейшей задачей является доведение до широких слоев общественности - как азербайджанской, так и мировой - наших реалий, наших достижений и побед… Азербайджанские СМИ сегодня интенсивно развиваются, возможно, даже быстрее, чем мировые. Во всяком случае, мы имеем возможность пользоваться новейшими технологическими разработками ведущих зарубежных медиа-концернов, немаловажную роль в этом играют и программы обмена опытом, и проводимые тренинги» [4].

Главный же показатель высокого уровня азербайджанской журналистики заключается в том, что, независимо от общественно-политической и идеологической направленности СМИ Азербайджана, - проправительственные они, независимые или оппозиционные, - все азербайджанские масс-медиа неизменно проникнуты идеей преданности родине, ее заботам, целям и ориентирам. Данный фактор играет важную консолидирующую роль, основополагающую функцию взаимодействия СМИ с государством и обществом. По словам Президента Азербайджана Ильхама Алиева, «профессионализм, ответственность журналистов, передача точной информации - все это очень важные вопросы... Мне известно, что эти вопросы регулярно обсуждаются в Совете прессы. Азербайджанские медиа должны постоянно развиваться. Ответственность и профессионализм, точная информация непременно демонстрируют имидж любых медиа» [1]. Подобными емкими и четкими принципами - «ответственность» и «профессионализм» - определяется стержень работы азербайджанских журналистов.

На современном этапе развития информационной сферы интернет превратился в средство мирового общения, удовлетворяющее потребность людей в оперативном получении информации. «Важнейшей отличительной особенностью нашего времени, заслуживающей внимания, является деятельность т.н. «традиционных СМИ» в условиях широкого, поистине, всеобъемлющего развития интернета, которому по праву принадлежит все более заметное место в системе средств массовой информации», - отмечает М.Ненашев [10, с. 8].

Всемирная паутина ежесекундно привносит в человеческое сообщество невиданный массив разнообразной информации о событиях и явлениях, происходящих в мире. «Информационные супермагистрали и возрастание мультимедийности открывают огромные возможности для развития человеческих способностей, полезной коммуникации, образования и просвещения, взаимодействия и творческого сотрудничества, развития гражданских прав и демократии: есть все основания говорить о «социально-антропологических трансформациях» под воздействием стремительно меняющейся инфоструктуры массовой коммуникации» [11, с. 150].

Все это обусловило небывалую ранее потребность азербайджанского общества в информации и вызвало бурное развитие СМИ. Благодаря интернету колоссальные пласты знаний стали доступны гражданам нашей страны; всемирная паутина также предоставила журналистам не имеющую аналогов возможность получения и распространения информации.

По мнению исследователей, в Азербайджане ожидается дальнейшая трансформация «традиционных» и «электронных» средств массовой информации, соответственно, все шире будет развиваться так называемая гибридная система СМИ. По словам Президента Азербайджана, «интернетом необходимо пользоваться еще шире, так как до мирового сообщества необходимо донести реалии Азербайджана в общественной, национальной сферах, в области религиозной терпимости, экономических преобразований и внешней политики» [2]. Планируется проведение широкополосного интернета во все регионы страны, что позволит увеличить численность интернет-пользователей, которые уже сегодня составляют более 70% населения. Социальная сеть Facebook охватывает более 1 миллиона граждан страны. Свыше 30 тысяч блоггеров свободно и беспрепятственно делятся с обществом своими мнениями и суждениями.

«…Президент Азербайджана Ильхам Алиев подчеркивал, что Азербайджанская Республика находится на пути построения нового информационного общества» [12], для полноценного развития которого необходима информация, в том числе, и самая последняя, почерпнутая из международных источников. Как отмечал глава нашего государства, «Азербайджан сказал свое слово в применении современных технологий, и сегодня в Азербайджане стремительно развивается абсолютно свободная интернет-журналистика… Считаю, что данная практика должна использоваться и в других странах. Масштабы пользования глобальной паутиной расширяются, и в данном направлении реализуются государственные программы, в том числе по линии Государственного нефтяного фонда» [2].

Как известно, в Азербайджане сектор информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) был объявлен приоритетным. В настоящее время в стране поставлена цель полного перехода к информационному обществу. На ближайшие три года (2018-2021 гг.) Баку разработал стратегию развития данного сектора. Согласно исследованию Международного союза электросвязи, Азербайджан занимает 65 место среди 176 стран по уровню развития ИКТ. Будет последовательно расширяться применение новых

технологий в телекоммуникационной сети, организована пакетная трансляция национальных радио- и телевизионных программ со спутника.

Все вышесказанное является лишним свидетельством того, что понимание свободы СМИ давно укоренилось в азербайджанском обществе и была принята как аксиома азербайджанскими гражданами. И это объяснимо, ведь, по словам У.Дж. Харли, «хорошо информированная общественность представляет собой единственно надежную основу гарантии, что правительство страны действует в соответствии с волей народа» [13]. **Тем самым, для выражения официальных и сугубо индивидуальных точек зрения национальные СМИ обеспечивают равные права граждан нашей страны.** Все новости важны и нужны, составляя базовую основу нашей жизни. **Это поток оперативных сообщений о деятельности разных ветвей власти (в том числе, и «четвертой», т.е. самих СМИ), четко отлаженная система прямой и обратной связи, дающая возможность достичь максимального приближения к адекватности и синхронности в акциях государственных структур и реакции на них общества.**

Азербайджанские журналисты живо откликаются на важнейшие события в жизни нашей страны и за ее пределами, беспрепятственно выносят свои оценки и суждения по затронутым вопросам.**.** Перелистывая каждое утро свежие печатные издания, следя за новостями у экранов интернета, выпусками теле- и радиоэфиров, азербайджанские граждане получают самую разностороннюю информацию о деятельности Президента Азербайджана, работе правительства, парламента, социальном самочувствии общества, о ситуации в экономике, науке, культуре, спорте и т.д.

Особо следует сказать о подробном и всестороннем освещении азербайджанскими СМИ, с компетентными комментариями к предоставленной информации, многогранной деятельности Президента Азербайджана Ильхама Алиева, связанных с этим результатов работы государственных и общественных структур страны. Как отмечал А.Гасанов, «представители азербайджанских медиа свободно анализируют происходящие в нашей стране события, политику государства, деятельность правительства, в том числе события, происходящие вокруг Азербайджана на международной арене, без всякого внешнего вмешательства собирают и доводят до общественности любую информацию. Никто не может сказать, что существующее в Азербайджане положение в этой области хуже, чем в какой-либо другой стране мира. Никто не может сказать, что какой-то журналист в Азербайджане подвергся давлению со стороны государства или же его отдельных структур» [5].

Таким образом, наряду с ведущими государственными, общественно-политическими, неправительственными и прочими структурами, национальные СМИ вносят достойный вклад в жизнь страны, характеризуя не только внутреннюю, но и внешнюю политику Азербайджана, способствуя всестороннему процветанию и развитию нашей родины.

Ключевые слова: *журналистика, интернет, суверенитет, демократия, общественное сознание.*

Список использованной литературы

1. Алиев И. Свободным медиа принадлежит особая роль в деле построения демократического общества \\ Бакинский рабочий, 26 ноября 2013 г.
2. Алиев И. В Азербайджане максимально обеспечена свобода слова \\ http://news.mail.ru/inworld/azerbaijan/politics/14001621/

3. Мехтиев Р. Эфирное пространство Азербайджана: проблемы и задачи \\ Азербайджан, 2 октября 2009 г.

4. Асланов А. Сегодня азербайджанская национальная печать – в центре внимания государства \\ Бакинский рабочий, 28 июля 2010

5. Награждены представители медиа, занявшие 1-е место на конкурсе авторских журналистских статей https://azertag.az/ru/xeber/Nagrazhdeny_predstaviteli_media_zanyavshie_I_mesto_na_konkurse_avtorskih_zhurnalistskih_statei-820787

6. Коллективу газеты «Бакинский рабочий» \\ Бакинский рабочий, 19 мая 2006 г.

7. Дзялошинский И. Медиапространство России: коммуникативные стратегии социальных институтов. М.: Изд-во АПК и ППРО, 2013, 479 с.

8. Воскресенская М. Общественная миссия журналистики в дискурсе российской модернизации \\ Общество: политика, экономика, право, № 4, 2012 г.

9. Сегодня в Азербайджане полностью обеспечена свобода слова \\ Эхо, 23 июля 2013 г.

10. Ненашев М. Газета, читатель, время. М.: Мысль, 1986, 160 с.

11. Фролова Т. Предметно-функциональные особенности социальной журналистики \\ Известия Иркутской государственной экономической академии. № 2, 2014 г.

12. Тулиева И. Информационное общество и электронные библиотеки в Азербайджане \\ http://jurnal.org/articles/2008/docum1.html)

13. Масс-медиа, сектор безопасности и управления. Роль новостных средств массовой информации в контроле и подотчетности сектора безопасности. Научное пособие. Киев, 2005.

Ceyla İBRAHİMOVA

AZƏRBAYCAN KİV-NİN İNKİŞAFI PREZİDENT İLHAM ƏLİYEVİN SİYASƏTİ KONTEKSTİNDƏ

Xülasə

Məqalədə Azərbaycan KİV-nin metodoloji əhəmiyyəti və inkişaf ənənələri araşdırılıb,cəmiyyət-dövlət dialoqunda onların əvəzolunmaz rolu sübut edilib. Məqalədə, eyni zamanda, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin əhəmiyyətli mövqeyi təhlil edilib.

Açar sözlər: *jurnalist, internet, demokratiya, suverenlik, ictimai şüur*

Jeyla IBRAHIMOVA

DEVELOPMENT OF AZERBAIJANI MEDIA IN THE LIGHT OF POLITICS OF AZERBAIJAN PRESIDENT ILHAM ALIYEV

Summary

The article highlights the methodological significance and tendencies of development of the Azerbaijan mass media, their essential role in the dialogue between society and state is proved. The decisive significance of the position of the President of Azerbaijan Ilham Aliyev on this issue is underlined.

Keywords: *journalism, the Internet, sovereignty, democracy, public consciousness*.

УДК 32

Гюльдана БАБАЕВА
д. ф. по политическим наукам
Институт Философии НАНА

ЭВОЛЮЦИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ФОРМ: ОТ АФИНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ДО СОВРЕМЕННОГО АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ОБЩЕСТВА*

В статье исследуется эволюционное развитие демократии: от зарождения в Древней Греции (первой формы), влияния на нее религий, в частности, христианской и мусульманской, до конвергенции (развитой формы демократии) в современном обществе (на примере первой на Востоке, в мусульманском мире Азербайджанской Республики. Посредством сравнительного и когнитивного анализа историко-политического развития, достигается цель исследования поиск ответа на вопрос: совместима ли демократия с Исламом, мусульманской культурой и ее влияние на общественно - политическое развитие.

В VI в. до н.э. Солон начал проводить в Афинах реформы в хозяйственной и политической жизни. Благодаря им, на наш взгляд, зародилась первая, классическая, прямая форма демократии. Несмотря на то что это были первые шаги, идеи выборности и подконтрольности правителей (отчетность магистратов), добровольного согласия подчиняться власти, причем не только свободным жителям полиса, но и закону, получили достаточное распространение на Пелопонессе. Более полно они были реализованы в V в. до н.э - во времена Перикла. Этот период считается золотым веком афинской демократии [9, 37]. Об этом пишет, к примеру, уже Фукидид в своей «Истории Пелопонесских войн» в V веке до н.э.

Перикл был противником тирании, определял ее как правление меньшинства над большинством. Идеал государственного устройства Перикла – демократия, базирующаяся на равноправии перед законом свободных граждан (рабы, женщины и некоренные афиняне исключались), а также правлении большинства. Афинская республика представляла собой преимущественно коллективистскую форму демократии. Государство состояло из однородных в классовом, этническом и культурно-религиозном отношениях граждан. Между гражданами и обществом, как предполагают ученые не существовало четкого разделения частной и общественной жизни. Хотя древнегреческие философы очень хорошо представляли себе не только эти различия, но и связи между ними.Граждане считали само собой разумеющимся участие в делах общества и государства. Гражданин идентифицировал себя с полисом и чувствовал себя свободным в качестве органической части единого целого. Теоретик либерализма известный французский философ XVIII в. Б.Констан писал: «Была коллективная свобода, осуществляющая несколько функций верховной власти, взятой в целом, обсуждении в общественном месте вопросов войны и мира, заключении союзов с чужеземцами, голосовании законов, вынесении приговоров, проверки расходов и актов магистратов, их обнародовании, а также осуждении или оправдании их действий». [6, 113] Одновременно со всем этим в Афинской республике все частные действия находились под суровым

* Məqalə s. e.d., Adil Mirabdullayev tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

надзором самих граждан. Личная независимость не распространялась на мнения, занятия, религию.

Беспрекословное подчинение граждан полису не означало, что афинская демократия была свободна от внутренних конфликтов: внутри правящего класса, между богатыми и бедными периодически возникали противоречия. Но, как правило, они бывали сглажены за счет общего повышения благосостояния граждан и роста среднего класса, как во времена Перикла [13].

В древности существовало понимание того, что опорой демократии является средний класс. Аристотель писал: «Государство, состоящее из средних людей, будет иметь наилучший государственный строй». По мнению Аристотеля, многочисленный средний класс сплачивает общество, предотвращает раскол граждан на противоборствующие партии и, тем самым, стабилизирует государство. Власть большинства считается только тогда наилучшей формой правления, когда оно состоит не из бедняков, демоса, а из средних в имущественном отношении, умеренных в нравах и претензиях к государству людей. Эту форму правления Аристотель называл «политией»[2, 28].

С количественными изменениями среднего класса оказался прямо связан как расцвет афинской демократии, так и ее закат. Когда численность граждан из низшего сословия начала увеличиваться, демократия переросла во власть черни- охлократию.

Вырождение и падение наиболее развитой формы древнего народовластия - Афинской республики носило локальный характер. В период средневековья в Европе(и во всем мире)на многие века утвердилось господство империй с преимущественно монархическими формами правления. Доминирующим представлением о государственном устройстве стало восприятие общества как единого, сложного, иерархически организованного организма, в котором каждая общественная группа должна подчиняться власти и выполнять определенную общественную функцию. Само слово «демократия», хотя, конечно,ее форма осталась при выборе римских пап на конклаве, исчезло из европейского политического лексикона. Нельзя не отметить что ростки европейского парламентаризма в Англии пришлись на XII-XIII в.в., а во Франции XIII-XIV в.в.

Идеи ограничения монархической власти, иными словами, не исчезли и пронизывают историю человечества. Ученые Европы пишут, что на утверждение демократически ориентированного мировоззрения оказало влияние христианство[12,75-76] Под влиянием христианства получила распространение концепция общественного договора. Данная концепция трактует государственную власть как следствие свободного договора между народом и правителем, который обязаны соблюдать обе стороны. [12, 123]

Ислам – самая молодая религия, он появился в VII веке. Основным принципом Корана - священной Книги мусульман, является справедливость. Согласно мусульманскому вероучению, Бог-един, Он существует в единственном лице. ***При правлении первых преемников пророка равенство было полным: закон и права были одинаковыми для всех.*** Поэтому эпоха их правления называлась Праведный халифат. [11] Несмотря на то, что радикальные исламские ученые, среди которых Али Мухиэддин и Мухаммед Шакир аш-Шариф, скептически смотрят на идею сосуществования демократической системы и Ислама, некоторые принципы демократии- свободное волеизъявление своих взглядов в различных сферах общественной жизни, в религиозной, экономической, политической и др., полностью соответствуют исламским канонам. «Поистине, человек свободен и обладает волей в пределах своих человеческих

способностей. И, будучи в отдельных случаях вынужденным миритья с чем-либо, он не лишается качества свободолюбия» [10, 156-157].

Сподвижник Пророка и праведный халиф Али: «Не будь рабом, ведь Аллах сотворил тебя свободным!» Умар аль-Хаттаб вопрошал: «Как вы можете порабощать людей, ведь они родились свободными?»

Человек является свободным уже по факту своего рождения и в силу того, что он является творением Бога [1, 177].

Свобода мышления и рассуждений основывается на положениях Корана: «Скажи: Я призываю вас только к одному: встаньте ради Аллаха по двое и по одному, а потом призадумайтесь» (Коран, 34:46).

Как видим, ради поиска истины, Ислам поощряет свободу мышления. Некоторые исламские ученые считают, что свобода размышлений в Исламе является обязанностью человека. Доктор Хусейн Хамид Хасан отмечает: « В отличии от Ислама, созданные людьми конституции и декларации прав человека провозгласили свободу размышлений, исследований, выражения своего мнения и поиска истины лишь правом личности, а не обязанностью человека…» [4, 24]. «В отличие от созданных человеком систем, Ислам не ограничивается обеспечением свободы мысли, мнения и слова человека. Он провозглашает размышления, поиски и научные исследования, обязанностью человека, формой поклонения Аллаху» [4, 19].

«Однако это не означает, что каждая демократическая страна является исламской. Это означает, что каждая исламская страна должна быть демократической»...[14].

Под влиянием развивающегося в Европе капитализма и связанного с ним индивидуалистического мировоззрения и гуманных идей первая античная форма демократии, её ценности и концепции получили широкое признание, она легла в основу новых моделей государственного правления с новым акцентом на развитие человека и общества. «Сегодня эта модель называется демократией развития» [5].

За этот достаточно продолжительный для человеческой истории период времени люди могли сравнить различные формы правления и государственного устройства, методы осуществления власти, взаимоотношения власти и общества. Такое сравнение все в большей степени приводило к мнению о том, что демократия является наиболее предпочтительной для комфортного проживания людей формой организации власти [5, 104].

Генерируемая общественно-политическая мысль малочисленной, но прогрессивно мыслящей азербайджанской интеллигенции, создала условия для пробуждения всей нации и материализации в стране демократических ценностей. Переустройство Азербайджана в демократическое государство произошло в результате распада Российской империи в 1917 г. Когда в обстановке разложения, хаоса и анархии началась активизация национально-демократических сил по всей территории царской России, включая национальные окраины. Избрав путь демократизации, Азербайджан стал первым демократическим государством на мусульманском Востоке [8]. В Тифлисе был образован временный Национальный совет полномочных представителей азербайджанского народа. Совет провозгласил независимость Азербайджанской Демократической Республики (АДР), что стало величайшим событием для народа. В двадцать основных центров мира - Стамбул, Берлин, Вену, Париж, Лондон, Рим, Вашингтон и др. пошла радиограмма о создании Азербайджанской Демократической Республики. Появился основной атрибут государства: красный флаг с изображением белого полумесяца и белой звезды; заключен договор о мире и дружбе с Турцией; принято постановление «О государственном языке»; восстановлена деятельность почти всех национальных, политических и общественных

организаций, запрещенных Баксовнаркомом (Бакинской Коммуной) и Бакинским советом; принято решение о проведении аграрной реформы; издан Закон «Об образовании Азербайджанского парламента» и т.д. 12 ноября 1918 г. в правительственном органе - газете «Азербайджан» было опубликовано сообщение о решении правительства по созыву парламента, который состоял бы из представителей всех слоев населения и национальных меньшинств, «дабы он мог явиться выразителем воли всего народа».

Парламент АДР стал трибуной, где воплощались принципы демократизма, народовластия, плюрализма. Первый в истории Азербайджана парламент открылся 7 декабря 1918 года в городе Баку. За время деятельности парламента с 7 декабря 1918 г. по 27 апреля 1920 г. на его заседаниях было обсуждено 9 законопроектов, представленных Военным министерством, касающихся различных сторон военного строительства в республике.

В Парламенте были представлены все нации, проживающие в Азербайджане.

В результате, 11 января 1920 года на Парижской мирной конференции странами Антанты была де-факто признана независимость Азербайджана.

Однако 27 апреля 1920 г. части 11-й Армии РККА перешли границу АДР и 28 апреля вошли в Баку. Красная армия насильственным путем свергла АДР и 1922 году была создана Азербайджанская Советская Социалистическая Республика.

АДР просуществовала двадцать три месяца, но ее опыт остался неизгладимым в истории нации. Поэтому, когда распался СССР, для Азербайджана решение о строительстве светского, демократического государства было закономерным. С тех пор прошло почти три десятилетия. Это был сложный тернистый период борьбы, вначале за выживание, затем, - за признание в мире, затем - утверждение и расцвет.

Современный Азербайджан обогащен новыми демократическими ценностями, ибо демократия – это не застывшая лава - это система, которая постоянно развивается и видоизменяется. Преамбула Конституции Азербайджанской Республики начинается словами, что «азербайджанский народ продолжает многовековые традиции своей государственности, руководствуется принципами, отраженными в Конституционном акте «О государственной независимости Азербайджанской Республики», выстраивает справедливое, свободное общество, борется за безопасное развитие и хорошо осознает свою ответственность перед прошлым, нынешним и будущим поколениями». [7]

Ключевые слова: *Афинская демократия, народовластие, средний класс, «полития»,влияние христианства, праведный халифат, провозглашение размышлений в Исламе, АДР*

Список использованной литературы

1. Аль-Карадави Ю. Современные фатвы / Юсуф аль-Карадави. Пер. с араб.: Ясин Расулов. 1 – е издание. – М.: Андалус, 2004, 258 с.
2. Аристотель. Афинская полития. 2-е изд. М: Гос. Соц.- Эк. изд, 1937. Гл. 2. 256 с.
3. Баранов Н.А. Современная демократия: эволюционный подход. БГТУ « Военмех». С-т-П: БГТУ, 2008, 208 с.
4. Доктор Хусейн Хамид Хасан. Свобода научных исследований в Исламе. 1-е издание. – Академия Дауа. Всемирный Исламский университет, 1994, 40 с.
5. Зарождение демократии. https://pikabu.ru/story /zarozhdenie_demokratii _4153453/Дата обращения: 14 апреля 2016.

6. Constant H-B. Principes de politique applicables à tous les gouvernements representatives. Paris, 1815, 448 p.

7. Конституция Азербайджанской Республики. 12 ноября 1995 г./ https://lega-lns.com/%D0%BA%/ Дата обращения: 24.09.2018.

8. Мамедова Л. АДР – одна из ярких страниц летописи государственности нашего народа /https://azertag.az/ru/xeber/ADR_odna_iz_yarkih_stranic_letopisi_gosudarstvennosti_nashego_naroda-1159871/Дата обращения: 4.05. 2018.

9. Меланченко И.В. Афинская демократия. М: Крафт, 2007, 240 с.

10. Общее представление об Исламе: Перевод с арабского Абдуль-Уаххаб Мадуар. – К.: Ансар Фаундейшн, 2003 г. – 240 с.

11. Праведный халифат и его четыре правителя/ https://www.istmira.com/novosti-istorii/12100-pravednyy-halifat-i-ego-chetyre-pravitelya.html

12. Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию. М.: Аспект-Пресс, 1998, с.75-76

13. Робатень С. Демократия, как она есть. По первоисточникам/ http://www.trini-tas.ru/rus/doc/0012/001c/ 001216 78.htm/ Дата обращения: 18.09.2018

14. Шейх Мухаммад Аль-Мухтар Аль-Шинкити. Противоречит ли демократия Исламу?/ http://t.me/sharyatChannel/ http:// muslimdaybook. ru/islam/protivorechit-li-demokratiya-islamu/ Дата обращения: 07.10.2017.

Güldanə BABAYEVA

DEMOKRATİYA FORMALARININ TƏKAMÜLÜ: AFİNA RESPUBLİKASINDAN MÜVAFİQ AZƏRBAYCAN CƏMİYYƏTİNƏDƏK

Xülasə

Məqalədə demokratiyanın təkamül formaları tədqiq olunur. Qədim Yunanıstandan (birinci forma), ona dinlərin, xüsusən xristian və müsəlman dinlərinin müasir cəmiyyətdə konvergensiyaya(demokratiyanın inkişaf etmiş forması) qədər (Şərqdə, müsəlman dünyasında qurulmuş ilk demokratik dövlətin - Azərbaycan Respublikasının nümunəsində) təhlil aparılır Məqalədə demokratiyanın təkamül (tədrici inkişaf) formaları tədqiq olunur.

Açar sözlər : *Afina demokratiyası, xalq hakimiyyəti, orta sinif, "politiya", xristianlığın təsiri, mömin (ədalətli) xəlifə, İslamda düşüncələrin bəyannaməsi, ADR*

Guldana BABAGEVA

EVOLUTION OF DEMOCRATIC FORMS: FROM THE AFINIAN REPUBLIC TO THE PRESENT AZERBAIJANI SOCIETY

Summary

The article explores the evolutionary development of democracy: from its birth in ancient Greece (the first form), the influence of religions on it of , in particular,

Christian and Muslim, to convergence (developed form of democracy) in modern society usinq (the example of the first in the East, in the Muslim world, - the Republic of Azerbaijan.

Through comparative and cognitive analysis, historical and political development, the goal of research is achieved – whether democracy is oz not compatible in the countries of Islam, its influence on social and political development.

Keywords: *Athenian democracy, democracy, middle class, "polity", the influence of Christianity, the right caliphate, the proclamation of reflection in Islam, the ADR*

УДК 32

Анар БАГИРОВ
д.ф. по политическим наукам,
ведуший научный сотрудник,
Институт Философии НАНА

О МОРАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ЛИДЕРА И ВЛАСТИ*

«Даже самый сильный властитель никогда не станет могущественным,
если не превратит свою силу в право, а подчинение в долг»
Ж.Ж.Руссо

Связь между харизмой, властью и подчинением является ключевой проблемой в социальных науках, способной объяснить природу политических режимов. Современные ученые стараются обойти стороной эту связь категорий из-за сложного переплетения различных сфер социальных наук, философии и этики. Обращаясь к истокам этого вопроса, следует отметить, что Вебер под терминологией харизма подразумевал необыкновенное качество, присваиваемое личности - присущую ей сверхъестественную силу, несвойственную другим, или посланную ей Богом. Эффективность этих свойств определяют те, кто находится под властью харизматического лидера, в частности его последователи (20,с.106). В этом случае харизматический лидер и власть становятся сопутствующими друг другу категориями. Для многих харизматических лидеров власть была средством, а не целью. Существует большая разница между теми, кто использует власть как средство и теми, кто пользуется ею для достижения цели. Тот, кто желает пользоваться властью как средством, прежде обладал другой «жаждой», и сейчас стремится удовлетворить ее (17,с.278). Мы не можем свести определение харизматической власти к формуле: индивидуум властвует над другим индивидуумом в том случае, если первый изменяет поведение второго согласно его желанию (19,с.26). При харизматической власти не последнюю роль играют существующие, а порой и доминирующие психоэмоциональные и моральные факторы между харизматическим лидером и его последователями. Людей побуждают к действию две главные вещи: любовь или страх. Командует людьми тот, кто может заставить любить или бояться. Люди подчиняются больше тому, кого боятся, нежели тому, кого любят (11,с.147). Сила, исходящая от харизматического лидера, способна превратить страх последователей в действие (7,с.346). В связи с этим, веберовская формулировка не дает глубокого объяснения феномена харизма и не до конца применима для определения сущности зародившихся в прошлом, и действующих на этапе новейшей истории харизматических лидеров и власти, что сохраняет актуальность изучаемой проблемы. В данной статье мы исследуем изменения моральных основ властного полномочия или приказа, которые приводят харизматического лидера к формированию новых форм представительства, общественной и политической интеграции.

Изучение политической мобилизации основывается на теории коллективного действия и обнаруживается в борьбе политических акторов за создание новых институтов представительств и коллективных целей. Эти поиски оставляют в тени основную

* Məqalə fəlsəfə e.d. Dilarə Müslümzadə tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

характеристику, объясняющую динамику и не в состоянии начертать различие между разными формами мобилизации представительств и коллективных целей. Они не могут объяснить различие между движениями, наталкивающимися на реформу институтов и основных принципов общества и государства и движениями, упирающимися на достижение выгод и привилегий в сфере механизмов обмена ресурсами. Общеизвестно, что в традиционных обществах власть полностью институциональна (16,с.30), о чем свидетельствует определение, данное в теории элит о власти, утверждающее, что в каждом институте существует упорядоченная система власти, властная структура, которая является интегрирующей частью и отражает схему стратификации внутри той самой организации (2,с.146). Установленная власть лидера должна быть институционализирована, то есть структурирована для того, чтобы господствовать. Такой структурой становится правительство, выступающее институциональной моделью власти и служащее, для властвования (8,с.50). Каждое правительство старается опираться силой на моральные принципы и этика в современной жизни классов и народов стала дополнением к достижению власти (12,с.45). Можно утверждать обратное, опираясь на марксистский тезис о том, что моральный кодекс есть выражение экономической власти, что оказывается менее удовлетворительной, чем та, которая гласит, что это есть выражение власти как таковой (17,с.250). Институциональный подход к изучению власти не в состоянии объяснить преобразования в истории, порядок и движущую силу. Трудности возникают при исследовании устройства современного государства и демократии. Современная социальная наука не способна с точностью определить и раскрыть динамику процессов, а также создание адекватных институтов. Лидерство - это необходимый феномен, сопровождающий всякую форму общественной жизни. Перед наукой не стоит задача, что есть добро или зло. Это имеет значение в научном и практическом плане с целью установления в каждой системе предвидения зарождения лидера, несовместимое с основными постулатами демократии (13,с.56-57). Харизматическая власть лидера демонстрирует специфическую форму представительства, тесно связанную с его природой. К примеру, Гитлер обладал властью, требующую подчинения и строящуюся на своеобразной системе представительства. Их последствия для конституционной и партийной системы известны мировой истории. Нацистский захват власти включал план отмены парламентского представительства. Преобразование концепций представительства связывают с изменением фундаментов политического полномочия или приказа и их моральной природой (1,с.195). В демократических режимах лидер не командует, а подсказывает или убеждает массы, в отличие от харизматических лидеров, расценивающих подчинение их воли долгом и обязательством (8,с.47). Рассматривая эти пункты на примере Гитлера и Бисмарка, необходимо затронуть политические предпосылки, сопровождающие формирование харизматического лидера, куда следует отнести партийную систему, коллективные движения и институты, действующие лица на политической арене и их стратегии. Это позволит внести ясность в то, как могло случиться, что у этой полностью индустриализованной нации зародилась новая национальная государственная религия с мистическими характеристиками, где Гитлер выступил движущим центром нацизма и немецкого государства (4,с.33). Не последнюю роль здесь сыграла идеология, определяющая образ целей, организацию и функционирование системы, чтобы подчинение власти и принятие режима были признаны правильными и выгодными и потому морально обязующими (6,с.122). Данная идеология порождает веру в легитимность, и предстает одной из многочисленных факторов согласия, так как это исходит с этического убеждения или от чувства долга и отражает сильную привязанность граждан к власти (6,с.120). Вера рождает власть, а

власть распространяет эту веру оставить. Лишенную этой веры Рассел называл «голой властью», которая не поддерживается массами и прекращает свое дальнейшее существование. Отсюда следует, что власть еще до своего физического доминирования, есть авторитарная и духовная власть (15,с.30).

Власть опирается на совокупность ценностей и усиливается идеологией. Эти ценности можно описать как этические принципы, и они оправдывают способы, согласно которым власть организовывается, исполняется и ограничивается. Ценности определяют ответственность тех, кто участвует в политических отношениях. Политическая стабильность связана с присущим гражданам чувством, что власть имеет моральное право управлять. Поэтому в политических системах информация, передаваемая определенными индивидуумами и согласно определенной процедуре, приобретает черты «должного», морального императива. Таким способом власть поддерживается или, опираясь на другие фундаменты, приобретает принцип легитимности, то есть указывает на этическую предрасположенность принимать действия (6,с.120). Отсюда исходит интерактивная формула, что если человек, властвующий надо мной, является таким превосходным и совершенным, следовательно, я не должен стыдиться подчиниться ему и не стану ему равным, так как он такой сильный, мудрый и лучше чем я (9,с.147).

Бисмарк - основатель государства, его преданность высшей цели, построение и спасение нации, не были его личным намерением, индивидуальным действием или коварной игрой в собственных интересах. Историческая миссия основания государства формируется из коллективного сознания и воплощается в идеальный национальный коллектив, который ставит над собой личность лидера, превращая его в символ, в знамя, в представителя коллектива, выражающего голос нации. Граждане и последователи верят сильному и надежному лидеру, так как он воплощает идеалы, подает им надежду для их материализации (6,с.130). Такой лидер получит политическую и моральную власть, направляющую действия большинства к достижению определенной цели, каким становится *bonum commune* (лат. общее благо) (18,с.38). Эта сила находится на службе идеи и указывает группе пути поисков всеобщего блага (3,с.216).

В ходе всей истории развития человечества можно обнаружить органическую связь между этикой и религией (17,с.257). Характерной чертой монархии в прошлом было различие между земной и религиозной политикой и выражало высшую сферу духовного мира. Знаменитая доктрина о двух «телах» монарха в определении двойной личности, которые различают общественную и личную природу индивида и сохраняют за собой королевскую власть - есть образец харизматической природы, занимаемой общественной должности и харизматического характера власти, используемого подчинения для общества. Освящение монархов в контексте борьбы между политической и религиозной властями не должно становиться необходимостью. Освящение - это незаменимая потребность в «обряде перехода», устанавливает связь между миром страстей и вселенного духовного наставления о справедливости и связывает с божественным законом. Но «переход» происходит только потому, что монарх возвышается над политикой и входит в духовный мир. Королю поручили охранять гражданскую сферу, а папе римскому защитить религиозный мир. Если новый диктатор не является необычайным человеком, вряд ли он станет обладателем религиозного поклонения, какими обладали монархи в прошлом. Для абсолютной монархии характерно, чтобы подданный стал жертвой морали, подчиняющей верховному правителю (17,с. 247).

Власть - это управление и приказ, и все, на чем эта власть строится, имеет свойства, которые находятся за пределами коллективного представления. Из этого необычайного элемента, власть черпает признания от части последователей. Ни в коем случае власть не

опустится до уровня, чтобы ограничиваться исполнением функции долга. Этот тип власти имеет динамический характер, так как стремится управлять, оставить отпечаток правления и породить лидера. Лидер не назначается без признания миссии. Такая интерпретация власти с точки зрения миссии и полномочия представляет особый интерес, так как обращает на себя внимание «просветлённый» характер его харизматического взгляда и дисциплине, которым верят массы. «Просветлённый» - в объяснение этого явления мы не сможем внести ясность в структурном плане. В нем говорится о достижениях, вырабатываемых представлениями о новом мире и активной этике, что вдохновляется появлением миссии и полномочием. Центральный элемент этого феномена представляет собой попытку изменить мир посредством приказа и требует подчинения и верности. Основной характеристикой данного феномена является отказ от подчинения или отклонение от фундаментальных норм, установленных властью, от природы построенной власти, морального или религиозного смысла, интерпретированный доминирующими элитами. К феномену этого типа относятся революционные движения. Несмотря на отсутствие подчинения, даже самый жестокий деспот не хочет повелевать, опираясь на инструменты принуждения. Даже самый жесткий приказ необходимо покрыть мантией моральных ценностей и окружить это священной аурой (15, с.25). Под влиянием мудрецов и пророков рождается новая мораль, иногда рядом с той старой, а иногда заменяет ее. Если кто-то страдает от существующей несправедливости в социальной системе, может следовать пророку, который стремится изменить существующий порядок вещей (17,с.263-264).

Политические акторы играют главную роль в формировании политической арены, что наблюдается в момент борьбы за верховную власть. Коллективные акторы приравниваются к социальным движениям и отождествляются с моральной силой, которая вдохнавляет к действиям в политических и социальных акциях, касающихся каждого, и при этом удаляется от норм и стратегий, регулирующих старые связи. Лидерство занимает центральное место в этом определении и дает понять, что движет историей, какие основные силы приводят в движение колебания исторического маятника, придавая новую форму нормативному характеру морали, которая трансформируется в управление. Существует фундаментальная аналитическая дифференциация между анализом бюрократической организации партий, изучением стратегий акторов и коллективного действия в отношении взглядов, которые устанавливают новые обязательства и управляют действиями и стратегиями союзов, и прежде всего, природой определения горизонтов истории, практическими действиями и конкретными целями (10,с.159-179).

Лидерство содержит структуру, очень схожую с религиозным откровеним и призванием, когда в нем присутствуют ярко выраженные харизматические характеристики. Призвание управлять людьми связано с восприятием священной, вековой, цивильной или религиозной цели. Существует узкая связь между этим призванием и «падением» традиционных преград, которые разделяют классы и сословия и формируют новые сообщества, вдохновляя их коллективными идеалами и собирая вокруг новых лидеров (5,с.2-5 и с.175). Эти сообщества формируются посредством интерпретации возобновления внутреннего сознания и мира, так как в них присутствует активная и радикальная этика. Эти сообщества создаются на основе собственного толкования дисциплины и методической организации жизни, необходимых для осуществления внутренних преобразований, установленных миссией, и доведения до конца «частной», и «общественной» «полномочий». Эта миссия существует благодаря сообществу. Пророчество бывает как религиозным, так и гражданским, но в данном случае, он обладает священной природой, и опирается на легитимность, состоящей из религиозной

веры (15,с.37). Такое типичное харизматическое восприятие власти, моральной дисциплины и политики стремится реформировать и доминировать в мире, подчинить приказу, порядку, воспитать, упорядочить и управлять. Речь идет о революционном видении, прилагающем усилия изменить порядок в мире. Царствуют добрые гении, воплощающие в себе сознание обязательства, любви к родине и полному посвящению общему делу. Эти блага не являются силой или голосом безличных законов, но они могут сами себя защитить. Ими живет государство, состоящее из совокупности этих благ. Следовательно, моральные ценности укрепляют государственную власть и обеспечивают подчинение граждан (14,с.9). В этом случае влияние личности харизматического лидера становится рычагом для чувств и эмоций, действующим посредством его необычайной способности воодушевлять (8,с.55). Эта особая концепция избрания чистоты связывает сообщества с Богом и делает его активным инструментом высшего закона, соединенный особой внутренней связью с божеством, с идеей миссии и стремиться заставить торжествовать справедливость в борьбе с неверием, злодеянием, богохульством посредством силы, если в этом есть необходимость. Революционное положение всегда связано с харизматической моралью, абсолютной верностью высшему закону, которую можно достигнуть при помощи очищения или преобразования человеческого сознания. Эта ориентация обладает особым социальным характером и выражает принятие таких непреложных решений, как всеобщая верность, добровольное подчинение и преданность, вплоть до пожертвования жизнью ради высшего закона. Создается союз между моралью и властью, предписывающий подчинение (17,с.242).

Харизматически ориентированная власть старается построить духовное, независимое мироздание, защитить его и торжествовать в мире, а также отходить от существующего порядка именем высших духовных принципов. Это интересное явление вырабатывает новую форму духовной жизни, отреченную от мира, закрытую в себе в собственной чистоте, воодушевленную только внутренним напряжением, не признающим другого, если только не собственный импульс, близкий моральному совершенству. Если этой анализ морального совершенства связывать с интерпретацией и разъяснением политического значения светской, гражданской или церковной верований, то это может привести к тому, революционной политикой что руководит идеал активно практикуемого морального совершенства. Человечество одинаково нуждается как в революции, так и в индивидуальной морали, проблема заключается в том, чтобы найти место обеим этим вещам, не погружая мир в объятия анархии (17,с.254).

Мы попытались описать структуру харизматического лидера и власти и показали, что она характеризуется идеей полномочия, обязанностью подчиняться, сохранять и утверждать верховную власть, основу «веры», оправдывающих полномочие. Речь идет об особой концепции «долга», которая влечет за собой последствия над политического действия. Определение моральной природы полномочия - это важный не исследованный до конца исторический феномен. В этой статье мы рассмотрели лишь некоторые аспекты моральной природы харизматического лидера и власти, оставив широкий круг вопросов для дальнейшего изучения этого сложнейшего явления в общественно-политической жизни человека.

Ключевые слова: *лидер, власть, харизма, вера, идеология, приказ, полномочие, подчинение, правительство, институт, легитимность, мораль, этика.*

Список использованной литературы

1. Aron R. Struttura sociale e classe dominante, in Potere ed elites politiche a cura di Stefano Passigli, il Mulino 1971.
2. Bochrach P. E , Baratz M.S , Le due facce del potere, in Potere ed elites politiche a cura di Stefano Passigli, il Mulino 1971.
3. Burdeau G. Traite de science politique, I, Le pouvoir politique, Paris, 1949.
4. Cavalli L. Carisma e tirannide nel secolo XX, il Mulino, Bologna, 1982.
5. Cavalli L. "Nuovi leaders per un Europa nuova", in citta e regione (1983), N.3; Cavalli L. Il charisma come Potenza rivoluzionaria, in P.Rossi (a cura di), M.Weber e l'analisi del mondo moderno, Einaudi, Torino, 1981.
6. Easton D. Le fonti della legittimita, in Potere politico e legittimita, Introduzione e a cura di Gaetano Pecora, SugarCo Edizioni, 1987.
7. Ferrero G. Potere, I geni invisibili della citta, SugarCo Milano 1981.
8. Friedrich C.J.Potere e influenza, in Potere ed elites politiche, a cura di Stefano Passigli, il Mulino 1971.
9. Fromm E. Fuga dalla liberta, Comunita, Milano, 1963.
10. Gellner E. Our current sense of history, in European Journal of Sociology, XII (1972), N.2.
11. Machiavelli N. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Feltrinelli Milano 1960.
12. Michels R. La sociologia del partito politico, Bologna, il Mulino 1976.
13. Michels R. La sociologia del partito politico nella democrazia, Modena, il Mulino 1966.
14. Passerin d'Entreves A. La dottrina dello Stato, Giappichelli, Torino 1967.
15. Pecora G. Potere politico e legittimita, Introduzione e a cura di Gaetano Pecora, SugarCo Edizioni, 1987.
16. Popitz H. Fenomenologia del potere, il Mulino 1990.
17. Russel B., Il potere, Fratelli Bocca Editori Roma-Milano, 1953.
18. Santilli R. O.P., Il potere politico, Firenze 1963.
19. Stoppino M. Potere politico e stato, Milano, 1968.
20. Weber M. I tipi del dominio legittimo, Introduzione e a cura di Gaetano Pecora, SugarCo Edizioni, 1987.

Anar BAĞIROV

XARİZMATİK LİDERİN VƏ HAKİMİYYƏTİN ƏXLAQİ TƏBİƏTİ HAQQINDA

Xülasə

Xarizma, hakimiyyət və xalq arasındakı əlaqə siyasi rejimlərin təbiətini izah etmək iqtidarında olan sosial elmlərdə başlıca məsələlərdən biridir. Bu məqalədə sosial və siyasi inteqrasiyanın yeni formalarının təşəkkülünə aparan əxlaqi prinsiplərdəki dəyişikliklər öyrənilir.

Açar sözlər: *lider, hakimiyyət, xarizma, inam, ideologiya, əmr, səlahiyyət, itaət, hökumət, institutlar, legitimlik, əxlaq, etika.*

Anar BAGHIROV

ON MORAL NATURE OF A CHARISMATIC LEADER AND POWER

Summary

The connection between charisma, power and submission is one of the main issues in the social and political sciences, which has the ability to explain the nature of the political regimes. In this scientific article we examine changes in the moral principles of power or order, which lead to the formation of a charismatic leader of new forms of representation, social and political integration.

Keywords: *Leader, power, charisma, faith, ideology, order, authority, submission, government, institution, legitimacy, morality, ethics.*

UOT 32

Mirnazim CƏFƏROV
siyasi elmlər f.d., böyük elmi işçi,
AMEA Tarix İnstitutu

MÜASİR DÖVRDƏ AZƏRBAYCANDA DİN VƏ İCTİMAİ TƏHLÜKƏSİZLİYİN AKTUAL PROBLEMLƏRİ*

İnsanların mənəvi sərvətlərinin hamısından dinin fərqi ondadır ki, o dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq həmişə insanı dostluğa, həmrəyliyə, birliyə dəvət etmişdir.

Heydər ƏLIYEV

Bakı unikal şəhərdir. Bu unikallığı şərtləndirən amillərdən ən başlıcası da burada son zamanlar keçirilən və ənənəvi xarakter alan forumların mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası və dinlərarası dialoqların mütərəqqi bəşəriyyətin parlaq gələcəyinə xidmət etmək məqsədi daşımasıdır. Bu baxımdan 2011-ci il aprel ayının əvvəllərində Bakıda keçirilən Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu xüsusi ilə diqqəti cəlb edir. Mədəniyyət bəşər övladının düşünən beyninin və onu yaradan əlinin nailiyyətlərinin məzmunudur. Bu nailiyyətlər mütərəqqi bəşəriyyətin parlaq gələcəyi naminə xidmət etmək baxımından müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

Məlum olduğu kimi, din ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olan, sivilizasiyanın inkişafının, insan təfəkkürü və onun təkamülünün müəyyən konkret mərhələsində meydana gələn planetarmiqyaslı ictimai şüur formalarından sayılan sosial, tarixi hadisə və fenomendir. Başqa sözlə desək, din mənəvi mədəniyyətin ayrılmaz tərkib hissələrindən biridir. Din həm milli, həm də ümumbəşəri xarakter daşıyır. Hər bir millidə ümumbəşərilik, ümum-bəşərilikdə isə millilik vardır. Təsadüfi deyildir ki, çox məhsuldar qüvvə olan elm mahiyyətinə görə təsnifləndirilərkən, yəni bölgüyə ayrılarkən o, on yer sırasında ikinciliyi qazanmışdır. Nə qədər ki, yer üzünün əşrəfi, ən qiymətli kapital, ictimai münasibətlərin məcmusu olan insan var, insan toplusu sayılan cəmiyyətin də ümumi məcmusu hesab olunan bəşəriyyət var, din də мөвcud olacaqdır. Dünyəvi elmin müəyyən etdiyi kimi insanın yaşının milyon illərlə ölçülməsinə baxmayaraq, dinin yaşı vur-tut 40-50 min ildir. İnsan demək olar ki, dinsiz yaşaya bilməz. Dövlət isə müəyyən mənada hüquqi baxımdan dindən xeyli dərəcədə ayrı ola və yaşaya bilər. O, asılıdır dövlətin mahiyyətindən, xaraкterindən, yəni dövlət var dini-teokratik mahiyyət daşıyır, dövlət də var dünyəvi xarakterə malikdir. Amma o öz siyasətində dinə daim hörmətlə yanaşır. Müstəqil Azərbaycan da belə dünyəvi dövlətlərdən biridir. Türk dünyasında, İslam-müsəlman Şərqində ilk demokratik Cümhuriyyət olan müstəqil Azərbaycan da, onun qanuni varisi sayılan indiki respublikamız da dünyəvi dövlətdir. 2011-ci il aprel ayının əvvəllərində Bakıda keçirilən Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumuna ev sahibliyi edən Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev özünün çox dərin məna, məzmun və kəsb edən tarixi nit-qində toxunduğu problemlərdən biri də din məsələsi olmuşdur.

Heydər Əliyev Fondunun Prezidenti, YUNESKO-nun və İSESKO-nun xoşməramlı səfiri, millət vəkili Mehriban xanım Əliyeva və bu beynəlxalq məclisdə söz söyləyən digərləri də dinlə bağlı problemlərdən xüsusi olaraq geniş söhbət açmışlar. Bu, heç də təsadüfi deyildir.

---

* Məqalə siyasi elmlər f..Nərgiz Məmmədzadə tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu Azərbaycanın irəli sürdüyü və Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Sivilizasiyalar Alyansı, YUNESKO, Avropa Şurası, AŞ-nin Şimal – Cənub Mərkəzi və İSESKO-nun dəstəklədiyi təşəbbüsdür. Bu təşəbbüs mədəniyyətlərarası dialoqun müasir qloballaşan dünyada ən təxirəsalınmaz vəzifələrdən biri olduğunu göstərmişdir.

Bakı forumunda mədəniyyətlərarası dialoqun konseptual, idarəçilik, siyasi və əməli aspektləri müzakirə olunmuş, dialoqa yönəlmiş məsələlər nəzərdən keçirilmiş və onun müxtəlif mühitdə ən önəmli, əlverişli, məqsədyönlü formada aparılması konkret şəkildə şərh edilmişdir. Forum həmçinin beynəlxalq miqyasda təcrübə mübadiləsi, eləcə də yeni təşəbbüslərin irəli sürülməsi baxımından daha əlverişli, perspektivli imkanlar yaratmışdır.

Dünyanın demək olar ki, bütün bölgələrindən gəlmiş intellekt, zəka, düşüncə sahiblərinin təmsil olunduğu həmin forumda siyasi liderlər, ictimai xadimlər, beynəlxalq təşkilatların rəhbərləri, dövlət və hökumət nümayəndələri, mədəniyyət nazirləri və mədəniyyət məsələləri üzrə səfirlər, deputatlar, diplomatlar, merlər və yerli icra hakimiyyəti orqanlarının rəhbərləri, qeyri-hökumət təşkilatlarının nümayəndələri, jurnalistlər, mədəniyyət üzrə ekspertlər, tanınmış ziyalılar, habelə mütərəqqi fikirli din adamları iştirak etmişlər.

Forum Azərbaycana həsr olunmuş videofilmin-çarxın nümayişi ilə başlanmış, dövlətimizin başçısı ev sahibi kimi dərin məzmun və mündəricə kəsb edən tarixi nitq söyləmişdir.

Cənab İlham Əliyev Bakı Forumundakı nitqində demişdir ki, mədəniyyətlərarası məclisin Azərbaycanda keçirilməsi təkcə ölkəmiz üçün deyil, mütərəqqi bəşəriyyətdən ötrü çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Həmin forum xüsusi olaraq belə bir əminlik yaradır ki, bu məclisin – forumun nəticələri pozitiv xarakter daşıyacaq və mədəniyyətlərarası dialoqun inkişafı baxımından yeni imkanlar yaradacaq, bir sira köklu, uğurlu perspektivlərə yol açacaqdır.

Təsadüfi deyildir ki, bu forum məhz Azərbaycanda keçirilmişdir. Son bir neçə ildir ki, dünyada bu yöndə **Bakı prosesi** gedir. Bu prosesin əsası, təməli Azərbaycanda qoyulmuşdur.

2008-ci ildə Avropa Şurasına üzv olan ölkələrin mədəniyyət nazirlərinin Bakı toplantısına Azərbaycan tərəfindən İslam məmləkətlərinin nümayəndələri dəvət olunmuş və birgə keçirilmiş zirvə görüşündə, sammitində sözügedən problem barədə çox səmimi, işgüzar və açıq fikir mübadiləsi aparılmışdır. Həmin tədbirin sonunda **Bakı Bəyannaməsi** qəbul olunmuşdur.

Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Bakıda ilk dəfə idi ki, göstərilən formatda beynəlxalq simpozium keçirilirdi. 2009-cu ildə isə beynəlxalqmiqyaslı İslam Konfransı Təşkilatına üzv olan ölkələrin mədəniyyət nazirlərinin Bakıda keçirilmiş toplantısına Avropa ölkələrinin nümayəndələri də dəvət olunmuş və qeyd olunan formatda görüş keçirilmişdi. 2010-cu ildə Bakıda monoteist (təkallahlılıq) dünya dinlərinin – buddizm, iudaizm, xristianlıq, İslam dinləri üzrə liderlərin zirvə toplantısı keçirilmişdir. Həmin sammitin çox böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Və həmin zirvə görüşünün müsbət nəticələri bu gün də aydın şəkildə görünür. 2011-ci ildə də Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu ənənəvi olaraq Bakıda keçirilmişdi. Yenə də - 2011-ci ilin payızında ənənəvi olaraq belə bir Dialoq Forumunun Bakıda keçirilməsi nəzərdə tutulmuşdu. Bu forumun aşağıdakı adda – "Azərbaycanda Birinci Beynəlxalq Humanitar Forum" adlandırılması planlaşdırılmışdı. Yəni bütün bunlar onu göstərir ki, güclü iradə olan yerdə mədəniyyətlərarası dialoqun məzmunu da dolğun olur. Və bu görüşlər dünyada yaşayan bütün xalqları bir-birinə daha da yaxınlaşdırır. Və Azərbaycan xalqı dünya xalqları ilə daha da sıx birləşir. Azərbaycan xalqının xoş niyyəti də məhz bundan ibarətdir.

Azərbaycanlılar istəyir ki, bütün xalqlar, bütün dünya və milli dinlərin nümayəndələri – buddistlər, iudaistlər, xristianlar və müsəlmanlar, habelə qeyri-ənənəvi dinlərin təmsilçiləri açıq-aşkar şəkildə müzakirə etsinlər, sözügedən məsələ barədə öz fikirlərini bildirsinlər.

Dövlətimizin başçısı sözünə davam edərək daha sonra demişdir ki, Bakı, Azərbaycan belə mötəbər məclislərin keçirilməsi üçün artıq ənənəvi bir məkana çevrilmişdir. Təbii ki, bunun həm coğrafi, həm tarixi, həm də maddi, mədəni-mənəvi əsasları vardır. ***Çünki əsrlər boyu***

Azərbaycanda əksər xalqlar – azərbaycanlılar, oğuz türkləri, müsəlmanlar, slavyanlar, xristianlar, iudaistlər – yəhudilər mehriban bir ailə kimi yaşamış və yaşamaqdadırlar.

İctimai-siyasi quruluşun xarakterindən, dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq heç zaman Azərbaycanda milli və dini zəmində nəinki qarşıdurma, heç hər hansı anlaşılmazlıq da olmamışdır. Bütün zamanlarda Azərbaycanda mövcud olan müxtəlif xalqlar, millətlər, qəbilə, tayfa, milli-etnik qruplar - avarlar, ləzgilər, talışlar, tatlar, udinlər, ingiloylar və başqaları səmimi bir ailə kimi çox mehriban yaşamışlar. Onları daim dostluq telləri, münasibətləri birləşdirmiş və bağlamışdır. Allaha şükürlər olsun ki, hazırda Azərbaycanın müstəqil bir ölkə kimi inkişaf, tərəqqi etdiyi dövrdə də bu müsbət, pozitiv meyillər daha da güclənir, artır.

Azərbaycanda tarixən məskunlaşan bütün xalqların nümayəndələri tam bərabərhüquqlu vətəndaşlardır. Ölkəmizdə bütün tarixi, arxeoloji, mədəni, dini abidələr - məscidlər, kilsələr və sinaqoqlar... qorunub saxlanılır, ehtiyacı olanlar bərpa edilir, hətta yeniləri də tikilir.

Azərbaycanda demək olar ki, dini etiqad və vicdan azadlığı tam mənasında bərqərar olunub. Müstəqillik dövründə ölkəmizdə dövlət tərəfindən çoxsaylı yeni dini abidələr – məscidlər, kilsələr, sinaqoqlar... tikilmiş və təmir edilmişdir. Bu proses hazırda surətlə davam edir.

Azərbaycanda milli və dini dözümlülüyün, tolerantlığın yüksək səviyyədə olması artıq real faktdır. Və bu, xalqımızın güc mənbəyidir. Hər bir cəmiyyətin real, həqiqi güc mənbəyi onun dini və milli müxtəlifliyindədir. Xalqımız və dövlətimiz tam mənasında əmin ola bilər ki, dini və milli amildən asılı olmayaraq, Azərbaycan cəmiyyətində normal münasibətlər qurmaq mümkündür. Əlbəttə, bundan ötrü bizcə, hər şeydən əvvəl, adət halını almış müsbət xarakterli, mahiyyətli ənənələr lazımdır. Burada eyni zamanda səmərəli, önəmli və məqsədyönlü dövlət siyasəti də aparılması çox vacib və zəruridir. Hazırda Azərbaycanda hər iki amil real olaraq mövcuddur. Həm Azərbaycanın tarixi keçmişi, həm də bugünkü şəraiti xalqımız üçün yararlıdır, əlverişli şərait həm də qeyd olunan sahədə dövlətimizin apardığı uğurlu siyasət birmənalıdır. Bir daha qeyd etmək lazım gəlir ki, xalqımızın gücü onun milli və dini birliyindədir. Milli və dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq ölkəmizdə yaşayan hər bir Azərbaycan insanı – vətəndaşı müstəqil dövlətimiz üçün dəyərlidir. Şübhə etmək olmaz ki, Azərbaycanda milli və dini dözümlülük, tolerantlıq məsələləri bundan sonra da uğurlu şəkildə öz müsbət həllini tapacaqdır Ölkəmizin bütün vətəndaşları bundan sonra da mənalı ömür sürəcək, mehriban bir ailə kimi xoşbəxt həyat tərzi şəraitində yaşayacaqlar.

Dövlətimizin başçısı öz nitqində ölkəmizdə əldə edilmiş, qazanılmış bu müsbət təcrübənin öyrənilməsi üçün biz alimlərin də qarşısına belə bir çox mühüm və məsul vəzifə qoymuşdur. Çünki, ölkəmizdə sözügedən sahədə əldə edilən müsbət təcrübə həqiqətən də ilkdir və fenomenal bir təcrübədir. **"Bakı prosesi"**nin başlanması və çox böyük uğurla davam etdirilməsi onu göstərir ki, dövlətimiz başda olmaqla xalqımız öz məqsədinə asanlıqla nail ola bilir.

Çox böyük ümidliklə əmin olmaq mümkündür ki, ölkəmizdə son illərdə və 2011-ci il aprel ayının əvvəllərində Bakıda keçirilən Ümumdünya Mədəniyyətlərarası, Sivilizasiyalararası və Dinlərarası Dialoq Forumu kütləvi və ənənəvi xarakterə malikdir.

Daha sonra İlham Əliyev nitqində belə bir doğru, düzgün, məntiqi nəticəyə də gələrək qeyd etmişdir ki, bundan sonrakı illərdə də Azərbaycanda bu qəbildən olan beynəlxalq simpoziumlar keçiriləcəkdir. Bundan tam mənası ilə əmin olmaq mümkündür ki, hər bir belə beynəlxalq məclis, tədbir çox dərin məna, məzmun və mündəricə yükünə malikdir. Bu beynəlxalq simpoziumlarda sadəcə olaraq görüşüb faydalı perspektivli fikir mübadiləsi aparmaq yetərlidir ki, sözügedən sahəyə müsbət təkan verilsin. Heç şübhəsiz, bu Zirvə toplantısı dünya xalqlarını daha da sıx birləşdirəcək və insanlar arasında dostluq, birlik, mehriban qonşuluq əlaqələri daha da möhkəmlənəcəkdir. Müsəlman ölkəsi, dünyəvi dövlət olan müstəqil Azərbaycan islam ölkələrinin mühüm tərkib hissəsidir. İslam sülh dinidir, mehribanlıq dinidir, dözümlülük dinidir.

Bu dinin mənşəyini, mahiyyətini, fəlsəfəsini, sosiologiyasını, psixologiyasını və fenomologiyasını elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından öyrənən əsas fəlsəfi ictimai, sosial, humanitar elmlərdən ən başlıcası da **islamşünaslıq elmidir**. Bu elm öyrədir ki, **"İslam dini ümumbəşər mənəvi dəyərlərinin mühüm tərkib hissələrindən biri olan, Şərqdə sivilizasiyanın inkişafının, insan təfəkkürü və onun təkamülünün müəyyən mərhələsində meydana gələn planetarmiqyaslı ictimai şüurun spesifik formalarından sayılan, sosial, tarixi hadisə və fenomendir"**

(tərif və kursiv bizimdir ;Ə .Q)

İslamşünaslıq elmi həmçinin iqrar edir ki, İslam dininin əsasını təşkil edən **"Quran təkcə müsəlmanların deyil, o, eyni zamanda, bütövlükdə bəşər övladının müqəddəs stolüstü kitabıdır"** (tərif və kursiv bizimdir – Ə .Q) .

Burada ortaya çox təbii və haqlı sual çıxır. Görəsən, islam dini və müqəddəs Quran Azərbaycana nə kimi töhfələr vermişdir? Bu suala birmənalı cavab olaraq əvvəlcə ulu öndərimiz Heydər Əliyevin belə bir fikrini xatırlatmaq istərdik:

"İslam dini əsrlər boyu bizim mənəviyyatımızın əsasını təşkil etmiş, müsəlmanların dünyada layiqli yer tutmasını təmin etmişdir"(4, s.93).

Barəsində sözügedən məsələ ilə əlaqədar olaraq ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin müqəddəs Quran haqqındakı aşağıdakı kəlam xarakterli fikri də diqqəti xüsusilə cəlb edir:

"Qurani – Şərifin bizə verdiyi tövsiyələr, dərs, göstərdiyi yollar insanları paklığa, düzlüyə, doğruluğa, sədaqətə, qəhrəmanlığa, cəsarətə, cəsurluğa dəvət edən tələblərdir, tövsiyələrdir"(4,s.81).

"Qurani - Kərimin bütün kəlamları bu gün Azərbaycanda Allahın yolu ilə getməyimiz üçün məşəldir. Biz azərbaycanlilar – bu sonradan gələcək nəsillərə də tövsiyə olunur- heç vaxt inamımızdan, dinimizdən uzaqlaşmayacaq və bu mənəvi mənbələrimizdən istifadə edərək gələcəyimizi quracağıq"(4, s.93-94).

Sözügedən problemlə bilavasitə bağlı aşağıdakıları da qeyd etmək, zənnimizcə, yerinə düşərdi.

Birincisi, İslam şüuru əsasən VIII əsrdən sonra xalqımızın qədim və zəngin mifoloji, bədii-estetik, əxlaqi-mənəvi, fəlsəfi, hüquqi, iqtisadi, habelə hərbi şüuru ilə bir kontekstdə, təkamül yolu ilə təşəkkül taparaq, formalaşaraq inkişaf etməyə başlamışdır.

İkincisi, İslam şüuru göstərilən zamandan etibarən xalqımızın tarixi yaddaşının bərpa olunmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Üçüncüsü, İslam şüuru qeyd olunan dövrdən bəri xalqımızın milli mənlik məfkurəsinin təkrar istehsalında mühüm yer tutur.

Dördüncüsü, İslam şüuru həmin zamandan sonra xalqımızın milli mentalitetinin zənginləşməsində aparıcı istiqamətlərdən birini təşkil edir.

Beşincisi, Azərbaycan 1991-ci ildə ikinci dəfə özünün milli müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən, həmin ildə respublikamız dünyamiqyaslı İslam Konfransı Təşkilatına üzv olduqdan sonra ölkəmizin beynəlxalq nüfuzu birə-beş qat artmışdır.

Altıncısı, müstəqil ölkəmizdə dünyəvi, hüquqi, demokratik dövlət, humanist, sivilizasiyalı və vətəndaş həmrəyliyi cəmiyyəti qurmaq kimi ali missiyanın müvəffəqiyyətlə yerinə yetirilməsində İslamın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərindən səmərəli və məqsədyönlü şəkildə istifadə olunur.

Əlbəttə, İslamın Azərbaycana verdiyi töhfələr sırasında bu qəbildən olan mülahizələrin və faktların sayını artırmaq da olardı.

Müstəqil Azərbaycan dövlətinin əbədiyaşar prezidenti ümummilli liderimiz Heydər Əliyev 1994-cü ilin iyulunda ilk dəfə olaraq İslamın tarixi vətəni Səudiyyə Ərəbistanı Krallığına dövlət səfəri etmiş, həmin ilin dekabr ayında Mərakeş İslam Respublikasının ikinci böyük şəhəri olan

Kasablankada keçirilən İslam Konfransı Təşkilatının VII sammitində iştirak etmişdir. Ulu öndərimiz Heydər Əliyev həmin zirvə toplantısında doğma ana dilində Azərbaycan həqiqətləri barədə bütün dünyaya xalqımızın haqq səsini çatdırmışdır. Bundan sonra İslam Konfransı Təşkilatı özünün yekun iclasında təşkilati məsələləri müzakirə edərək Azərbaycan üçün həyati əhəmiyyət daşıyan mühüm qətnamələr qəbul etmişdi.

Birinci qətnaməyə əsasən nankor qonşumuz Ermənistan Respublikası təcavüzkar, işğalçı dövlət kimi rəsmən bəyan edilmişdir.

İkinci qətnaməyə əsasən İslam Konfransı Təşkilatının üzvü olan ölkələrin müstəqil Azərbaycana maliyyə, iqtisadi və humanitar yardım göstərilməsi qərara alınmışdı.

Göründüyü kimi, müstəqil Azərbaycanın müsəlman ölkələri ilə çox sıx əlaqələri vardır. Bu barədə də konkret xarakterik faktlar gətirmək olar. 2009-cu ildə İSESKO-nun xüsusi qərarı ilə Bakı şəhəri İslam Mədəniyyəti Paytaxtı" elan edilmişdir. 2018-ci il üçün isə yuxarıda adı çəkilən beynəlxalq İslam qurumunun qərarına əsasən Azərbaycanın ən qədim şəhərlərindən olan Naxçıvan şəhəri İslam mədəniyyəti paytaxtı adına layiq görülmüşdür.

Dövlətimizin başçısı İlham Əliyev Bakı Forumundakı nitqində təkrar-təkrar (bizcə bunu təkrar kimi deyil, təkrir təki başa düşmək lazımdır) belə bir vacib məsələnin üzərində daha ətraflı dayanması heç də təsadüfi deyildir. Sual oluna bilər. O, hansı məsələdir? Cavab: Həmin məsələ Azərbaycanda milli və dini dözümlülük, tolerantlıq məsələsidir. Prezident demişdir ki, Azərbaycanda milli və dini dözümlülük xalqımızın tarixi ənənələrinə əsaslanır. Bu, cəmiyyətimizin tələbidir. Eyni zamanda düzgün dövlət siyasəti aparılmasa, bu işlər lazımi səviyyədə təşkil oluna bilməz. Hər bir cəmiyyətdə düzgün siyasət aparılmalıdır. İnsanlar bir-birinə daha yaxın olmalıdır, dini zəmində qarşıdurmaya yol verilməməlidir. Unutmaq olmaz ki, ölkəmizdə yaşayan, İslama, xristianlığa və iudaizmə etiqad edən insanlar Azərbaycan vətəndaşlarıdır. Azərbaycanın hər bir rəsmi məsul şəxsi bu məsələlərə çox böyük həssaslıqla yanaşmalıdır. Bəzi hallarda süni şəkildə yaradılmış problemlər aradan qaldırılmalıdır. Bir sıra hallarda ideoloji təxribat xarakterli atılan addımlar, edilən hərəkətlər çox ciddi mənfi nəticələrə gətirib çıxarar.

Hər bir məsuliyyətli siyasətçi, ictimai xadim, alim, ziyalı, hər bir vətəndaş, o cümlədən mütərəqqi əhval-ruhiyyəli din adamı öz əqli, zehni və fiziki əməyi ilə, öz sözü ilə müsbət meyilləri gücləndirməlidir.

Açar sözlər : *Quran, dinşünaslıq, islamşünaslıq, multikulturalizm, sivilizasiya.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı, 1996.
2. Qurbanov Ə. Beynəlxalq münasibətlərdə din-islam amili, Bakı, 2000.
3. Əsədulla Qurbanov. «İslam və Heydər Əliyev fenomeni», «Mən ona özüm qədər inanıram» kitabı. Bakı, 2006.
4. Heydər Əliyev. Müstəqillik yolu. Bakı, 1997.
5. Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın mənəvi dəyəridir. Bakı, 1999.
6. Heydər Əliyev. Allahın yolunda hamımız bir olaq. Bakı, 1993.
7. Heydər Əliyev və Şərq. 6 cilddə. Bakı, 2000-2006.
8. Heydər Əliyev. Müstəqilliyimiz əbədidir. 33 cilddə. Bakı, 2000-2011.
9. İlham Əliyev. 6 cilddə. Bakı, 2005-20011.
10. Mehriban Əliyeva. Mədəniyyətlərarası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi. Azərbaycan qəzeti, 26 avqust 2008-2011.

11. Quran (tərcümə edənlər akademiklər – Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev). Bakı, 1991.
12. Hüseynov R. Heydər Əliyev din və dəyərlər. Bakı, 1998.
13. Hüseynov S. Heydər Əliyev İslam dini haqqında. Dövlət və din. İctimai fikir toplusu. Bakı, aprel 2011-05-04.

Мирназим ДЖАФАРОВ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ И ОБЩЕСТВЕН-НОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

Резюме

В статье рассматриваются актуальные проблемы религиозной и общест-венной безопасности в современном Азербайджане в ракурсе материа-лов прошедшего в Баку в 2011 году Всемирного Форума Межкультурного Диалога. Автор акцентирует внимание на традиционную для Азербайджа-на межрелигиозную толерантость и сотрудничество между представителями разных конфессий. Интерес представляют в статье признаки отлосительно исламского сознания в Азербайджане. Далее автор выдвигает свои рассуждения о роли межкультурного, межцивилизационного и межрелигиозного диалога, а также мультикультурализма в укреплении общественной безопасно-сти в XXI веке. Также представляют интерес авторские рассуждения о месте религии в государстве закрепленных статьях в законодательстве страны
.

Ключевые слова: *Коран, религиоведение, исламоведение, мульти-культурализм, цивилизация.*

Mirnazim JAFAROV

TOPICAL PROBLEMS OF RELIGIOUS AND PUBLIC SECURITY IN AZERBAIJAN IN THE PRESENT PERIOD

Summary

The article focuses on topical problems of religious and public security in modern Azerbaijan in the context of the World Forum of Intercultural Dialogue held in Baku in 2011. The author highlights religious tolerance and cooperation between the representatives of different confessions that are so traditional for Azerbaijan. The signs of Islamic consciousness in Azerbaijan noted in the article are interesting. It also contains arguments on the role of intercultural, intercivilizational and interreligious dialogue, as well as multiculturalism to strengthen public security in the XXI century. The authors reflections on the legislative acts that define the place of religion in the state are also of much interest.

Keywords: *Koran, religious studies, Islamic studies, multiculturalism, civilization*

UOT 32

Etibar ƏSƏDOV
siyasi elmlər f.d.,böyük elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu

SİYASİ-MƏDƏNİ DƏYƏRLƏRİN VƏ MİLLİ KİMLİYİN QORUNMASINDA KİV-İN ROLU*

Müasir dövrdə siyasi-mədəni dəyərlərin transformasiyasında və milli özünüdərk prosesində kütləvi informasiya vasitələrinin (KİV) rolu, təsiri getdikcə daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. Bu, bir sıra mühüm amillərlə şərtlənir. Həmin amillərdən birincisi, fikrimizcə, dünyada qlobal qarşılıqlı təsirin əhəmiyyətli dərəcədə artması, bütün siyasi, mədəni, sosial, iqtisadi, demoqrafik, hüquqi, etnopsixoloji və s. bu kimi proseslərə geniş nüfuz etməsidir. İkinci mühüm amil yeni informasiya texnologiyalarının, internet məkanının meydana çıxması ilə KİV-in qlobal təsir imkanlarının nəzərəçarpacaq dərəcədə artması, sosiallaşdırıcı funksiyasının kifayət qədər güclənməsidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, KİV-in siyasi-mədəni proseslərə, milli münasibətlərə təsiri hazırda dünyada və Azərbaycanda elmi-siyasi baxımdan diqqəti çəkən, ən müxtəlif aspektlərdə tədqiq olunan mövzulardandır. Bununla bağlı akademik Ramiz Mehdiyev vurğulayır ki, bu gün KİV, xüsusən televiziya və radio siyasi-mədəni proseslərdə mühüm amillərdən biri kimi özünü göstərir, ictimai rəyin, milli şüurun formalaşmasında ciddi rol oynayır: "Heç şübhə yoxdur ki, ictimai fikrə təsir imkanları baxımından televiziya və radio bütün digər kütləvi informasiya vasitələrindən yüksəkdə dayanır. Televiziya və radio hər evə, ailəyə daxil olmuş, insanların gündəlik həyatının ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Teleradio ana dilinin inkişafına, milli adət-ənənələrin qorunub saxlanmasına, cəmiyyətin maddi və mənəvi dəyərlər sisteminin, ictimai şüurun və beynəlxalq aləmdə ölkə haqqında təsəvvürün formalaşmasına böyük təsir göstərir". [1]

Digər tərəfdən yeni informasiya texnologiyalarının inkişafı, internet məkanına inteqrasiya televiziya və radio ilə yanaşı, nəşr mediasının imkanlarını yetərincə genişləndirir, KİV-in müxtəlif formaları arasında özünəməxsus qırılmaz əlaqə, operativ keçid, məqsədyönlü sintez imkanı yaradır. Məsələn, indi operativ xəbər portalları əksər informasiyaları həm də orijinal səs yazısı, videogörüntü ilə tamamlayırlar. Radio verilişlərinin əksəriyyəti həm də internet vasitəsi ilə canlı görüntülərlə yayımlanır, bundan əlavə, bir çox populyar radio kanalları həm də verilişlərin yazılı xülasəsini öz internet portallarına yerləşdirirlər. Beləliklə, yeniləşən şəraitdə KİV-in siyasi-mədəni proseslərə, ictimai fikrin, milli düşüncənin formalaşmasına təsir imkanları da dəyişir, dövlət-KİV-cəmiyyət əlaqələri yeni funksional məzmun və məna kəsb etməyə başlayır.

Professor Əli Həsənovun fikrincə, müasir dövrdə KİV və informasiya amili qlobal siyasi-mədəni proseslərə əhəmiyyətli təsir göstərir, milli siyasi düşüncənin formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynayır: "Qloballaşmanın vüsət aldığı, virtual informasiya məkanının günü-gündən genişləndiyi, milli informasiya mühitinin pozulduğu, milli dəyərlərin meyarlarının və sədlərinin "universallaşdığı" müasir dünyada beynəlxalq və yerli ictimai rəyin idarə olunması, siyasi proseslərin məqsədli yönləndirilməsi gündən-günə aktuallaşır. Transmilli informasiya

* Məqalə fəlsəfə e.d. , prof. Əlikram Tağıyev tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

siyasəti və milli sərhədləri asanlıqla aşan beynəlxalq təbliğat fəaliyyəti ayrı-ayrı ölkələrin imicinə, daxili həyatına, milli cəmiyyətlərinin vəziyyətinə ciddi təsir göstərir". [2]

Göründüyü kimi, KİV-in qloballaşma şəraitində siyasi-mədəni dəyərlərin və milli kimliyin, milli düşüncənin formalaşması və qorunmasında rolu kifayət qədər mühüm və mürəkkəbdir. Başqa sözlə, KİV, getdikcə hər bir evə geniş nüfuz edən internet mediası insanların davranışını, düşüncə tərzini, milli şüurunu formalaşdıran həlledici amilə çevrilir.

Professor İlham Məmmədzadə bununla bağlı haqlı olaraq vurğulayır ki, informasiya artıq strateji resurs, yeni növ var-dövlət və hətta məqsədə çevrilmişdir: "İnformasiya mədəniyyətinin insanı, başqa sözlə, özünü dünya şəbəkəsində "evdəki kimi" hiss edən insan, artıq fərqli birisidir. Onlardan bizdə hələ ki, azdır, lakin zamanla çox olacaqdır. İnformasiya iqtisadiyyatında izafi dəyər əməklə deyil, biliklə, bəlkə də intellektual əməyin xüsusi növü ilə yaradılır. Belə cəmiyyətdə elm, ali təhsil, texnologiyalar, texnomədəniyyət və əxlaq hakimdir. Bu cəmiyyətin mədəniyyəti və əxlaqı əvvəlki – sənaye, ənənəvi cəmiyyətlər və şüurlar tərəfindən tamamilə inkar edilə də bilər. Bu səbəbdən, modernləşmə yolunda irəlilədikcə, cəmiyyətin müxtəlif şüurları arasında dialoq tələbatı qarşımızda daha kəskin şəkildə dayanmış olacaqdır". [3, s.67]

Prinsip etibarı ilə qloballaşmanın zəruri nəticəsi kimi meydana çıxan dialoq tələbatının rasional həlli KİV-in bu şəraitdə nə dərəcədə effektiv funksionallaşmasından, qloballaşan milli, mənəvi dəyərləri nə dərəcədə dolğun və adekvat şəkildə ifadə etməsindən əhəmiyyətli dərəcədə asılıdır. Professor Rasim Əliquliyevin qeyd etdiyi kimi, sosial-tarixi yanaşma baxımından informasiya amili insan cəmiyyətinin inkişafının bütün dövrlərlərində və mərhələlərində xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. Bununla yanaşı, KİV məhz qloballaşma şəraitində, yeni internet, informasiya texnologiyalarının yaranması, inkişafı ilə dünyada mühüm qloballaşdırma, mühafizəetmə, formalaşdırma, kütləvi sosial-mədəni təsir funksiyalarını gerçəkləşdirən ictimai instituta çevrilmişdir: "Son zamanlar çox yüksək sürətlə artan informasiya bolluğu şəraitində insanlar tərəfindən lazımi informasiyaların müəyyənləşdirilməsi, duyğu orqanları vasitəsi ilə qəbulu, hər hansı bir fikrin hasil olunması həddən çox vaxt tələb edir və bioloji məhdudiyyətlər üzündən bəzi problemlər yaradır. Buna görə də formalaşmaqda olan informasiya cəmiyyəti insanlar tərəfindən tez qavranılan, həcmi kiçik, amma semantik yükü çox olan bir informasiya təsviri və təqdimatı texnologiyasının, yəni janrının meydana gəlməsi zəruriyyətini şərtləndirir". [4, s.19]

Müvafiq şərtlər daxilində indi insanların çoxu əksəriyyət informasiyanı internet mediasının köməyi ilə əldə etməyə çalışırlar. Digər tərəfdən sosial, mədəni, milli, etnik yaxınlıq və eynilik yeni informasiya texnologiyalarının, sosial şəbəkələrin köməyi ilə formalaşan, inkişaf edən bir prosesə çevrilir. Məsələn, müxtəlif ölkələrdə yaşayan, lakin eyni millətdən olan insanlar sosial medianın köməyi ilə çox asanlıqla bir araya gələ, ortaq milli mövqe formalaşdıra bilirlər. Bu o deməkdir ki, KİV yeni informasiya texnologiyalarının inkişafı sayəsində qloballaşmaya təkan verməklə yanaşı, milli şüuru dərinləşdirən, siyasi-mədəni dəyərləri mühafizə edən, modernləşməyə milli məzmun verən həlledici faktora çevrilir: "Müasir dövrdə sosiomədəni modernləşmənin ümumi modernləşmənin ayrılmaz hissəsi olması barədə ideya doğrudur. Onun mənası ondan ibarətdir ki, ictimai şüur müasirləşərək, kreativləşərək və informasiya mədəniyyətinə qoşularaq milli dəyərlərlə də varisliyini qorumuş olsun". [3, s.66]

Kütləvi informasiya vasitələri – televiziya, radio, qəzet və jurnallar ənənəvi olaraq dövlət-cəmiyyət münasibətlərində özünəməxsus körpü, əlaqələndirici rolunu oynayır, ictimai nəzarət mexanizminin zəruri tərkib hissəsi kimi çıxış edirlər. İnternet mediasının kütləviləşməsi sayəsində çap KİV-ni və ya qəzet-jurnalı vərəqləyən, oxuyan oxucuların sayı azalsa da, artıq istənilən məlumat, informasiya demək olar ki, hər bir insan üçün əlçatandır. Bu, söz, fikir, məlumat azadlığını dolğun şəkildə təmin etməklə yanaşı, siyasi-mədəni dəyərlərin, milli

düşüncənin qorunması baxımından müəyyən açıq təhdidlər də yaradır. Digər tərəfdən, belə vəziyyətdə gündəlik olaraq yüzlərlərlə yeni xəbər, informasiya mənbəyinin yaranması, internet istifadəçisi olan 5 milyarda qədər insanın ayrılıqda xəbər yaradıcısı, bu və ya digər informasiyanın subyekti kimi çıxış etməsi də vəziyyəti kökündən dəyişir. [5, s.18-19]

Qloballaşma şəraitində KİV-in internet şəbəkəsi vasitəsi ilə sərhədsiz auditoriyaya təsir imkanları nəzəri cəhətdən kifayət qədər genişdir. Bununla yanaşı, əgər biz bu potensialdan sivil siyasi-mədəni dəyərlərin möhkəmləndirilməsi, milli düşüncənin qorunması və inkişaf etdirilməsi naminə faydalanmaq istəyiriksə, yeni informasiya texnologiyalarından düzgün faydalanmağı bacarmalı, bu istiqamətdə qlobal rəqabətə tab gətirə biləcək, yüksək ixtisaslı milli texnokratların, milli maraqları hər zaman öndə tutan yüksək ixtisaslı media mütəxəssislərinin hazırlanmasını təşviq etməli və dəstəkləməliyik. Əgər bu məsələni uğurlu şəkildə həll edə bilsək, onda yerli və xarici KİV-lərin potensialından səmərəli şəkildə faydalana biləcəyik. Bundan ötrü qlobal kütləviləşmə və ya qlobal informasiyalaşma tendensiyasının yaratdığı riskləri, təhdidləri müvafiq önləyici hüquqi, siyasi, texnoloji, təbliğati təsir mexanizmlərini işə salmaqla əhəmiyyətli dərəcədə qabaqlamağı bacarmalıyıq. Əks halda qloballaşmanın, eləcə də bu prosesdə mühüm iştirakçı olan elektron KİV-in mənfi təsirlərindən qurtula bilməyəcəyik.

Yapon mənşəli Amerika tədqiqatçısı Frensis Fukuyama KİV-in müasir siyasi-mədəni proseslərdə rolunu özünəməxsus şəkildə şərh edir. O, Avstraliyanın Strateji Siyasət İnstitutunun (ASPI) nəşri olan "The Strategist"də dərc edilmiş “"Post-fakt dünya"nın informasiya paradoksları” məqaləsində dünya miqyasında informasiyanın rolu, onun cəmiyyətə təsiri, beyinlərdə yaratdığı yanlış təsəvvürlər və bu kimi faktorlardan siyasi dairələrin istifadə etməsi üsulu haqqında müvafiq elmi qənaətlərini bölüşmüşdür. F.Fukuyamanın fikrincə, müasir dövrü "post-fakt informasiya dünyası" olaraq xarakterizə etmək mümkündür. Müəllif hesab edir ki, "post-fakt" termininin informasiyanın cəmiyyətdəki rolunu dəyərləndirmək baxımından əhəmiyyəti böyükdür. Tədqiqatçı vurğulayır ki, hazırda KİV real faktlara deyil, müəyyən dairələrin "yaratdığı" faktlara əsaslanır, istinad edir. F.Fukuyama bütün nüfuzlu informasiya mənbələrinin məlumatlarının şübhə altına alınmasını bunun xüsusi əlaməti kimi göstərir. Bununla yanaşı, ortaya elə alternativ "faktlar" qoyulur ki, reallıqda onların mənbəyi və keyfiyyəti barədə ciddi şübhələr yaranır. [6]

Fikrimizcə, Fukuyamanın KİV-in qloballaşan dünyada siyasi-mədəni transformasiyalara təsirinin ziddiyyətli olması barədə fikri yetərincə aktualdır. Digər tərəfdən amerikalı tədqiqatçının müasir KİV funksionallığını, obyektivliyini ciddi şübhə altına alması heç birmənalı qarşılana bilməz və istər-istəməz müəyyən tənqidi münasibət doğurur.

Sosial tədqiqatçı K.Roaçın araşdırmaları göstərir ki, Fukuyama öz yanaşmasında müəyyən mənada haqlıdır. Belə ki, böyük media korporasiyaları, ilk növbədə, böyük millətlərin (indiki halda daha çox anqlo-saksların) maraqlarını, mövqeyini əks etdirir. Məsələn, iki ən böyük informasiya agentliyindən biri “Yunayted Press” dünyanı gündəlik 14 milyon, digəri “Asoşeyd Press” isə gündəlik 17 milyon sözlə təmin edir. [7, s.58]

Qloballaşma ideyası müasir dövrdə ən populyar olan konseptual siyasi yanaşmalardan biridir. Bu prosesi ümumilikdə müasir KİV-in və informasiya texnologiyalarının iştirakı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Burada KİV artıq qloballaşmanın həm obyekti, həm də subyekti kimi çıxış edir. Əslində, KİV-in qloballaşma şəratində siyasi-mədəni dəyərlərin transformasiyasında və milli kimliyin qorunmasında rolu çoxcəhətli xarakter daşıyır, bir çox sosial-mədəni, etnopsixoloji amillərlə sıx bağlıdır. Diqqəti çəkən odur ki, tədqiqatçıların çoxu problemin mahiyyətini, məzmununu, qloballaşma prosesinin gedişatını dolğun təsvir edir, lakin bu prosesi şərtləndirən amillərin tipologiyasını, təsnifatını kifayət qədər məhdud, ciddi polemika doğuracaq bir şəkildə ifadə edirlər. [8, s.9-12]

Bəlli olduğu kimi, bu ideya Amerika və Fransa tədqiqatçılarının əsərlərində XX əsrin 60-cı illərindən başlayaraq meydana çıxmışdır. İdeyanın meydana gəlməsi daha çox qlobal siyasi təhlükəsizlik, ümumi planetar təhlükələrə qarşı birgə mübarizə zərurəti ilə bağlı idi. Həmin dövrdə siyasi-mədəni yeniləşmə prosesi hələ özünün başlanğıc mərhələsində idi, KİV-in bu prosesə təsir imkanları da dövrü, şəraiti nəzərə aldıqda elə də böyük deyildi. 1990-cı illərin ortalarından başlayaraq yeni kompüter, ünsiyyət, informasiya texnologiyalarının meydana çıxması ilə vəziyyət əhəmiyyətli dərəcədə dəyişməyə başladı. Bu gün artıq insanların gündəlik şəxsi və işgüzar həyatını internetsiz, mobil telefonsuz, kompütersiz, eləcə də mühüm ünsiyyət vasitəsinə çevrilən sosial şəbəkələr olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. [7, s.45-46]

Alman tədqiqatçısı H.M. Kepplinger hesab edir ki, qloballaşma şəraitində kütləvi kommunikasiyalar sistemi "digər sistemlərin mövcudluğu üçün ilkin funksional şərt"ə çevrilir. Çünki kütləvi media təkcə siyasi qərarları şərh etməklə kifayətlənmir, həm də bu qərarları tənqid, ictimaiyyətə təqdim edir, işıqlandırır. [9, s.87]

Nəzərə almaq lazımdır ki, yeni texnologiyalar insanların həyatına daha geniş nüfuz etdikcə onların elektron internet mediasından asılılığı, qlobal informasiya məkanına bağlılığı da qüvvətlənir. Qloballaşma, eləcə də qlobal dəyişikliklər və transformasiyalar istər-istəməz siyasi-mədəni dəyişikləri, milli özünüifadə tərzinin dəyişilməsini qaçılmaz edir. Məsələn, Sinqapurda son illər seçkilər ərəfəsində namizədlərin sosial şəbəkədə özünə tərəfdarlar toplamaları və təbliğat aparmaları artıq yeni bir ənənəyə çevrilib. Doğrudur, bənzər hallara müxtəlif ölkələrin vətəndaşlarının seçki davranışları nümunəsində də rast gəlinir. Lakin Sinqapurda bu, artıq siyasi-mədəni dəyər, norma kimi özünü göstərir. [8, s.26]

Bu şərtlər daxilində KİV siyasi-mədəni dəyərlərin və milli kimliyin qorunmasına nə dərəcədə müsbət, effektiv təsir göstərə bilər? Mövcud şəraitdə KİV sosiomədəni təsisat kimi hansı mühüm funksiyaları yerinə yetirir? Hazırda KİV qloballaşma prosesində milli dəyərlərin mühafizəsi baxımından müsbət yoxsa mənfi rol oynayır? Belə suallara münasibətdə tədqiatçıların fikirləri kifayət dərəcədə şaxələnir. Məsələn, Rusiya tədqiqatçısı A.V. Nazarçukun fikrincə, informasiya kütləsinin mövcud çərçivələri, hədləri aşması ilə bəşəriyyət yeni keyfiyyət səviyyəsinə keçmişdir. [10, s.210]

Bu, bir danılmaz həqiqətdir ki, informasiyalı cəmiyyətin insanı artıq gördükləri, bildikləri ilə kifayətlənmək, məhdudlaşmaq istəmir. O, internet mediası, elektron KİV vasitəsi ilə dünyada və yaşadığı ölkədə baş verən hadisələrdən zamanında xəbər tutmağa çalışır, yeni medianın yaratdığı imkanlardan faydalanaraq maariflənir, bır sıra hallarda internet məkanında müxtəlif əyləncələrin təsirinə düşür. Türk tədqiqatçısı Veysəl Batmazın fikrincə, elektron media dövrünün insanı öz milli kimliyini ən müxtəlif formalarda – tarixi biliklərini, sosial şəbəkələrdə milli rəmzləri paylaşmaqla, milli mədəniyyətin, dünəninin, bu gününün, sabahının təbliğatını aparmaqla ifadə etməyə səy göstərir. Bununla yanaşı, çox vaxt böyük informasiya axınının təsiri altına düşərək mənəvi, əxlaqi, mədəni, milli dəyərlərdən bu və ya digər dərəcədə kənarlaşa, uzaqlaşa da bilir. [13, s.97-98]

Ümumilikdə, kənar aləmdən gələn təsirin xüsusi çəkisinin yüksəlməsi ilə medianın əhəmiyyətli dərəcədə beynəlmiləlləşməsi, yayılan məlmatların, maraqlı yazı və görüntülərin qlobal dünya məkanını əhatə etməsi təmayülü getdikcə daha açıq nəzərə çarpır. Dünyada on minlərlə orta statistik xəbər portallarının azı iki-üç populyar dildə intensiv məlumat, informasiya ötürdüyünü nəzərə alsaq, müasir KİV-in qloballaşmada rolunun nə dərəcədə əhəmiyyətli olması aşkar görünür. Türk tədqiqatçısı Sibel Fügan bununla bağlı qeyd edir ki, çağımıza damğasını vuran anlayışlardan biri olan qloballaşma günümüzdəki ictimai əlaqələri nəzərəçarpacaq şəkildə şərtləndirir: “Bu, müvafiq təmayülü izah etməyə yönəlmiş hər bir cəhdin zəruri istinad nöqtəsi halına gəlmişdir. İnformasiya və mədəniyyət mübadiləsinin asanlaşdırıcısı roluyla medianın

qloballaşma dövrünün ən əhəmiyyətli hərəkətverici qüvvələrindən biri olduğu qəbul edilməkdədir. Eyni şəkildə məlumat və ünsiyyət texnologiyalarında yaşanan tərəqqi insanlar və fərqli mədəniyyətlər arasındakı ünsiyyəti artıraraq ictimai əlaqələrin yerli sərhədləri aşmasına zəmin yaratmışdır". [14, s.1]

Hazırda yerli KİV-in yaydığı materialların özündə də "beynəlmiləlləşmə" elementlərinin xeyli artması müşahidə edilir. Bu materialların bir hissəsi maraqlı, cəlbedici olmaqla yanaşı müxtəlif emosional-psixoloji təsir, manipulyasiya vasitəsi ilə izləyici, oxucu toplamağa yönəldiyindən, əslində sosial-etik, etnomədəni davranış normalarını pozur. Bunun nəticəsində milli kimlik məsələsinə münasibətdə insanda bəşəri zənginləşmə ilə yanaşı, tədrici "etnik-mədəni eroziya" da özünü göstərir. Beləliklə, gözlənilən mənəvi qazancı, gör-götürün faydalılığını bizə yad olan dəyərlərin aşındırıcı itkisi əvəz etmiş olur. [15, s.39-40]

Göründüyü kimi, kifayət qədər mürəkkəb və bir qədər paradoksal vəziyyət yaranır: belə olduqda KİV-in köməyi ilə qloballaşmanın mənfi təsirlərindən necə qorunmalı, mümkün olan maksimum faydanı necə təmin etməli? Bəs, oxucunun, teleekrana baxan tamaşaçının, radioya qulaq asan dinləyicinin marağını onun istirahətini, əyləncəsini pozmadan KİV-i milli-mədəni dəyərlərin qorunmasına, möhkəmləndirilməsinə necə yönəltmək olar? Nə etmək vacibdir ki, Azərbaycan tamaşaçısı, izləyicisi, eləcə də dünya azərbaycanlıları, ilk növbədə, milli maraqlara, mədəni-mənəvi dəyərlərimizə önəm versinlər? Yerli KİV və ya milli media mənsublarının bu prosesdə rolu nədən ibarətdir, onlar bu mühüm vəzifənin öhdəsindən necə gələ bilərlər? Mövcud vəziyyətdə orta statistik izləyicinin kütləvi informasiya vasitələri ilə ünsiyyət prosesində qazandığı və itirdiyi nədir? Bu qəbildən olan suallara ardıcıl, məntiqli, əsaslandırılmış cavablar vermək üçün bir sıra vacib məqamlara diqqət yetirmək zərurəti yaranır.

Televiziya tədqiqatçısı, sənətşünas Elçin Əlibəyli hesab edir ki, müvafiq qlobal informativ prosesdə əsas ötürücü KİV və televiziyadır. [16, s.258-259] "Milli-etnik süzgəc" də bu şəbəkənin daxilində yerləşməlidir, milli kimliyi hədəfə alan informasiya dalğasının irəliləməsinə, genişlənməsinə bütün mümkün yollarla mane olmalıdır. Bundan ötrü milli KİV-lər qlobal şəbəkələrə geniş nüfuz etməyi, "mənəvi-ruhi immunitet"i gücləndirməyi bacarmalıdırlar. Qlobal, milli, siyasi-inzibati, təbii-tarixi, hüquqi və əxlaqi proseslərdə qarşılıqlı kommunikativ təsiri bilavasitə KİV təmin edir. Bu baxımdan media bu gün dünya məkanında, milli-mədəni dəyərlər, etnik tələbatlar sistemində dolğun ifadəsini tapır.

Dünyada mənəvi həyatın müxtəlif hadisələri, amilləri və proseslərinə insanın münasibətini ifadə edən mədəni dəyərlər bir-biri ilə sıx bağlıdır. Bu, insanların həm fərdi həyat yolunu, həm də qruplar halında fəaliyyətlərinin istiqamətlərini müəyyənləşdirir. Mədəniyyətə təsir göstərən qlobal dəyişikliklər, hər şeydən əvvəl, dəyərlər, - ideallar, etika, təhsil sistemi, sosial, istehsal və məişət normativləri, hüquq, incəsənət sferası ilə bağlıdır. Obrazlı şəkildə ifadə olunduqda bu, ruhi mədəniyyətin maddi təcəssümü kimi qiymətləndirilə bilər. Nəzərə almaq lazımdır ki, müxtəlif insanların eyni mədəni dəyərlərə münasibəti heç də birmənalı deyildir. [17, s.21-23]

Milli-mədəni dəyərlər və milli kimlik fenomeni təfəkkürə, psixologiyaya, dünyagörüşünə, intellektə, motivlərə, davranışa, əxlaqa, xarakterə birbaşa təsir göstərir. Mədəni dəyərlər mədəni norma və qaydalardan onunla fərqlənir ki, birincilər imperativ xarakter daşıdığı halda, ikincilər sosial nəzarət gücünə malikdir, normativ sənədlərlə tənzimlənən zəruri sosial fəaliyyət tələb edir.

Birmingem Mədəniyyət Mərkəzinin 1968-1979-cu illərdə rəhbəri olmuş Stüart Halleyə görə, milli kimlik tarixi yanaşma baxımından bir mövcud olma məsələsi olduğu qədər, bir formalaşma - özünüdərk duyğusudur. Keçmişə aid olduğu qədər gələcəyə də aiddir. Mütləq və sabit deyildir. Tarixi olan hər şey kimi dəyişməyə və transformasiyaya məruz qalmaqdadır. Milli-mədəni kimliklərin gəldiyi yer-zaman, tarix və başlanğıc mədəni özünəməxsusluqdur [7, s.59]

Cəmiyyətdə insanları bir-birinə bağlayan və milli kimlik duyğusunu mühafizə edən ən önəmli ünsür dildir. İnsan dil vasitəsilə ilə keçmişini, adətlərini, ortaq dəyərlərini öyrənir və sonrakı nəsillərə ötürür [3, s. 75].

Müasir dünyada milli kimlik və milli-mədəni dəyərləri qorumaq cəmiyyət üzərində sistemli fəaliyyət və intelektual təfəkkür, KİV, media sferasında kreativ, yaradıcı, effektiv idarəetmə, xüsusi informasiya məharəti və siyasəti tələb edir. Qloballaşma mahiyyət etibarilə, dünya dövlətlərinin bütövlüyünün, mədəni iqtisadi münasibətlərdə ayrı-seçkiliyin aradan götürülməsinə xidmət etməlidir. Təbii ki, bu gün qloballaşmanın bir çox ölkələr üçün yaratmış olduğu problemlər bizi çox narahat edir. Çünki bu problemlər bilavasitə mədəniyyət sahəsində bəşər tarixinin dünyanın inkişaf təcrübəsinin öyrənilməsini, yaradıcılıq əlaqələrinin genişləndirilməsini zərurətə çevirir. [18, s. 99-100].

Qloballaşma mədəniyyət sahəsində neqativ mənafelərə xidmət etdiyi təqdirdə bəşəriyyət böyük fəlakətlərlə qarşılaşa bilər. Siyasi sahədə qloballaşma milli dövlətçilik, milli-mənəvi dəyərlər problemi ilə qarşılaşır. Milli özünüdərk, milli ləyaqət siyasi qloballaşmanın əsas problemidir. İnteqrasiya prosesinin qaçılmaz olduğu bir zamanda milli-mənəvi əxlaqi və tərbiyəvi dəyərlərimizin qorunmasına qayğı və maraq daha da artmışdır. Çünki qloballaşmanın ziddiyyətli gedişatından doğan bu zərurət cəmiyyət həyatının bütün sahələrini əhatə etmişdir. Buna görə də biz milli-mənəvi dəyərləri aşınmalardan qorumalı, milli mədəniyyətimizi millətin qloballaşmadan özünü müdafiəvasitəsinə çevirməliyik. Yalnız birgə səmərəli fəaliyyət nəticəsində mədəniyyətlərin milli özünəməxsusluğunu, milli-mədəni dəyərləri qorumaq və mühafizə etmək mümkündür [11, s.23].

Samuel Hantinqton qeyd edir ki, "Soyuq müharibədən sonra dünyada insanlar arasındakı ən mühüm fərqlər nə siyasi, nə iqtisadi, nə də ideoloji fərqlərdir. Bunlar mədəni fərqlər və müxtəlifliklərdir. İnsanlar ən sadə suala cavab istəyirlər: "Biz kimik?" sualı din, dil, tarix, dəyərlər, adət-ənənələr — yəni mədəniyyət anlayışı ilə cavablandırılır. Yalnız "kim" olduğunu biləndən, müəyyənləşdirəndən sonra hər bir xalq yaşayış siyasətini müəyyənləşdirməyə başlayır..." [19, s. l7].

Qlobal transformasiya proseslərinin miqyas və mürəkkəbliyi o qədər genişdir ki, artıq mövcud problemlər, dünyadakı ölkələr arasında minillər boyu davam edən qarşılıqlı təsir modelləri və formaları üzrə həll edilə bilməz. Çünki tarix boyu qarşılıqlı təsirin, elmi-mədəni dəyərlərlə mübadilə və dialoq prosesi vaxtaşırı müharibələrlə, silahlı toqquşmalarla əvəzlənmişdir. Bəzən bu toqquşmalar məğlub mədəniyyətlərin məhvi və ya assimilyasiyası ilə tamamlanmışdır. Buna görə də hazırda dialoq və əməkdaşlıq modeli yeganə maksimum mümkün inkişaf variantı kimi qalır.

Deyilənlərdən bu qənaətə gəlmək olar ki, mədəniyyətə bəşəriyyətin tarixi təcrübəsinin etnik, milli və bəşəri səviyyələrdə çoxçalarlı, rəngarəng fəaliyyətinin ifadəsi kontekstindən baxılması, bu müxtəlifliyin qarşılıqlı təsir prinsiplərinin müəyyənləşdirilməsi, milli-mədəni "identiklik-özünəməxsusluq" anlayışının mənasına diqqət yetirməyi tələb edir.

Siyasi mədəniyyətin etnik, milli və bəşəri səviyyələrinin formalaşmasında mədəni xüsusiyyət və amillərin oxşarlığı çox mühüm rol oynayır. Bu səviyyələrin fərqləndirilməsi "mədəni müxtəliflik" anlayışı məzmununu başa düşməyə kömək edir. Etnik mədəniyyət müstəvisi, məlum olduğu kimi, etnosun formalaşmasında yalnız mədəni deyil, coğrafi (təbii mühit), sosial (sosial strukturların bənzərliyi), biososial (antropoloji tip kimi) və təsərrüfat faktorlarının da rolu böyükdür. Təbii mühit və başqa amillərin təsiri ilə insanların fəal münasibəti nəticəsində bəzi dil, adət, ənənə, məişət və psixoloji cəhətlərin ümumiliyi formalaşa bilir. Lakin istənilən insan birliyi, etnik özünüdərketmə şüuru bu etnosa mənsubluq hissi formalaşdıra bilmirsə onda bu birliyin parametrləri, mahiyyəti qeyri- müəyyən və dumanlı qalır [14, s. 30-31].

Siyasi mədəniyyətin differensiasiyası gedişində dil, din, sənət, siyasi-mədəni təsisatlar və s. kimi identiklik nümunələrindən biri sistem yaradıcı faktor qismində konkret etnik birliyi başqasına münasibətdə təşkilatlandıran qüvvə rolunda çıxış edir.

Sivilizasiyaların toqquşması və qloballaşma dövründə mədəni müxtəliflikdə identiklik (özünəməxsusluq) müxtəlif aspektlərdə təzahür edir. Özünəməxsusluq, identiklik daha çox tətbiq olunan və insanların tarixi təcrübə və mədəni xüsusiyyətlərinin ümumiliyi və çoxçalarlığını ifadə etmək üçün istifadə olunan anlayışdır [22, s. 8].

Özünəməxsusluq hər bir cəmiyyətdə mədəni sərvət və nailiyyətlərin elə məcmuyudur ki, inkişafının yeni mərhələlərində onlara yenidən və yenidən müraciət olunması funksional həyati zərurətə çevrilir. İnkişafda fasilə və keçidlər, istər cəmiyyətə daxilən xas olan, istərsə də xarici təsirlər nəticəsində ortaya çıxan dəyişikliklər, şərait üzündən baş verdikdə, mənəvi-mədəni birliyin həmin cəmiyyətə xas olan prinsipləri üzə çıxır. Yeniliklərin mənimsənilməsi, sabitliyi zamanın sınağından çıxmış mədəni simvolların saxlanılması ənənələrə prinsipial xas olan cəhətlərdəndir. Sabitliklə yenilik arasında hər bir mədəniyyətdə dinamik nisbət-tarazlıq mövcuddur. Bunlar mədəni-milli sistemin müxtəlif tərəflərini təşkil edir, öz növbəsində də mədəniyyətin özünəməxsusluğunu ifadə edir [15, s. 77].

İdentiklik anlayışının mədəniyyətin müxtəliflik parametri kimi milli mədəniyyətlərə tətbiqi də elmdə mübahisələrsiz ötüşməmişdir. İngilis və fransız dillərindəki ("identity") identiklik anlayışı əsasən sosial psixologiya elmindən əldə edilmişdir. Sosial psixologiyada şəxsiyyətin daxili özünüdərki, həmçinin etik, dini, sosial, cinsi, yaş və peşə təbəqələrinin fərqli cəhətlərini mənalandırmaq üçün identiklik anlayışı, adı çəkilən qrupların bütün inkişaf mərhələlərində, rol münasibətlərində sabitliyini saxlayan fenomen kimi tətbiq olunur [15, s. 78].

Qeyd edək ki, milli kimlik, mədəni dəyərlərini qorunması, cəmiyyətin özünəməxsusluq immuntetinin qorunmasında və ya deformasiyasında kütləvi informasiya vasitələrinin rolu olduqca böyükdür. KİV-in cəmiyyətin mənəvi tərbiyəsində, məhsuldar qüvvələrin istiqamətləndirilməsində, düşüncə tərzinin, zövqlərin biçimlənməsində böyük və əhəmiyyətli yer tutması birbaşa onun kütləviliyi ilə bağlı bir amildir [7, s. 72].

Qloballaşma dövrü, həm də informasiya cəmiyyətinin formalaşması dövrü kimi adlandırılır. Müasir informasiya - telekommunikasiya vasitələrinin böyük imkanları da mədəni hegemoniyanın tətbiqində istifadə edilə bilər. Hətta elmi ədəbiyyatda "informasiya imperializmi" sözü çoxdan dövriyyəyə gətirilmişdir. İnformasiya məkanı və bazarına daxil ola bilməyən ölkələr dünyanın nəzərindən sanki "itir". Böyük dövlətlərin informasiya dəstəyi və ya əksinə, informasiya blokadası ictimai rəyin hər hansı bir hadisəyə ya yönəldə, ya da biganə edə bilər.

Qloballaşma konsepsiyasının müəlliflərindən olan Ceyms Rozenauya görə hazır informasiya texnologiyaları qarşısında heç nə dura bilmir. Süni peyklər bütün coğrafi, milli və sinfi sərhədləri dəf edərək insanların şüurunda "böyük Amerika" aləmini formalaşdırır. İqtisadi qloballaşmanın nəticəsi kimi mədəni və sosial inqilab baş verir. Bu proses Moskva yaxud Tokio küçələrindəki hər kəsi əhatə edir, belə düşünməyə əsas verir: bizim Amerikada, Amerika üçün etdiyimiz hər şeyin bütün dünya üçün əhəmiyyəti var. Bizim xəbərlər - qlobal xəbərlər, bizim məhsulumuz - qlobal məhsuldur. [7, s.83] Tədqiqarçı R.Robertson hesab edir ki, KİV-nin əsas vəzifəsi, qloballaşmaya adekvat mədəni-simvolik refleksiyanın formalaşmasıdır. [24, s.10]

Qeyd olunan yanaşmaları və arqumentləri ümumiləşdirərək bu qənaətə gəlmək mümkündür ki, dünya informasiya-telekommunikasiya vasitələri şəbəkəsi bir tərəfdən dünyanın mədəni-informasiya məkanını genişləndirir, bir araya gətirir, hər cür maneə və "pərdələrin" aradan götürülməsini şərtləndirir, digər tərəfdən ən müxtəlif mədəniyyətlərin bütün dünya arenasına çıxmasına yollar açır. Lakin milyonlarla insanı özlərinin fərqli mədəni irs və etik ənənələrdən uzaqlaşmasını şərtləndirən birtərəfli, bir istiqamətli (Qərbdən Şərqə) şəkildə KİV-lər

vasitəsilə gedən qlobal informasiya axını daha çox təhlükə və gərginlik yaradır. Eyni cür düşünən, eyni həyat tərzi keçirən qlobal cəmiyyət bəşəriyyətin inkişafının sonu demək olardı. Yəni qloballaşmanın belə yöndə reallaşması çox qısa müddətdə davam edə bilər. Son nəticədə özünün minillərlə mövcud olan milli dəyərlərini, milli kimlik xarakterini qoruyan və dirçəldilməsinə cəhd edən müxtəlif mədəniyyətlərin müqaviməti labüddür.

Fikrimizcə, kommunikasiya, informasiya amili, oxucu, tamaşaçı, izləyici və ya dinləyici ilə birbaşa ünsiyyət imkanı, elektron KİV resurslarında xəbərə, məlumata, verilişə, izlənilən filmə, canlı reportajlara və s. açıq, yazılı, hətta səsli, görüntülü rəy, münasibət bildirmək imkanı müasir medianın əsas, səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biridir. Bu mənada qloballaşan KİV, yeni informasiya texnologiyaları siyasi-mədəni dəyərləri qoruyub saxlamaq, milli özünüdərk üçün əlverişli fürsət, geniş imkanlar yaradır. Digər tərəfdən KİV, media, ünsiyyət resurslarının insanlar üçün bu qədər yaxın, əlçatan olması siyasi-mədəni sferanı və milli özünəməxsusluğu zəiflətmək, sarsıtmaq potensialını özündə daşıyır.

Açar özlər: *KİV, siyasi mədəniyyət, mədəni dəyərlər, cəmiyyət, dövlət, şüur, transformasiya*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Mehdiyev R. Azərbaycanın efir məkanı: problemlər və vəzifələr. Bakı, Azərbaycan qəzeti, 2 oktyabr,2009.
2. Həsənov Ə. Azərbaycan Respublikasında informasiya fəaliyyəti və təhlükəsizliyi siyasəti. Bakı, 2014.
(http://azpress.az/index.php?lang=az&sectionid=news&id=24604)
3. Məmmədzadə İ. Bir daha Fəlsəfə haqqında: yeni baxışlar, təmayüllər və perspektivlər» Bakı-2013. «Təknur», 118 s.
4. Əliquliyev R. İnternet-jurnalistikanın formalaşmasının bəzi aspektləri. Bakı, 2008.
5. Mazanlı İ. Jurnalistika və müasir dövrün qlobal problemləri. Bakı, 2013.
6. Francis Fukuyama. The emergence of a post-fact world / "www.aspistrategist.org.au", 19 dekabr 2016.
7. Abbasbəyli A.N. Müasir beynəlxalq münasibətlər və qloballaşma. Bakı, 2007.
8. Bəşirli A. Yeni media jurnalistikası. Bakı, 2017.
9. Kunczik M., Zipfel A. Publizistik. Ein Studienhandbuch. 2., durchges. und aktualisierte Aufl. Köln: Böhlau, 2005.
10. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. М.: Директмедиа Паблишинг, 2002.
11. Abbasov N. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər. Bakı, 2009.
12. Назаров М.М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования. 4-е изд.. Перераб. и доп. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
13. Batmaz Veysel. The New Journalism in the Form of PR: Brand Journalism in the Age of Information Globalization//СМИ в условиях информационной глобализации. Екатеринбург, 2013.
14. Fügan Sibel. Medyanın küreselleşmesi: neden-sonuç ekseninde bir değerlendirme. Gümüşhane Universitesi, 2017.
15. Quliyev E. Televiziya iki əsrin ayrısında. Bakı: İşıq, 1993.
16. Əlibəyli E. Televiziya nəzəriyyəsinin əsasları. Bakı, 2011.
17. Информационные войны в современную эпоху. Глава–«Методы и приемы информационно-психологической войны». http://pda.coolref.com.
18. Mazanlı İ.A. KİV millətlərarası və dövlətlərarası münasibətlərin təkmilləşdirilməsi faktoru kimi. Bakı: “Renessans”, 2014.

19. Mehdi N., Mehdi D. Mədəniyyətdən total narazılıq. “Mədəniyyət dünyası”. IV buraxılış, Bakı: ADMİU, 2002.
20. М.Кастельс. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.
21. Niyazov X. Kiv-in siyasi institut kimi modernləşmə prosesində yeri. Geostrategiya, № 1 (25). 2015.
22. Слипченко В. Информационное противоборство в бесконтактных войнах. www.nasledie.ru/oboz/N12_09.HTM
23. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
24. Aslanova R. Qloballaşma və mədəni müxtəliflik. Bakı, 2004.

Этибар АСАДОВ

РОЛЬ СМИ В ЗАЩИТЕ ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Резюме

В статье анализируются проблемы трансформации культурных политика ценностей на современном этапе с политической торпи зрения. Вместе с этим широко комментируются проблемы национальной идентичности и национальную самосознания в условиях глобализации. Кроме того, с политической точки зрения подробно аннализируются роль средств массовой информации и социальных сетей в пропаганде и сохранении культурных ценностей в условиях глобализации.

Ключевые слова: *СМИ, политическая культура, культурные ценности, общество, государство, сознание*

Etibar ASADOV

THE ROLE OF MASS MEDIA IN PROTECTION OF THE POLITICAL AND CULTURAL VALUES AND NATIONAL IDENTITY

Summary

In the article the problems of transformation of the cultural and political values on modern stage from the political point of views. Alongside with this there are widely commented the problems of national idendity and national self-consciousness in conditions of globalization. In additon, an analys is made from the political “view” a number of the means of the Mass Media and social nets in propagation and preserving of the cultural values in conditions of globalization.

Keywords: *Mass Media, political civilization, cultural values, society, state, consciousness*

UOT 32

Zaur İBRAHİMOV
doktorant, BDU

HEYDƏR ƏLİYEV FONDUNUN HUMANİTAR SAHƏDƏ FƏALİYYƏTİ*

Heydər Əliyev Fondu yarandığı ilk gündən dünyanın ən müxtəlif ölkələrində humanitar xarakterli layihələrin reallaşdırılması istiqamətində fəallıq göstərmişdir. Azərbaycanda xeyriyyəçilik institutunun əsası Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban Əliyeva tərəfindən qoyulmuşdur. Ölkə daxilində köməyə ehtiyacı olan hər bir vətəndaş yanında Heydər Əliyev Fondunu görmüşdür. Artıq əvvəlki hissələrdə nəzərdən keçirdiyimiz kimi, Fond tərəfindən kifayət qədər miqyaslı sosial və humanitar xarakterli layihələr həyata keçirilmişdir. Belə ki, Azərbaycandakı bütün uşaq evləri, internatlar tamamilə yenilənmişdir, fiziki qüsurlu insanların cəmiyyətdə öz yerlərini tapmaları üçün müvafiq layihələr işlənib hazırlanmış və həyata keçirilmişdir. Qaçqın və məcburi köçkün ailələrinin mənzil problemlərinin həll edilməsi istiqamətində də Fond olduqca mühüm addımlar atmışdır. Bunları bir daha xatırlatmaqda məqsədimiz ondan ibarətdir ki, Heydər Əliyev Fondunun fəaliyyətinin başlıca istiqamətlərini nəzərə çatdıraq. Qeyd etmək lazımdır ki, ölkə daxilində qeyd etdiyimiz istiqamətdə həyata keçirilən tədbirlərin əksəriyyəti həm də dünyanın ayrı-ayrı ölkələrində reallaşdırılır. Bu fəaliyyət çərçivəsində Mehriban xanım Əliyevanın rəhbərliyi ilə Heydər Əliyev Fondu mədəniyyətlərarası dialoqun təmin olunmasında əvəzsiz rol oynamaqdadır. Belə ki, Azərbaycanla yanaşı, bir çox digər ölkələrdə də mədəniyyət abidələrinin bərpasına diqqət mərkəzində olmuşdur. Qeyd etdiyimiz istiqamətdə H.Əliyev fondunun həyata keçirdiyi fəaliyyətin sərhədləri o qədər genişdir ki, dünyanın humanitar körpüsü kimi səciyyələndirmək mümkündür. Fonda tərəfindən həyata keçirilmiş tədbirləri xatırlamaqla onu buna əmin olmaq mümkündür. Belə ki, Heydər Əliyev Fondu tərəfindən məşhur Luvr muzeyinin, Strasburq kafedral kilsəsinin, Versal sarayının, Berlin qəsrinin, Vatikan arxivlərində qorunan orta əsr əlyazmalarının, Vatikanda Roma katakombalarının bərpası, Romanın Kapitolini Muzeyində "Filosoflar zalı"nın təmiri həyata keçirilmişdir[11]. Göründüyü kimi, Heydər Əliyev Fondu Azərbaycanı dünyaya ən yüksək mənəvi dəyərləri özündə daşıyan ölkə kimi tanıtmaqdadır. Sözsüz ki,bütövlükdə dünya miqyasında Heydər Əliyev Fondunun ən müxtəlif sahələrdə, xüsusilə humanitar sahədə reallaşdırığı layihələr böyük rəğbətlə qarşılanmışdır və yüksək qiymətləndirilmişdir. 2011-ci ildə Almaniyada "Qadın liderliyi - Qadınların gücü. Dünyanın ən uğurlu qadınlarından öyrənək" adlı kitab işıq üzü görmüşdür. Kitabda dünyanın ən müxtəlif ölkələrindən olan 60 tanınmış qadının müsahibələri yer almışdır. Onlar arasında Azərbaycanın Birinci xanımı, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban Əliyevanın müsahibəsi də vardır[12]. 2011-ci ilin iyununda Mehriban xanım Əliyeva Krans Montana Forumunun Qızıl medalına layiq görülmüşdür. Qeyd edək ki, bu mükafat elm, təhsil, mədəniyyət və digər sahələrdə yerli və beynəlxalq miqyasda xidmətlərə görə təqdim edilir. Bu da ondan xəbər verir ki, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyeva özünün çoxspektrli fəaliyyətilə beynəlxalq müstəvidə təqdir olunur və qiymətləndirilir. Mükafatın təqdimi zamanı Krans Montana Forumunun prezidenti Jan Pol Karteron vurğulamışdır: "Biz bu mükafatı Mehriban xanım Əliyevaya daha yaxşı dünya qurmaq üçün göstərdiyi dəyərli fəaliyyətinə görə veririk"[13].

---

* Məqalə tarix f.d., dos. Kərəm Məmmədov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Fəaliyyətə başladığı vaxtdan etibarən Heydər Əliyev Fondu dünyanın ən müxtəlif ölkələrində ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən maddi-mədəni abidələrin bərpa olunması sahəsində təşəbbüslərlə çıxış etmiş və bu yöndə böyük fəallıq göstərmişdir. Öz fəaliyyəti dövründə təkcə islam dünyasının dini, mədəni abidələrin bərpası deyil, həmçinin xristian dünyasına mənsub abidələrin bərpası da Fondun diqqət mərkəzində olmuşdur. Bunu sübut edəcək çoxsaylı maraqlı faktlar mövcuddur. Məsələn, Heydər Əliyev Fondu tərəfindən Vatikanda həyata keçirilən bərpa işləri sözün həqiqi mənasında böyük heyrət və maraq doğurur. Belə ki, Vatikanda etiraf edilmişdir ki, Roma Müqəddəs katakombalarının bərpasına yardım göstərilməsi üçün çoxsaylı xristian təşkilatlarına və fondlarına müraciət olunmasına baxmayaraq, hər hansı bir köməklik göstərilməmişdir. Heydər Əliyev Fondu isə bu sahədə yaxından iştirak etmişdir. Bu da dünya mədəniyyətlərarası və dinlərarası dialoqun inkişafına olduqca böyük töhfədir. Bununla həm də Azərbaycan dövlətinin nə qədər böyük tolerantlıq dəyərlərinin daşıyıcısı olduğu bir daha təsdiqini tapmış oldu. Bu təsəvvürləri Azərbaycanın paytaxtı Bakıda mühüm beynəlxalq humanitar forumların, sammitlərin, Mədəniyyətlərarası Dialoq üzrə Dünya Forumunun və s. bu kimi tədbirlərin keçirilməsi daha möhkəmləndirir.

Dünyanın bir çox ölkələrində Fond tərəfindən həyata keçirilən layihələrin həmin dövlətlərin əhalisinin rifahına xidmət etməsi vacib əhəmiyyət kəsb edir. Fond elm, təhsil, mədəniyyət, sosial sahələrdə olduqca əhəmiyyətli layihələri reallaşdırmışdır. Belə layihələr Rusiya, Pakistan, Hollandiya, Türkiyə, Gürcüstan, Rumıniya və bir sıra digər ölkələrdə həyata keçirilmişdir. Bütün bu fəaliyyətlər kifayət qədər yüksək qiymətləndirilmişdir. Məsələn, Fransada Heydər Əliyev Fondu "intellekt, şüur və təfəkkür fondu" kimi səciyyələndirilir. İtalıyada Fond Azərbaycan xalqının mənəvi dünyası kimi qəbul olunur. Böyük Britaniyada Heydər Əliyev Fondu "sülhə və əmin-amanlığa səsləyən, sivilizasiyalar arasında, böyük mədəniyyətlərarası dialoqlar arasında bir münasibət körpüsü kimi səciyyələndirilir"[1,s.10]. ABŞ-ın keçmiş dövlət katibi Madlen Olbrayt onu "Şərqin demokratiyası Fondu" adlandırmışdır. Rusiya Federasiyası Prezidenti Vladimir Putin isə Heydər Əliyev Fondunu, xüsusilə də Fondun Rusiya nümayəndəliyini yeni millətlərarası münasibətlərin qurulmasının mənəvi və siyasi körpüsü kimi səciyyələndirmişdir[2]. Göründüyü kimi, Heydər Əliyev Fondunun fəaliyyətinin sərhədləri sürətlə bütün qitələri əhatə etməkdədir. Fondun humanitar sahədə fəaliyyətinin sərhədlərini bir daha nəzərdən keçirməklə buna əmin olmaq mümkündür.

Qeyd edək ki, hazırkı mərhələdə Fransa ali məktəblərində çoxsaylı azərbaycanlı tələbələr təhsil almaqdadırlar. Artıq yuxarıda nəzərdən keçirdiyimiz kimi, Heydər Əliyev Fondu Azərbaycan-Fransa əlaqələrinin genişləndirilməsinin hərəkətverici qüvvəsi rolunda çıxış etməkdədir. Fondun təşəbbüsü və təşkilatçılığı ilə Fransada məşhur Azərbaycan şairlərinin həyat və yaradıcılığına həsr olunmuş elmi konfranslar keçirilmişdir. Fransanın məşhur Yuxarı Alzas Universitetində filologiya fakültəsinin Məhsəti Gəncəvi adına konfrans zalı fəaliyyət göstərməkdədir. Qeyd edək ki, bu zal Heydər Əliyev Fondu tərəfindən tamamilə yenidən qurulmuşdur. 2012-ci ildə Parisdə Azərbaycanın Mədəniyyət Mərkəzinin binası fəaliyyətə başlamışdır. Bu olduqca böyük hadisə idi. Çünki, Parisi cəsarətlə Avropanın mədəniyyət paytaxtı kimi səciyyələndirmək mümkündür. Bu, Azərbaycan mədəni dəyərlərinin bütün Avropada tanıdılması üçün unikal imkanlar verir. Parisin tam mərkəzində yerləşn Azərbaycanın mədəniyyət mərkəzi xalqımızın tarixi, milli-mədəni dəyərləri, ümumiyyətlə, Azərbaycanla bağlı bütün məlumatların fransız cəmiyətinə və bütün Avropaya tanıdılması istiqamətində fəaliyyət göstərir. Bu səbəbdən artıq Fransada Azərbaycan musiqisi haqqında kifayət qədər geniş təsəvvür formalaşmışdır. 2013-cü ilin sentyabrında Fransada təşkil olunmuş musiqi festifalında Alim Qasımovun və Fərqanə Qasımovanın ifasında Azərbaycan xalq mahnıları və muğamları böyük maraqla qarşılanmışdır. Heydər Əliyev Fondunun gərgin fəaliyyəti sayəsində bu gün Azərbaycan mədəniyyəti Fransa cəmiyyətində tanınır və qəbul olunur. Qeyd edək ki, 2014-cü ildə Fransada

keçirilmiş soğunun nəticələrinə görə Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban Əliyeva ilin "Ən nüfuzlu qadını" kimi müəyyənləşmişdir.[4] Hesab edirik ki, bu, Heydər Əliyev Fondunun Fransada gerçəkləşdirdiyi humanitar-mədəni fəaliyyətə verilən yüksək qiymət idi.

Avropanın digər ölkələrində də Heydər Əliyev Fondu tərəfindən mədəni-tarixi adiblərin qorunması, bərpa olunması istiqamətində tədbirlər həyata keçirilmişdir. Belə tədbirlərdən biri də Bolqarıstanda reallaşdırılmışdır. Heydər Əliyev Fondu tərəfindən "Trapezitsa" Memarlıq Muzeyi Qoruğu əsaslı təmir olunmuş və 2016-cı il sentyabr ayının 22-də onun açılışı olmuşdur. Açılış mərasimində Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban Əliyeva və Fondun vitse-prezidenti Leyla Əliyeva da iştirak etmişlər. Tədbirdə Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban Əliyeva çıxış edərək, Heydər Əliyev Fondunun Avropa ölkələrində həyata keçirdiyi layihələr haqqında məlumat vermişdir. Belə ki, Mehriban Əliyeva çıxışı zamanı demişdir: "Heydər Əliyev Fondu məhz dünyanın mədəni müxtəlifliyi, tolerantlıq və qarşılıqlı hörmət prinsiplərinə əsaslanaraq təkcə Azərbaycanda deyil, bütün dünyada mədəni irsin dəstəklənməsi üzrə layihələr həyata keçirir. Fondun dəstəyi ilə Versal sarayındakı heykəllər bərpa olunub. Biz Strasburq kilsəsinin bərpasında iştirak etmişik. Romadakı Kapitoliya muzeyində "Filosoflar zalı" bərpa edilib. Biz Vatikan muzeylərindəki nadir əlyazmaları bərpa edirik. Azərbaycan yeganə müsəlman ölkəsidir ki, ən qiymətli xristian relikviyalarından birinin – Vatikandakı Müqəddəs Marçellino və Pyetro katakombalarının bərpası üzrə böyük bir layihəni həyata keçirib".[5] Azərbaycanla Bolqarıstan arasındakı münasibətlər davamlı olaraq inkişaf etməkdədir. Bolqarıstan rəsmilərinin də vurğuladıqları kimi, Heydər Əliyev Fondunun Bolqarıstanda həyata keçirdiyi layihələr iki ölkə arasında əməkdaşlığın və dostluğun daha da möhkəmlənməsinə xidmət edir.

Heydər Əliyev Fondu, artıq qeyd etdiyimiz kimi, ABŞ-da müəyyən layihələrin icrası sahəsində böyük fəallıq nümayiş etdirməkdədir. ABŞ-la Azərbaycan arasında humanitar sahədə əməkdaşlığın inkişaf etdirilməsinə, ABŞ təşkilatları ilə humanitar layihələrin həyata keçirilməsinə Heydər Əliyev Fondu xüsusi önəm verir. Məsələn, Fondun ABŞ-ın "Uşaq ürəyini xilas et" xeyriyyə təşkilatı ilə birgə reallaşdıracağı layihə ilə bağlı Vaşinqtonda təqdimat mərasimi təşkil olunmuşdur. "Uşaq ürəyini xilas et" təşkilatı ilə layihənin Azərbaycan, ABŞ və İsraildə həyata keçirilməsi nəzərdə tutulmuşdur.[6] Deməli, bir layihə üç ölkə arasında əməkdaşlığın inkişafına töhfə verir. Belə birgə layihənin həyata keçirilməsi həm də ABŞ ictimai təşkilatları ilə Heydər Əliyev Fondu arasında qarşılıqlı faydalı əməkdaşlığın yaxşı nümunəsini təqdim edir. Heydər Əliyev Fondu ABŞ-da humanitar aksiyalarını davamlı olaraq genişləndirməkdir. 2013-cü ilin iyununda Fond ABŞ-ın Merilend ştatında fiziki və əqli qüsurlu uşaqların təhsil aldığı məktəblərə yardım etmişdir. Bu yardım çərçivəsində həmin məktəblilər üçün müəyyən texniki avadanlıqların alınması nəzərdə tutulmuşdur.

Heydər Əliyev Fondunun xarici ölkələrdəki fəaliyyəti əsasən Azərbaycanın milli maraqlarının müdafiəsinə, Azərbaycan həqiqətlərinin həmin ölkələrin cəmiyyətlərinin diqqətinə çatdırılmasına və Azərbaycan xalqının milli-mədəni dəyərlərinin təbliğ olunmasına yönəlsədə də, artıq nəzərdən keçirdiyimiz kimi, bir sıra mühüm layihələrin və ya tədbirlərin həyata keçirilməsinə də böyük diqqət yetirilir. Belə ki, xarici ölkələrdə Heydər Əliyev Fondunun fəaliyyəti həm də sosial tədbirlərin həyata keçirilməsinin dəstəklənməsinə yönəldilmiş olur. Bu mənada, Fondun Rusiyadakı fəaliyyətini xüsusi qeyd etmək mümkündür. Məsələn, Heydər Əliyev Fondunun maliyyə dəstəyi və təşkilatçılığı ilə "Bakı" kinoteatrında yetim uşaqlar üçün mütəmadi tədbirlər, əyləncəli proqramlar həyata keçirilir. Çoxsaylı uşaq müəssisələri Heydər Əliyev Fondundan davamlı olaraq yardımlar alırlar. Heydər Əliyev Fondunun Rusiya Federasiyasında fəaliyyətinin əsas hədəfini Rusiyada Azərbaycan gəncləri təşkilatlarının milli maraqlar naminə səylərinin səfərbər edilməsi təşkil edir. Heydər Əliyev Fondu Rusiyada "Təhsilə dəstək" proqramı çərçivəsində böyük fəallıq nümayiş etdirir. Bu proqram çərçivəsində Rusiyada bir sıra məktəblər əsaslı şəkildə təmir olunmuş, maddi-texniki bazaları

yaxşılaşdırılmışdır. Məsələn, 2010-cu ildə "Təhsilə dəstək" proqramı çərçivəsində Heydər Əliyev Fondu tərəfindən Ulyanovsk şəhərində 78 saylı orta məktəb əsaslı təmir edilmişdir [3].

Rusiya şəhərləri arasında Həştərxanda Heydər Əliyev Fondunun sosial və humanitar xarakterli aksiyaları xüsusilə aydın nəzərə çarpır. Belə ki, diqqət yetirsək görərik ki, Həştərxanda Heydər Əliyev Fondu tərəfindən irimiqyaslı layihələr həyata keçirilmişdir. Məsələn, burada Heydər Əliyev adına park, uşaq şəhərciyi, Rusiya-Azərbaycan dostluğu körpüsü salınmışdır. Burada həmçinin Heydər Əliyev adına məktəb fəaliyyət göstərməkdədir. Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, bu məktəb regionun ən yaxşı məktəbləri sırasındadır. Həştərxan sakinləri Heydər Əliyev Fondu tərəfindən həyata keçirilən sosial və humanitar xarakterli tədbirləri böyük minnətdarlıqla qarşılayırlar. Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, bu şəhərdə Dövlət Universitetində Azərbaycan dili mərkəzi açılmışdır [7].

Müşahidələrimiz göstərir ki, Heydər Əliyev Fondunun yaxından dəstəyi ilə Rusiya-Azərbaycan münasibətləri regionlararası inkişaf müstəvisinə keçmişdir. Təbii ki, bu istiqamətdə Azərbaycan və Rusiya prezidentlərinin iradəsi və təşəbbüsləri də həlledici rol oynamaqdadır. Bu gün bütün əlamətlərinə görə Azərbaycan-Rusiya münasibətlərinin strateji tərəfdaşlıq səviyyəsinə yüksəldiyini qeyd etmək mümkündür. Fondun Rusiyanın digər şəhərlərində də genişmiqyaslı fəaliyyətindən bəhs etmək üçün kifayət qədər əsas vardır. Bu xüsusda Heydər Əliyev Fondunun Rusiyanın şimal paytaxtı olan Sankt-Peterburq şəhərində fəaliyyətini ayrıca qeyd etmək vacibdir. Heydər Əliyev Fondu tərəfindən 2011-ci ilin iyununda Sankt-Peterburqda dahi şair Nizami Gəncəvinin 870 illiyi münasibətilə büstü açılmışdır[8]. Sankt-Peterburq şəhərində də uşaq evlərinə, görmə qabiliyyəti olmayan uşaqlara daim yardım göstərməkdədir. Qeyd edək ki, Sankt-Peterburq və Moskva şəhərlərində bir sıra internat məktəbləri Heydər Əliyev Fondunun Rusiya nümayəndəliyinin daimi himayəsi altındadır [9].

Heydər Əliyev Fondunun ən ciddi sosial və humanitar xarakterli layihələri həyata keçirdiyi ölkələrdən biri də Pakistandır. Qeyd edək ki, 2005-ci ildə Pakistanda güclü zəlzələ baş vermişdi. Bunun nəticəsində Müzəffərabad şəhərinin Rara ərazisindəki qızlar məktəbi tamamilə dağılmışdı. Heydər Əliyev Fondu tərəfindən məktəbin yenidən inşa edilməsi təşəbbüsü irəli sürülmüşdür. YUNESKO tərəfindən bu təşəbbüs dəstəklənmişdir. Qısa bir zamanda dəyəri 750 min ABŞ dolları olan və beş yüz şagirdin təhsil alacağı yeni Qızlar məktəbi inşa edilərək istifadəyə verilmişdir. Qeyd edək ki, Rara qızlar məktəbi Fond tərəfindən "Təhsilə dəstək" proqramı çərçivəsidə xarici ölkədə inşa edilmiş ilk məktəb olmuşdur. Xüsusi vurğulanması vacib olan məqam ondan ibarətdir ki, Heydər Əliyev Fondu məktəbi həmçinin ölkəmiz haqqında nəşrlərlə təmin etmişdir. Pakistan rəsmiləri vurğulamışlar ki, zəlzələdən sonra Pakistanda inşa edilmiş 5400 məktəb içərisində Heydər Əliyev Fondu tərəfindən inşa edilmiş məktəb ən yaxşısıdır.[10] Bundan başqa, Heydər Əliyev Fondu tərəfindən Pakistanda bir sıra humanitar aksiyalar da keçirilmişdir. Belə tədbirlərdən biri Əl Fərabi adına uşaqlar evində təşkil edilmişdir. Humanitar aksiya çərçivəsində Heydər Əliyev Fondu tərəfindən fiziki qüsuru olan uşaqlara yardım edilmişdir. Pakistan rəsmilərinin fikrincə, belə tədbirlər Azərbaycan-Pakistan arasında yüksək səviyyəli qarşılıqlı münasibətlərin mövcudluğundan xəbər verir. Pakistan xalqı qarşısında belə xidmətlərinə görə və Pakistan-Azərbaycan əlaqələrinin inkişafında oynadığı rola görə Pakistan prezidenti Məmnun Hüseyn Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanı Pakistanın ali ordeni olan "Hilal-e-Pakistan" ordeni ilə təltif etmişdir. Həqiqətən də, Heydər Əliyev Fondu tərəfindən Pakistanda həyata keçirilən humanitar aksiyaların miqyası kifayət qədər böyük olmuşdur. Fond tərəfindən demək olar ki, Pakistanın bütün əyalətlərində humanitar sahədə müxtəlif proqramlar həyata keçirilmişdir. 2014-cü ilin iyulunda Pakistanın Xayber Paxtunxva əyalətinin Dera İsmayil Xan bölgəsində Fond tərəfindən daha bir humanitar aksiya keçirilmiş və bu əyalətdə Heydər Əliyevin adını daşıyan su təchizatı sistemi inşa edilmişdir. Qeyd edək ki, bu ərazidə əsasən məcburi köçkünlər məskunlaşmışdır. Bu humanitar

aksiya ramazan ayına təsadüf etmiş və məcburi köçkünlər üçün iftar süfrəsi də təşkil edilmişdir. Bundan başqa, həmin ərəfədə Pəncabdakı Beyt-il-Mal uşaqlar evində iftar verilmişdir.

Beləliklə, Heydər Əliyev Fondu dünyanın bir çox dövlətlərində ciddi humanitar aksiyalar həyata keçirmiş və bu istiqamətdə fəaliyyətini davam etdirməkdədir. Humanitar xarakterli layihələr Azərbaycanın beynəlxalq pozitiv imicinin yaranması və möhkəmlənməsi baxımından olduqca əhəmiyyətlidir. Fond tərəfindən Fransa, Rusiya, İtaliya, ABŞ, Pakistan, Rumıniya və digər ölkələrdə həmin ölkələrin cəmiyyətləri üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən humanitar layihələr həyata keçirilmişdir. Belə layihələr çərçivəsində paralel olaraq Azərbaycan həqiqətlərinin, mədəniyyətinin, tarixinin və s. təqdimatlarının da keçirilməsi olduqca önəmlidir. Dünya xalqları Heydər Əliyev Fondunun çoxşaxəli fəaliyyətini böyük minnətdarlıq hissi ilə qarşılayırlar. Mehriban xanın Əliyeva dünya xalqları qarşısında xidmətlərinə, mədəniyyətlərarası dialoqun inkişafındakı roluna görə çoxsaylı mükafatlara layiq görülmüşdür. Heydər Əliyev Fondunun çoxsaylı ölkələrdə həyata keçirdiyi müxtəlif xarakterli, xüsusilə də humanitar xarakterli layihələr bütövlükdə Azərbaycan dövlətinin beynəlxalq müstəvidə mövqelərinin möhkəmlənməsini və dostları siyahısının genişlənməsini şərtləndirmişdir.

Açar sözlər: *Heydər Əliyev Fondu, humanitar sahə, əməkdaşlıq, Mehriban Əliyeva, yardım, humanitar layihələr*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ахмедова Ф.М., Корнилов А.А. Общественно-политическая деятельность Первой леди Азербайджанской Республики Мехрибан Алиевой// Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, № 4 2015.
2. Ибрагимов З. Роль Фонда Гейдара Алиева в развитии международных культурных отношений Азербайджана. 24.05.2013 г. URL: http://www.zerkalo.az/2013/rol-fonda-geydara-alieva-v-razvitii-mezhdunarodnyih-kulturnyih-otnosheniy-azerbaydzhana (08.04.2017).
3. Реконструкция школы в Ульяновске //http://www.interfax.ru/society/news.asp?-id=152186
4. http://www.xalqqazeti.com/az/news/politics/62420(müraciət tarixi: 08.04.2017)
5. http://az.trend.az/azerbaijan/politics/2663704.html(müraciət tarixi: 08.04.2017)
6. http://heydar-aliyev-foundation.org/az/content/view/104/3202/Va%C5%9Finqtonda-Heyd%C9%99r-%C6%8Fliyev-Fondu-v%C9%99-%E2%80%9CU%C5%9Faq-%C3%BCr%C9%99yini-xilas-et%E2%80t%C4%B1n%C4%B
7. https://ru.sputnik.az/politics/20140514/300360010.html(müraciət tarixi:08.04.2017)
8. http://www.turkaramamotoru.com/ru/%D0%A4.html(müraciət tarixi: 08.04.2017)
9. http://azj.rus4all.ru/city_msk_local/20150728/726060168.html(müraciət tarixi:08.04.2017)
10. http://heydar-aliyev-foundation.org/az/content/view/Fcontent%2Frss(müraciət tarixi:08.04.2017)
11. http://www.yeniazerbaycan.com/Analitik_e17517_az.html(müraciət tarixi:07.04.2017)
12. http://az.trend.az/azerbaijan/politics/1936690.html(müraciət tarixi:08.04.2017)
13. http://www.mehriban-aliyeva.az/news/node/840617(müraciət tarixi:08.04.2017)

Заур ИБРАГИМОВ

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ФОНДА ГЕЙДАРА АЛИЕВА В ГУМАНИТАРНОЙ ОБЛАСТИ

Резюме

В статье анализируется деятельность Фонда Гейдара Алиева в гуманитарной области. Отмечается, что со дня создания Фонд осуществляет масштабные проекты, не только в пределах Азербайджанской Республики. Фонд принимает активное участие реализации гуманитарных проектов. Во многих странах мира, благодаря которым наша страна обрела позитивный международный имидж. Далее отмечается, что основа института благотворительности в Азербайджане была заложена президентом Фонда Гейдара Алиева Мехрибан Алиева. Фонд реализовал достаточно много различных проектов социального и гуманитарного характера, в том числе построены новые школы, больницы, детские дома и т. д.

Ключевые слова: *Фонд Гейдара Алиева, гуманитарная область, сотрудничество, Мехрибан Алиева, помощь, гуманитарные проекты.*

Zaur IBRAHIMOV

HEYDAR ALIYEV'S FUNDS ACTIVITY IN HUMANITARIAN FIELD

Summary

In the article activity of Heydar Aliyev’s Fund in humanitarian field is analyzed. It is noted that Heydar Aliyev’s Fund since the day of creation, carries out large-scale projects in humanitarian field. The bounds of the fund’s activity in humanitarian field isn't limited only to the Azerbaijan Republic. As well the Fund takes an active part in realization of the humanitarian projects in many countries of the world. Thanks to such projects, the positive international image of the Azerbaijan Republic has been created. It is also noted that the foundation of the institute of charity in Azerbaijan has been laid by president of Heydar Aliyev’s Fund Mehriban Aliyeva. The fund has realized already many various projects of social and humanitarian character. New schools, hospitals, orphanages, etc. have been built.

Keywords: *Heydar Aliyev's Fund, humanitarian field, cooperation, Mehriban Aliyeva, help, humanitarian projects.*

UOT 32

Fariz MƏMMƏDLİ
dissertant, AMEA Hüquq və İnsan Haqları İnstitutu

ÇİNİN XƏZƏR-QARA DƏNİZ HÖVZƏSİ STRATEGİYASI VƏ AZƏRBAYCANLA GEOSİYASİ MÜNASİBƏTLƏRİNİN ƏSAS XÜSUSİYYƏTLƏRİ. AZƏRBAYCAN-ÇİN MÜNASİBƏTLƏRİ*

XX əsrin sonunda dünyanın ümumi geosiyasi vəziyyəti əsaslı surətdə dəyismiş, beynəlxalq münasibətlər sistemi yenilənmiş, onun strukturunda ciddi dəyişikliklər baş vermişdir. Yəni hal-hazırda bu qlobal hadisələrin nəticəsi kimi, müasir beynəlxalq Münasibətlər "soyuq müharibə" dövrünə xas olan total ideoloji qarşıdurma üzərində yox, milli regional va qlobal maraqlar üzərində qurulmuşdur. Bu o deməkdir ki, miqyasından və məkan amillərindən asılı olaraq beynəlxalq münasibətlər sistemi və ümumbəşəri maraqların quruluşu milli, regional və qlobal olmaqla, üç fərqli məkan olçüsünü və ayrılıqda hər bir dövlətin milli maraq və milli təhlükəsizlik səviyyəsini özündə əks etdirir (1,s.236).

Yuxarıda qeyd olunanların nəticəsi olaraq geosiyasi reallıqlar və təhlükəsizlik sistemlərinə ən cox təsir göstərən amillərdən biri Avrasiyada-Xəzər- Qara dəniz hövzəsi, Orta Asiya və Cənubi Qafqazda yeni müstəqillik əldə etmiş Azərbaycanın milli inkişaf və təhlükəsizlik sahəsində həyata keçirdiyi geosiyasət hesab olunur. Məlumdur ki, Avrasiyanın ən əhəmiyyətli bölgələrindən hesab olunan Xəzər-Qara dəniz hövzəsi və Cənubi Qafqaz böyük dövlətlər üçün, o cümlədən Çin üçün xüsüsi əhəmiyyət daşiyir və sözügedən bölgənin əhəmiyyəti durmadan artmaqdadir. SSRİ-nin dağılmasından sonra bu məkanda qısamüddətli "geosiyasi boşluq" yaranmış və nəticə olaraq ümumi geosiyasi mühitə mənfi təsir göstərən etnik separatizm, milli qarşıdurmalar və dezinteqrasiya prosesləri vüsət almışdır. Bununla yanaşı, bu regiona nəzarət Avrasiyanın daha geniş ərazilərini təsir dairəsində saxlamağa şərait yaratdığından Çin bu məkanda öz geosiyasi, geoiqtisadi və hərbi-geostrateji maraqlarını ortaya qoymuşdur.

Həmçinin qeyd etmək lazımdır ki, XX əsrin sonlarından başlayaraq Xəzər-Qara dəniz hövzəsi və Cənubi Qafqaz həm də transkontinental enerji, nəqliyyat-kommunikasiya əlaqələndiricisi və beynəlxalq enerji təhlükəsizliyi sisteminin mühüm mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir. Bu da digər amillərlə yanaşı Çinin bu bölgəyə olan marağını artıran amillərdən biridir.

Avrasiya regionunda Azərbaycanın yürütdüyü milli - regional və beynəlxalq siyasət xüsusi önəm daşıdığından Çinin bu bölgəyə yönəlmiş geosiyasi və geoiqtisadi strategiyasında Azərbaycan xüsisi yer tutmaqdadır.

Azərbaycan Respublikasının milli inkişaf strategiyasında Çin Xalq Respublikası ilə ikitərəfli və çoxtərəfli münasibətlər xüsusi yer tutur. Azərbaycanın təşəbbüsü ilə Cənubi Qafqazda reallaşan transmilli enerji, nəqliyyat-kommunikasiya və dəhliz layihələrinin işə düşməsi faktiki olaraq Azərbaycanı Xəzər-Qaradəniz hövzəsi və Cənubi Qafqazın lider dövlətinə çevirdi. Çinin Azərbaycana olan marağının artmasının əsasında məhz bu amil durur (2,s.12).

Avrasiya regionunda baş verən prosesləri daim diqqətlə izləyən Çin Xalq Respublikası regionda baş verən geosiyasi proseslərə getdikcə öz təsirini artırmaqdadır. Çin regionu hərtərəfli tədqiq edərək onun xammal mənbələrinə, nəqliyyat-kommunikasiya imkanlarına və satış bazarlarına yönəlmiş xüsusi strategiya hazırlamışdır. Belə ki, Çin Avrasiyaya həm satış bazarı,

* Məqalə fəlsəfə f.d., dos.Həbib Hüseynov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

həm öz vətəndaşları üçün yeni iş yerləri, həm də Qərbə, Fars körfəzi və Yaxin Şərqə çıxış məqsədilə tranzit region kimi baxır. Eyni zamanda, Çin Avrasiyanı enerji daşıyıcıları, dağ-mədən sənayesi məhsulları metal və s. xammalla təmin edə biləcək əsas bölgələrdən biri kimi görür.

Hazırda Çin Rusiya və İranla strateji regional münasibətlər qurmaq vasitəsilə Qərbin Asiyada hərbi-geostrateji, geosiyasi və geoiqtisadi cəhətdən öz mövqələrini möhkəmləndirməsinə qarşı çıxış edir. Lakin Çin eyni zamanda Rusiyanın hərbi təsirinə də qısqanclıqla yanaşır. Mütəxəssislərin fikrinə görə, Çinin hərbi-geostrateji maraqlarına "xarici ordu və hərbi bazalardan azad Orta Asiya və Cənubi Qafqaz" uyğun gəlir ki, bu amil də Çin-Azərbaycan münasibətlərinin müsbət dinamikasına əsaslı surətdə təsir göstərir.

Beləliklə, Avrasiyada qlobal enerji və nəqliyyat-kommunikasiya layihələrinin reallaşması Çinin geosiyasi və geoiqtisadi mənafelərinə uyğun gəlir. Bu ölkənin diqqətini cəlb edən əsas tranzit sahə Şərq-Qərb tranzit dəhlizinin bərpasıdır. Məhz bu səbəbdən rəsmi Pekin Bakı-Tbilisi-Qars dəmiryolu layihəsinə böyük maraq göstərir və onun reallaşdırılmasında iştirak etməyə hazır olduğunu bəyan edir. Çünki bu dəhliz Çin və Orta Asiya məhsullarının qısa vaxt ərzində Avropaya daşınmasına imkan yaradacaqdır.

Avrasiya regionunda Çinin diqqət mərkəzində saxladığı əsas bölgələrdən biri də, şübhəsiz ki, Xəzər hövzəsidir. Mütəxəssislərin fikrincə, hazırda sürətlə inkişaf edən Çin yaxın gələcəkdə xammal və ilk növbədə enerji çatışmazlığı təhlükəsi ilə üzləşə bilər. Hesablamalara görə, 1993-cü ildən başlayaraq Çin neft idxalını ilbəil artırır və ildə təxminən yüz milyon tona yaxın neft alır. Çin üçün əsas enerji mənbəyi sayılan Fars körfəzində geosiyasi vəziyyətin mürəkkəbliyini nəzərə alsaq, bu halda rəsmi Pekinin Xəzər hövzəsindən alternativ enerji mənbəyi kimi istifadə etməsi başa düşüləndir. Göründüyü kimi, Cənubi Asiya ölkələrində və Çində enerji daşıyıcılarına olan ehtiyacın getdikcə artması Çini Xəzər nefti uğrunda ABŞ-ın və AB-nin əsas rəqibinə çevirir (3, s.31).

Çinin Xəzər hövzəsində fəallaşmasına Rusiyanın münasibəti həmişə qeyri-müəyyən xarakter daşımışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, bir tərəfdən Çin Rusiyanın strateji tərəfdaşıdır, digər tərəfdən isə o, Rusiyanın geoiqtisadi maraqları olan zonada əsas rəqiblərindən biri kimi çıxış edir. Əgər Çinin son illərdəki inkişaf templərinə nəzər salsaq (Çinin ÜDM artımı ortalama 9 % -dir) və yaxın gələcəkdə onun dinamikası haqqındakı proqnozları göz önünə gətirsək görərik ki, Çinin hazırki "neytrallıqdan" yaxın gələcəkdə ciddi fəal hərəkətə keçəcəyi şübhə doğurmur. Mütəxəssislərin fikrincə, Çin 2030-cu ilə qədər Avrasiya regionundakı geoiqtisadi mövqelərini ciddi şəkildə möhkəmləndirəcək, geosiyasi və geoiqtisadi məsələlərdə əsas söz sahibləindən birinə çevriləcəkdir (4,s.19).

Həm Qərb ölkələri, həm də Rusiya və İran Orta Asiya və Xəzər hövzəsində Çini ciddi rəqib kimi görürlər. Eyni zamanda Çin regionun kiçik dövlətləri ilə onların daxili işlərinə müdaxilə etməyərək, siyasətdən çox iqtisadiyyata üstunlük verərək bərabərhüquqlu qarşılıqlı faydalı əməkdaşlıq əlaqələri yaratmaqdan qətiyyən çəkinmir və narahatliq da duymur. Müasir dövrdə Çinin apardığı xarici siyasətə nəzər salsaq görərik ki, bu dövlət tərəfdaşlıq etdiyi ölkələrin siyasi-iqtisadi və sosial quruluşları ilə bağlı ön şərt qoymur və onlara iqtisadi-siyasi və beynəlxalq xarakterli problemlər yaratmağa meyilli deyil. Çin Xəzər hövzəsinin və Orta Asiyanın enerji və xammal ehtiyatlarına azad giriş şəraiti yaratmaq məqsədilə bölgə ölkələri ilə münasibətləri inkişaf etdirməyə çalışır. Çin bəzi region ölkələrindən fərqli olaraq, bölgədə transmilli nəqliyyat-enerji dəhlizlərinin çoxşaxəliliyi və təhlükəsizliyində, hövzə dövlətlərinin həm Rusiyanın, həm də Qərb ölkələrinin geosiyasi təsirindən azad olmalarında maraqlıdır. Məhz bu amil Çini regional münasibətlərdə sözügedən region ölkələri üçün cəlbedici tərəfdaşa çevirir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz geosiyasi münasibətlərlə yanaşı, Çin Xalq Respublikasının region dövlətləri ilə ideoloji, iqtisadi-siyasi əlaqələr yatarmaq baxımından da bu ölkə sərfəli tərəfdaş hesab olunur. Belə ki, Çin bir qayda olaraq, tərəfdaşlıq etdiyi dövlətlərin daxili siyasi və ideoloji

həyatina müdaxilə etmir, ikitərəfli münasibətlərdə daha çox iqtisadi və mədəni əməkdaşlığa üstünlük verir. Bu, Çinin xarici siyasət strategiyasında ana xətt olaraq yer tutur. Avrasiya məkanında digər beynəlxalq və regional iştirakçılarla, geosiyasi və geoiqtisadi münasibətlərini Çin, bir qayda olaraq, təmkinli, münaqişəsiz, toqquşmadan yayınmaqla və ən əsası, ərazisində fəaliyyət göstərdiyi ölkənin milli maraqlarını nəzərə almaqla həyata keçirir (5, s.9).

Beləliklə, ərazisinin mühüm geosiyasi, geoiqtisadi və hərbi geostrateji xüsusiyyətləri, zəngin təbii və mineral qaynaqları, Şərq-Qərb, Şimal-Cənub nəqliyyat-kommunikasiya və enerji dəhlizlərinin üzərində yerləºməsi Xəzər hövzəsini Cənubi Qafqazla birlikdə XX əsrin sonlarından başlayaraq, Kontinental Avrasiyanın əsas açar məkanlarından və xüsusi əhəmiyyətli bölgələrindən birinə çevirmişdir.

Əvvəllər bu bölgədə baş verən hadisə və proseslər yalnız SSRİ-yə və qismən də İrana aid məsələ hesab edilirdisə, hazırda böyük dövlətlər və ittifaqlar, Avropa Birliyi, ABŞ, Türkiyə, İran, Çin, Yaponiya və s. kimi ölkələr özlərinə müxtəlif mövqələr qazanmaq uğrunda mübarizə aparırlar. Çinin də bu bölgəyə olan marağı məhz bölgənin strateji əhəmiyyətindən irəli gəlir. Həmçinin qeyd etmək lazımdır ki, Çinin bölgədəki maraqlarının əsasını ilk növbədə iqtisadi maraqlar təşkil edir.

Açar sözlər: *Xəzər-Qara dəniz hövzəsi geostrategiyası, regional və beynəlxalq siyasət, hərbi geostrateji, geosiyasi və geoiqtisadi maraqlar, Çinin Avrasiya siyasəti*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Həsənov Ə.M. Geosiyasət. Bakı: "Aypara-3", 2010.
2. Həsənov Ə.M. Azərbaycanın müasir geosiyasi inkişafı: mövcud vəziyyət və perspektivlər// "Geostrategiya" aylıq ictimai-siyasi, elmi - populyar jurnal, № 1, Bakı, mart 2011.
3. Həsənov Ə.M. Xəzər hövzəsinin enerji resursları və onun bölgə ölkələrinin geosiyasi vəziyyətinə təsiri// "Geostrategiya" aylıq ictimai-siyasi elmi populyar jurnal, № 4, Bakı, iyun 2011.
4. Raar A. Rider S. Azərbaycanın Qara dəniz-Xəzər hövzəsi regionunda geosiyasi rolu// "Azerbaijan Fokus" jurnalı, 2009.
5. Старченков Г. Каспийская нефть в региональной экономике и мировой политике// Центральная Азия и Кавказ, 2006, №1
6. http://sam.gov.az/nesrler

Фариз МАММЕДЛИ

ГЕОСТРАТЕГИЯ КАСПИЙСКО – ЧЕРНОМОРСКОГО БАССЕЙНА КИТАЯ И ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ С АЗЕРБАЙДЖАНОМ. АЗЕРБАЙДЖАНСКО – КИТАЙСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Резюме

В статье раскрывается роль и стратегическое значение Каспийско-Черноморского региона и дается характеристика основных геополитических и геоэкономических интересов Китая, обусловливающих рост активности КНР в данном регионе.

Глобальные и региональные энергетические и транспортные проекты, реализуемые в Каспийско-Черноморском регионе вызывают особый интерес у Китая. Участие в этих

проектах отвечает национальным интересам Китая, поэтому КНР так активно поддерживает эти проекты. Руководство Китая заявляет также о присоединении КНР к проекту по восстановлению Великого Щелкового Пути, то есть к проекту Запад-Восток. Кроме того геоэкономическим интересам Китая полностью соответствуют энергетические проекты в этом регионе. Сегодня Китай частично обеспечивает свои потребности в энергоносителях из Каспийского региона. Учитывая стабильный рост экономики Китая за последние годы (в среднем 9 % в год) можно утверждать, что в ближайшем будущем его интерес к этому региону возрастей.

Ключевые слова: *Геостратегия Каспийско-Черноморского бассейна, региональная и международная политика, военная геостратегия, геополитичиские и геоэкономические интересы, Евразийиская политика Китая.*

Fariz MAMMADLI

GEOSTRATEGY OF THE CASPIAN – BLAC SEA BASIN OF THE CASPIAN AND THE BASIC BEATURES OF GEOPOLITICAL RELATIONS WITH AZERBAIJCAN. AZERBAIJCAN CHINA RELATIONS.

Summary

The article reveals the role and strategic importance of the Caspian-Black Sea region and characterizes the main geopolitical and geoeconomic interests of China, which determine the growth of PRC activity in this region.

Global and regional energy and transport projects which implemented in the Caspian-Black Sea region are of particular interest to China. Participation in these projects is in keeping with China's national interests, therefore PRC actively supports these projects. The Chinese leadership also claims that China has joined the project to rebuild the Great Silk Way, that is, the West-East project. Geo-economic interests of China are also fully consistent with energy projects in this region. Today, China partially meets its energy needs from the Caspian region. Given the stable growth of China's economy in recent years (an average of 9% per year), it can be affirmed that China's interest in this region will increase in the future.

Keywords: *Geostrategy of the Caspian-Black Sea basin, regional and international policy, military geostrategy, geopolitical and geo-economic interests, the Eurasian policy of China.*

УДК 32

Азиза АГАЕВА
Преподаватель, АГУНХ

РОЛЬ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЯЗЫКА В ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОГРЕССЕ ОБЩЕСТВА В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX ВВ*

К началу XX в. в азербайджанском обществе появились первые проблески культурного национализма. Это было связано с началом модернизационных процессов в азербайджанском обществе, обеспеченных вхождением Азербайджана в состав Российской империи. Глубокие этнополитические и социально-экономические процессы, происходившие в стране в XIX в., способствовали развитию национального движения.

Во второй половине XIX - в. началось формирование национальной интеллигенции в Азербайджане. Несмотря на свою малочисленность, она сыграла решающую роль в осознании азербайджанским народом своих социальных, политических и национальных прав. Сравнивая положение своего народа с другими, более развитыми нациями, впитывая идеи национального освобождения и демократии, интеллигенция Азербайджана стала руководящей и главной движущей силой национального движения.

В конце XIX начале XX вв. в азербайджанском обществе религиозная идентичность все еще преобладала над этнической. В связи с этим Уз. Гаджибеков в одной из своих статей писал: «Если одного из нас спросишь: Кто ты? Я мусульманин, - последует ответ. К какой нации ты принадлежишь? К мусульманской нации. Какую религию исповедуешь? Мусульманскую. На каком языке говоришь? На мусульманском» (1с.31). Деятельность идеологов азербайджанского национального движения ускорила идейно-политический прогресс общества и стимулировала процесс формирования азербайджанской тюркской нации.

Наряду с этнической идентификацией, в тот период встал вопрос о литературном азербайджанском языке. Развитие азербайджанской экономики, укрепление ее связей с мировым рынком, а также упрочение межрегиональных связей Азербайджана способствовали развитию телеграфной и почтовой связи, железной дороги, печати и т.д. Появилась острая необходимость в литературном азербайджанском языке. «Эти изменения стимулировали процесс перехода азербайджанского литературного языка из донационального, ненормированного и функционально ограниченного состояния в общенациональное, т.е. нормированное и функционально расширенное состояние»(1,с.33).

Азербайджанский (тюркский) литературный язык донационального периода развития отличался от общенационального. В донациональный период в литературном языке практически отсутствовала терминология и стилистическая дифференциация, преобладали территориальные диалекты в устной разговорной речи. А в общественных сферах Азербайджана из-за длительного отсутствия его политической независимости в различные периоды исторического развития, преобладали иностранные языки - арабский, персидский, русский. Широкое использование этих языков значительно ограничивало функции азербайджанского тюркского языка в науке, культуре, образовании, делопроизводстве и других сферах.

---

* Məqalə fəlsəfə f.d. dos.Yaşar Əhmədov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

М.Э. Расулзаде в связи с этим писал: «Народные массы хотя духовно удовлетворялись священными стихами на родном языке, однако интеллигенция – поэты и писатели - продолжала находиться под властью персидской литературы и арабо – персидской образованности. Литературным языком считался персидский, а научным – арабский. Даже деловая переписка, как ныне в персидском Азербайджане, велась на персидском языке, который, как и знание персидской литературы считался признаком культурности и хорошего тона».

Следует отметить, что распространение тюркского языка в Азербайджане началось в III-IVвв. с приходом сюда с севера тюркоязычных племен. "Тюркоязычие в Азербайджане долгое время оставалось языком лишь его носителей, т.е. пришлых племен, сосуществуя наряду с языками "азери", албанским, персидским и арабским. Только в XI-XIII вв. он становится возобладающим среди других языков. Тем не менее, даже в эти столетия тюркоязычие в Азербайджане оставалось лишь народно-разговорным языком без письменности (2,с.11). Именно поэтому ученые черкают знания об истории распространения тюркоязычия в Азербайджане из армянских, грузинских, персидских и арабских источников.

О пренебрежительном отношении к тюркскому языку, при персидском дворе в конце XII века, как к не обладавшему высоким слогом, можно судить по строчкам из поэмы Низами "Лейли и Меджнун". В ней говориться, что правитель Ирана и Ширвана, пригласив во дворец великого азербайджанского поэта Низами, приказывает ему написать поэму, прославляющую любовь Меджнуна к Лейли. При этом он категорично ставит поэту условие не писать поэму на тюркском языке:

"Мы во дворце не терпим тюркский дух,
И тюркские слова нам режут слух.

Песнь для того, кто родом знаменит,
Слагать высоким слогом надлежит". [5]

Источники также свидетельствуют, что уже в XIII–XIV вв. большинство жителей Азербайджана говорило на азербайджанском языке и к югу от реки Куры и к северу от нее, в Ширване. Культурная роль Азербайджана в этот период значительно возросла. Многие известные востоковеды считают, что азербайджанский язык «стал литературным языком для разноплеменного тюркоязычного населения Ирана, Ирака и отчасти восточного региона Малой Азии. В XV в. Азербайджанский язык еще сохранял свое международное значение». [6]

О необходимости бережного и любовного отношения к родному языку писал Шах Исмаил Хатаи в своем завещании: «Я всегда ставил кусок родной земли выше золота, словечко родной речи – выше драгоценностей. Для вас я сделал все возможное за свою короткую жизнь. Побеждая с мечом в руках, я постарался воссоединить воедино раздробленную родину». [7]

С переходом к национальной эпохе функции литературного языка расширились. Он стал языком прессы, науки и образования, художественной литературы и книгопечатания. Помимо письменной формы, шел процесс формирования устного литературного азербайджанского языка. Конечно же, литературным азербайджанским языком владели исключительно образованные слои высшего общества Азербайджана. Поэтому литературный язык имел ярко выраженный элитарный характер.

Наряду с этими процессами, стала стираться грань между литературным азербайджанским языком и разговорной речью, наметилось их сближение. "Азербайджанский литературный язык утрачивая свою социальную маркированность, перестал быть привилегией узкого круга лиц" (1,с.34). Это означает, что азербайджанский литературный язык постепенно становился общенациональным. Важную роль в этом процессе сыграла национальная периодическая печать, которая появилась в 70 - е годы XIX века. Именно в это время в Северном Азербайджане началось национально-освободительное движение против русского колониального режима, против политики национальной и религиозной дискриминации. Патриотически настроенная интеллигенция вела свою деятельность в трех основных направлениях: - просвещение народа, формирование национального сознания, развитие национального языка. В этот период, с 1875 - 1904, который считается периодом национального пробуждения, азербайджанский народ стремился сохранить свою этническую самобытность и свой тюркский язык. Газета «Экинчи», заложившая основу национальной печати, начала издаваться с 1875года. Ее редактором был Г.Зардаби - выдающийся просветитель и мыслитель Азербайджана. В течение трех лет он вел целенаправленную работу по созданию национальной печати. Из Стамбула он привез типографский шрифт с арабскими буквами, а из Тифлиса и других городов - типографское оборудование. После долгих хлопот ему удалось 22-го июня 1875 года выпустить первый номер национальный газеты " Экинчи". За время существования этого издания, с 1875 -1877 годы, было напечатано 56 номеров газеты "Экинчи" на азербайджанском языке. Известная даже в Западной Европе, эта газета стала первым в восточном мире изданием, напечатанным в европейском стиле.

Гасан бек Зардаби объединил вокруг газеты известных представителей азербайджанской интеллигенции, которые активно сотрудничали с ней и вносили свою лепту в развитие национального литературного языка. Среди них были Сеид Азим Ширвани, Наджаф бек Везиров, Аскер ага Горани. Выдающийся мыслитель и общественный деятель Мирза Фатали Ахундов приветствовал появление газеты "Экнчи", в которой печатал свои статьи. Г.Зардаби был первым, кто писал о необходимости усвоения достижений европейской культуры и образования на родном языке. Выступая против колониального режима, этот великий просветитель писал: «На Западе есть свобода, поэтому там развивается культура. На Востоке нет свободы». Он считал, что для сохранения национальной идентичности народа в условиях колониального режима необходимо единство языка.

Наряду с пропагандой просветительских и демократических идей, газета "Экинчи" стремилась пробудить национальное самосознание азербайджанского народа и боролась за чистоту азербайджанского языка. Газета пропагандировала демократические и просветительские идеи, чем вызывала серьезную обеспокоенность у царских властей. Вызывали тревогу у них и проосманские симпатии Г.Зардаби. Российские власти были против утверждения азербайджанского языка за счет ослабления позиций персидского языка. Это могло привести к пробуждению протурецких настроений, что противоречило российским колониальным интересам в регионе. Они занимали «непримиримую позицию и в отношении светского образования на родном языке азербайджанских тюрков. Несмотря на все препятствия, колониальным властям не удалось задушить развитие азербайджанской печати. Национальная печать была уже рассчитана на массового читателя и требовала упрощения языка.

Основоположники политического тюркизма в Азербайджане имели свои взгляды на проблему литературного языка. А.Гусейн-заде считал, что для всех тюркских народов

должен быть создан единый тюркский язык, основой которого будет стамбульский диалект турко - османского языка. Он верил, что этот язык объединит весь тюркский мир и станет языком его "прогресса и культуры." А.Гусейн-заде объяснял свою позицию тем, что иностранные языки, преобладавшие на территории Азербайджана длительный период времени, препятствовали развитию языка "кавказских тюрков" т.е. азербайджанцев. Он писал, что этот язык "в течение столетий был отрезан от прогресса в политике, в философии и науке, вследствие чего остановился в своем естественном развитии и на нем нельзя выражать абстрактные понятия и вести сложные рассуждения"(3,с.254).

А.Гусейн-заде ошибочно полагал, что создание общетюркского литературного языка будет гарантом формирования единой тюркской нации. Он открыто ратовал за вхождение Азербайджана в состав Османской империи, считая ее «духовным и политическим лидером исламского мира». Гусейн-заде был убежден, что тюркские народы пойдут именно по этому пути развития. Считая язык единственным решающим признаком этнической общности, «он отрывался от реальной языковой стихии, от разговорного языка народных масс, от политической и социально-экономической среды, которые объективно определяли различие путей национального развития отдельных тюркских народов» (4,с.34). Стремление Гусейн-заде использовать в азербайджанской печати тюрко-османский язык в качестве литературного языка, вызывали серьезные споры среди азербайджанской интеллигенции. Вместе с тем, дебаты вокруг этой проблемы были подтверждением осознания азербайджанской интеллигенцией своей принадлежности к семье тюркских народов.

А.Гусейн-заде пытался «османизировать» языковую среду в Азербайджане, выпуская газету «Хаят» а затем и журнал «Фиюзат» на стамбульском диалекте османского языка. Многие слова были совершенно непонятны простым азербайджанцам, что вызывало недовольство у них и немалой части национальной интеллигенции. Однако А. Гусейн-заде не сомневался в своей правоте. Обращаясь к своим оппонентам, он спрашивал: «Нам ли нужно упростить язык своей газеты, или же населению необходимо изучить тюрки (османский язык), который является их родным языком… На наш взгляд, писать более упрощенно на тюркских наречиях Кавказа невозможно»(3,с.256). Гусейн-заде был категорически против исключения из азербайджанского литературного языка арабских и персидских слов и замены их исконно азербайджанскими словами. Он считал, что это нанесет ущерб "совершенству" и "высокому стилю" азербайджанского языка. Он отмечал, что "нет никакой необходимости отдавать предпочтение бакинскому диалекту", т.к. при этом мы можем "опозориться среди остальных тюрков, хорошо владеющих тюрки".

Диалекты и наречия, которые использовались в азербайджанской прессе в начале XX века в качестве литературного языка, отличались разнообразием. Азербайджанский педагог Абдулла Сур с горечью отмечал, что "многие в качестве "тюркского языка" предлагают использовать османский говор, некоторые - азербайджанские диалекты, кто-то мазандаранский тюрки и даже наречие тюрков Крыма»(3,с.255). Литераторы в Азербайджане, писавшие на персидском языке, были категорически против использования «непечатного языка простолюдинов». Такую ситуацию в сфере печати М.Э. Расулзаде называл "хаосом и анархией”.

На рубеже XIX-XX вв. Османская империя была центром притяжения для всех тюркских народов Российской империи. Но это вовсе не означало, что эти народы были готовы отказываться от своей самобытной культуры и языка, и слиться с османскими турками. Подобные настроения в Азербайджане выражали представители нового направления – «азеричилар», которые выступали против османизации языка в печати,

считая ее трудной для восприятия азербайджанского читателя. Они справедливо полагали, что это может привести к отчуждению народа от зарождающейся национальной прессы. Считая что язык печати должен быть понятным простому читателю, азеричилар ориентировались на народно-разговорный язык азербайджанских тюрков. Ярким представителем этого направления был журнал "Молла Насреддин", редактором которого был Дж.Мамедкулузаде. Он четко придерживался линии сближения азербайджанского литературного языка с народно-разговорным языком. Арабские и персидские заимствования в азербайджанском языке активно заменялись народно-разговорной лексикой, т.е. использовались внутренние ресурсы в создании родного литературного языка. «Стремясь поднять его престиж, сделать доступнее народу, Дж. Мамедкулизаде и его соратники иногда впадали в другую крайность – чрезмерно увлекались использованием форм просторечия в литературном языке»(4,с.34). Несмотря на это, они занимали более прогрессивную позицию в данном вопросе. Сторонники линии «Молла Насреддина» были против попыток превращения турко-османского наречия в литературный язык азербайджанских тюрков. Что касается позиции М.Э. Расулзаде в языковой дискуссии, то он был против концепции А.Гусейн-заде, считая «язык османских тюрков по сравнению с другими тюркскими диалектами более подверженным влиянию арабского, персидского и других иностранных языков». Он подчеркивал, что «аналогично тому, как Турция стоит перед политической капитуляцией, так и турецкий язык находится в состоянии литературной капитуляции»(6,с.223). Азербайджанский язык Расулзаде считал намного чище турко-османского языка, так как в нем преобладала тюркская лексика. Он открыто выступал против навязывания азербайджанским тюркам османского языка и в этом вопросе был солидарен с «азерчилар». Вызывал тревогу тот факт, что многие простые азербайджанцы перестали читать национальную периодику, так как турко-османский язык, который изобиловал арабскими и персидскими заимствованиями, был им мало понятен. При этом М.Э. Расулзаде не был против идеи создания общетюркского языка, своеобразного эсперанто, но при условии использования внутренних лексических ресурсов всех тюркских языков.

Безусловно, все эти дискуссии, связанные с проблемами литературного азербайджанского языка, были далеки от завершения. Но вместе с тем позиции азербайджанского языка в национальную эпоху заметно укрепились и он мог уже успешно выполнять свою функцию по сплочению азербайджанского народа в борьбе за национальные права.

Говоря о значении национального языка как о важнейшем этническом факторе азербайджанский философ Р.Мехтиев пишет, что «единый государственный язык является основой становления этнического сознания, без которого нет консолидированного народа и его истории»(7,с.186). Именно поэтому во все времена оккупанты стремились в первую очередь лишить порабощенные народы родного языка.

Несмотря на все превратности судьбы, даже самые жестокие режимы, антинациональная политика и карательные меры не смогли уничтожить в сознании нашего народа идеалы сохранения и развития своего национального языка.

Ключевые слова: *нация, язык, литература, интеллигенция, печать, газета, журнал, народ, наука, диалект.*

Список использованной литературы

1. "ЕЛМ" Балаев А. Азербайджанское национальное движение в 1917-1918 гг. Баку: 1998.
2. Сумбатзаде А.С."Азербайджанцы - этногенез и формирование народа", Баку "ЭЛМ", 1990.
3. Балаев А. Национальное движение. М.: Типография Тиражи, Ru, 2012.
4. Балаев А. Мамед Эмин Расулзаде (1884-1955) –М.: Издательство "Флинта",2009.
5. Балаев А. Этноязыковые процессы в Азербайджане в XIX-XX вв. Баку, 2015.
6. Расулзаде М.Э. Произведения. Баку, 2001, (на азерб. яз).
7. Мехтиев Р. К вопросу о проблемах научности исторического познания. Баку,ж. "Şərq-qərb", 2013.

Əzizə AĞAYEVA

XIX ƏSRİN SONU XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN DİLİNİN CƏMİYYƏTİN İDEYA – SİYASİ TƏRƏQQİSİNDƏ ROLU

Xülasə

Məqalədə qeyd olunur ki, ədəbi Azərbaycan dili problemlərinin ətrafında aparılan müzakirələr, Azərbaycan xalqının milli kimliyinin davamlı axtarışlarında öz ifadəsini tapmışdır. XX əsrin əvvəllərində, Azərbaycan cəmiyyəti, Osmanlı millətinin tərkibinə daxil olmaq, ya da ayrıca, müstəqil millət kimi formalaşma yolu ilə getmək kimi çox çətin bir dilemmanın qarşısında dayanmışdı. Azərbaycan ziyalılarının bu məsələ ilə bağlı baxışları fərqli idi. Lakin ziyalıların hamısı bu problemi özünəməxsus şəkildə həllinə çalışırdılar. Milliləşdirmə dövrünə qədər, Azərbaycan ədəbi dili, cəmiyyətin ali təbəqəsinin təhsilli siniflərinə mənsub idi və bu baxımdan, ədəbi dil, aydın şəkildə elitar xarakter daşıyırdı. Məhz Azərbaycan etnosunun inkişafında milli dövrün başlanmasından sonra, sosial cəhətdən məhdudlaşdırılmış ədəbi dil, tədricən ümummilli dilə çevrildi.

Açar sözlər: *xalq, dil, ədəbiyyat, ziyalılar, mətbuat, qəzet, jurnal, millət, elm, dialekt.*

Aziza AGHAYEVA

THE ROLE OF AZERBAIJANI LANGUAGE IN THE IDEOLOGY POLITICAL PROGRESS OF SOCIETY IN THE END OF THE 19-th AND BEGINNING OF THE 20-th CENTURY

Summary

Discussions around the problem of the literary Azerbaijani language were a reflection of the ongoing search for the national identity of the Azerbaijani people. In the early 20th century, Azerbaijani society faced a difficult dilemma: to integrate into the Ottoman nation or to follow the path of forming a separate independent nation.

The views of the Azerbaijani intelligentsia differed on this issue, but they all strove in their own way to solve this problem. The Azerbaijani literary language of the pre-national period was a privilege of the educated classes of a higher society, therefore the literary language had a clearly expressed elite character. Only with the advent of the national era in the development of the Azerbaijani ethnos, the literary language from the socially limited gradually turned into a national language.

Keywords: *Nation, language, literature, intelligentsia, press, newspaper, magazine, people, science, dialect.*

UOT 7203.01

Nərminə QASIMOVA
Dissertant,
Azərbaycan Universiteti

MULTİKULTURALİZM TORERANTLIĞIN TƏCƏSSÜMÜ KİMİ*

Müasir cəmiyyətin əsas fəlsəfi konsepsiyalarından biri multikulturalizm nəzəriyyəsi və təcrübəsidir ki, onun da əsasını müxtəlif mədəniyyətlərin birgə fəaliyyəti, qarşılıqlı anlaşması və onların bərabərhüquqlu dialoqu təşkil edir. Qloballaşan dünyada intensiv mədəni dialoqla bərabər qarşılıqlı mübadilə də mövcuddur ki, bu da özlüyündə qarşılıqlı mədəni fəaliyyətə, mədəniyyətlərin yaxınlaşmasına, assimilyasiyasına, diffuziyasına, habelə konvergensiyasına münbit şərait yaradir. Sivilizasiyaların yaxınlaşması elm və təhsil sahəsində, qlobal problemlərin həllində ümumi nailiyyətlərin əldə olunmasına xidmət göstərir.

Multikulturalizm humanist və demokratik fəlsəfi nəzəriyyə olaraq tolerantlığın təcəssümüdür. Multikulturalizm müxtəlif mədəniyyətlərin paralel şəkildə mövcudluğunu qəbul edən tolerant cəmiyyətin göstəricisidir. Tolerant cəmiyyətdə multikultural mədəniyyətlərin qarşılıqlı zənginləşməsi, ortaq mədəniyyətin formalaşması prosesi baş verir.

Multikulturalizm mədəniyyətin cəmiyyət daxilində etnik, irqi, dini və mədəni müxtəliflik-lərin qorunması və inkişafına yönəlmiş siyasi nəzəriyyədir. Fəlsəfi aspektdən məsələyə yanaşsaq, multikulturalizm insanlığa xidmət edən bəşəri ideologiyadır. Multikulturalizm nəzəriyyədən praktikaya tətbiq edildikdə, siyasi xarakter alaraq prioritet istiqamətə və hər hansı bir ölkənin daxili siyasətinin tərkib hissəsinə çevrilir. Multikulturalizm bizi əhatə edən mühit içərisində mövcud olan müxtəlif mədəniyyətlərə, dinlərə, etnoslara olan hörmət və ehtiramı özündə ehtiva edən fikirdir. Multikulturalizmin və tolerantlığın inkişafı öz növbəsində milli, etnik, dini, irqi və s. xarakterli diskriminasiyaların qarşısını alır. Bu siyasət sosial partlayışların baş verməməsi üçün şərait yaradır. Bəşəriyyət yalnız ali dünyəvi dəyərlər kontekstində qlobal subyektə çevrilməklə insanlıq qarşısında öz məsuliyyətini dərk edə bilər. İnsanların birliyinə istiqamətlənmiş ümumbəşəri dünyagörüşü əsasında formalaşan ümumdünya mədəniyyəti millətlərin və xalqların sosial, mədəni inkişafına yönəlmişdir. Hər bir milli mədəniyyət özündə ümumbəşəri dəyərləri əks etdirir. Beləliklə, ümumbəşəri mədəni dəyərlərin qorunması və mənimsənilməsi universal tələbata çevrilir. Müxtəlif mədəniyyətlərin inteqrasiyası ideyasının əsasını milli xüsusiyyətləri saxlamaq şərtilə qarşılıqlı zənginləşmə və bərabərhüquqlu dialoqa əsaslanan multikulturalizm fəlsəfəsi təşkil edir. Multikulturalizm konsepsiyası müasir və cəmiyyət üçün aktual olan məsələlərə dərin fəlsəfi yanaşma tələb edir. Müasir dünyada mədəniyyətlərin toqquşması və ya izolyasiyası çox ciddi məsələdir. Xüsusilə, Paris, Nyu-York, London, Moskva, İstanbul kimi meqapolislərin əhalisi üçün bu, vacib problemdir.

Multikulturalizm və tolerantlıq mövzusu müasir dövr üçün aktual olduğundan müxtəlif mədəni aspektlərdən yanaşma bu məsələyə fərqli münasibət formalaşdırmaqdadır. Multikulturalizm ideologiya olaraq 1960-cı illərin sonu 1970-ci illərin əvvəllərində Amerikada, Kanadada və Avstraliyada yaransa da, qədim dövrlərdən Şərqdə mövcud olmuşdur. Şərq sivilizasiyasının təkamülünün müxtəlif dövrlərində digər millətlərdən, irqlərdən, habelə dinlərdən olan insanalara Allahın yaratdığı ilahi varlıq kimi yanaşılmışdır. İslamaqədərki Şərq fəsəfəsi antik yunan fəlsəfəsindən bəhrələnərək inkişaf etmişdir. 529-cu ildə Bizans imperatoru

* Məqalə tarix f.d.Yaşar Əhmədov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Yustiniyan Afina Akademiyasının fəaliyyətini qadağan edir və bu akademiya da Sasanilərin ərazisinə köçür. Bu regionun başqa şəhərlərində də buna oxşar elmi məktəblər fəaliyyət göstərir. Beləliklə də, V əsrdən başlayaraq bugünkü müsəlman coğrafiyasında yunan elmi ənənələrinin möhkəm bünövrəsi qoyulur. Buna paralel olaraq elə həmin dövrdə Bizans və Hind mədəniyyətlərinin yayılması prosesi də baş verir. Bununla bərabər, "yerli"ənənəvi intellektual mədəniyyətin (islamdan əvvəlki ərəb idrakı dəyərləri, zərdüştlük və s.) inkişafı prosesi də müşahidə olunur.[9, s.45] Bu fakt bir daha onu sübut edir ki, Şərq mədəniyyəti digər mədəniyyətlərin müsbət ənənələrini dəyərləndirmiş, tolerant prinsiplər əsasında təşəkkül tapmışdır.

Orta əsrlər İslam dininin yaranması ilə müsəlman mədəniyyətinin təşəkkülü baş verdi. Obyektiv və tarixi prinsiplər kontekstində Şərq mədəniyyətinin inkişafı mədəni və siyasi hadisələrin mürəkkəb qarşılıqlı təsiri zəminində sürətləndi. VIII əsrdən etibarən müsəlman aləmi dünya elminin mərkəzinə çevrildi. Humanitar elmlərlə yanaşı dəqiq və təbiət elmləri də inkişaf etdi. Ümumbəşəri ideyalar kontekstində tərəqqi edən müsəlman-Şərq elmi özündən əvvəlki sələflərinin irsini tədqiq və təhlil edərək müxtəlifqütblü mədəniyyətlərin sintezi fonunda təşəkkül tapırdı. İbn-Sina, Əbu Reyhan Biruni, Əl-Fərabi, Nəsirəddin Tusi, Əl-Qəzali, Bəhmənyar kimi görkəmli alimlər təkcə Şərq elminə deyil, ümumilikdə dünya elminə və fəlsəfi fikrinə əhəmiyyətli töhfələr verməklə onu zənginləşdirdilər. İlk olaraq şəxsi kitabxanalar məhz Şərqdə yaranmışdı. Şərqdə və İslam dünyasında riyaziyyat, əl-kimya, astronomiya, təbabət, məntiqlə yanaşı, fəlsəfə elm səviyyəsində inkişaf etmişdi. Bu elmlərin inkişafı fonunda müsəlman-Şərq fəlsəfəsi təşəkkül tapmışdı. Klassik islam ənənələri əsasında inkişaf edən ərəb fəlsəfəsində qədim Şərq filosiflarının antik müdrikliyi əhəmiyyətli dərəcədə hiss edilirdi. Antik yunan filosoflarından Platonun, Aristotelin ərəb – müsəlman fəlsəfəsinin inkişafına çox böyük təsiri olmuşdur. Bu proses Şərqdə yeni humanist epoxanın–klassik müsəlman mədəniyyətinin təşəkkülündə müstəsna rol oynadı.[8]

İslam dininin zühur etdiyi gündən fəlsəfə müsəlmanlar arasında xüsusi bir elm şəklində geniş yayılmaga başladı. Bu bir tərəfdən müsəlmanların sıralarında ilahiyyət məsələləri ilə bağlı ciddi ixtilafların baş qaldırdığı, digər tərəfdən isə Abbasi xəlifələrinin yunan, hind və İran fəlsəfə kitablarını ərəb dilinə tərcümə etdirib geniş yaydıqları zamana təsadüf edir. İslam alimləri bütün əqli elmləri fəlsəfə kimi tanıyırdılar.[**5**] İbn-Sina, Fərabi kimi Şərq filosofları Aristotel nəzəriyyəsinin varisləri hesab olunmaqla, müsəlman Şərq fəlsəfəsində "Məşşai fəlsəfəsi"nin hakim fəlsəfi təlimə çevrilməsində böyük rol oynamışlar. Tolerant prinsiplərə əsalanaraq inkişaf edən islam fəlsəfəsi məhz müxtəlif sivilizasiyalara aid elmi və fəlsəfi ideyaları inkişaf etdirərək təşəkkül tapmışdır.

Müsəlman Şərq fəlsəfəsinin müxtəlif cərəyanları öz növbəsində Qərb fəlsəfəsinin inkişafına qarşılıqlı olaraq töhfələr vermişdir. Multikultural və tolerant ənənələrə uyğun olaraq müxtəlif mədəniyyətlər zaman-zaman qarşılıqlı anlaşma və faydalanma kontekstində formalaşmdır. Məsələn, müsəlman Şərq fəlsəfəsində məşhur cərəyanlardan olan sufilikdə geniş işlədilən "panteizm" ifadəsi İntibah dövrü Avropa fəlsəfəsinə nüfuz etmişdir.

VIII əsrdən başlayaraq intensiv formalaşan müsəlman islam mədəniyyəti ümumilikdə Şərq milli ənənələrini əxz etmişdir. Orta əsrlər müharibələr, siyasi çaxnaşmalar dövru olduğundan davamlı savaşlar əsnasında, sözsüz ki, mədəniyyətlərin qarşılaşması, assimilyasiyası və dissimilyasiyası prosesləri də qaçılmaz idi. İslam dini təkAllahlığı təbliğ etdiyindən və insana çox böyük dəyər verdiyindən, xilafət istila etdiyi ərazilərdə ilk əvvəl dinc yolla islama çağırış edirdi, Allahın birliyini təbliğ edən xristianları məcburən islamlaşdırmırdılar, sadəcə onlar qarşısında seçim qoyulurdu. Dinin vicdan məsələsi olduğunu nəzərə alaraq İslamın yaxşı tərəfləri mütərəqqi ideyaları cəmiyyətdə təbliğ edilirdi. İnsanlar islamı sevərək qəbul edirdilər. Müxtəlif dinləri özündə cəmləşdirən İslam, o zamanlar Şərqdə geniş yayılmış zərdüştlük üçün səciyyəvi olan ibadət zamanı mömünün ilk növbədə fiziki pak olması tələbini qoruyub saxlamışdı. Fiziki

pak insanın ruhu, beyni, əqli istər-istəməz düzgünlüyə, mənəvi saflığa köklənir. İslam dininin humanizminə misal olaraq Çindən Anadoluya qədər olan bir ərazidə Zərdüştlükdən miras qalan Novruz bayramı," "ilaxır çərşənbə"lərin xalq tərəfindən təntənəli qeyd edilməsinin yasaqlanmamasını qeyd edə bilərik. İslamaqədərki milli adət-ənənələrin qorunmasına şərait yaradılması xalqın milli mənlik şüuruna təsirsiz ötüşmədi və islamın tolerant din olması, humanist prinsiplərə sahib olması yeni yaranmış bir dinin yayılma trayektoriyasının genişlənməsini sürətləndirdi. İslam mütərəqqi din olaraq digər dinlərə nisbətən nəzəriyyə və ayinlərin icrası baxımından daha sadədir. İslam prinsiplərinə görə insan digər insanlara münasibətdə mərhəmətli olmalı, qayğıya ehtyacı olanlara, məzlumlara, qocalara, körpələrə daha çox diqqət göstərməlidir. Hətta bu məqsədlə imkanlı müsəlman əhalidən "xüms", "zəkat", "sədəqə" adlı dini vergilər də yığılırdı. Dini vergilərdən gələn gəlilər məhz imkansız, şikəst insanların ehtiyaclarının qarşılanmasına xərclənirdi. Humanizm, tolerantlıq, insanpərvərlik, yardımsevərlik islam dininin ən əsas qayəsını təşkil edir. İslama görə, Allah hamını bərabər yaratmış, insanı digər varlıqlardan öz şüuru ilə fərqləndirmiş və onu ali mərtəbəyə ucaltmışdır. Bunun müqabilində Adəm övladı Ulu Yaradanı sevməli, ona şükür etməlidir. İnsan insanın dostu olmalı, ona hər zaman kömək əlini uzatmalıdır. Belə bir ideyaları təbliğ edən İslam dini dünyanın müxtəlif irqlərinə və dinlərə mənsub insanlarını vahid ideologiya ətrafında birləşdirməklə, çoxmədəniyyətli cəmiyyətlərin vahid müstəvidə yaşayışının mümkünlüyünü nəzəri cəhətdən izah etmişdir. İslamın ən nüfuzlu siması olan Hz.Məhəmməd (s) peygəmbər müsəlmanlara müraciətində müsəlman olmayan əhaliyə zülm edənləri özünün düşməni elan etmiş və onların haqqını qiyamət günü müdafiə edəcəyini bildirmişdir: «Açıq və gizlin işlərə yaxın düşməyin. Allahın qətlini haram buyurduğu müsəlmanı və ya zimmini haqsız yerə öldürməyin.[**2,s.23]** Bu bir daha əsas verir ki, əminliklə söyləyək ki, İslam bir din olaraq tolerantlıq nümunəsidir. Dini etiqad insanın qəlb dünyasına aiddir. Hər bir insan müstəqil düşünməkdə azaddır və bu əsaslara istinad edərək müəyyən inanca sahib edir. Qurani-Kərim dinin məcburi şəkildə, zor gücünə təbliğ edilməsini pisləyir, islamın düzgün düşüncə azadlığı əsasında qəbul olunmasını isə doğru hesab edir. Ədalətli, humanist və yardımsevər olmaq - İslam dininin fəlsəfəsi məhz bundan ibarətdir. "Maidə" surəsinin səkkizinci ayəsində belə buyrulur: "Ey iman gətirənlər! Allah qarşısında borcunuzu yerinə yetirməkdə sabitqədəm və ədalətli şahidlər olun. Hər hansı bir camaata qarşı olan kinini sizi ədalətsizliyə sövq etməsin. Ədalətli olun. Bu, təqvaya daha yaxındır. Allahdan qorxun. Allah etdiklərinizdən xəbərdardır![2,s.88**]**

Qurani-Kərimə görə, İslam dinini qəbul etmiş hər bir insan milliyətindən, irqindən asılı olmayaraq biri-birinin qardaşı hesab edilir. "Bir müsəlman üçün islam həm də identiklik(özünütəyin) faktorudur. Dini mənsubluq bir növ insanlar arasındakı millət fərqini və ayrıseçkiliyi aradan qaldırır. İslam dininə mənsub insan bu dini qəbul etmiş istənilən millətdən olan insanla ailə qura bilər**. [**9]

Allah-Təala tərəfindən göndərilmiş peyğəmbərlərin də missiyası məhz insanlara dinlər haqda düzgün olanları çatdırmaqdan ibarət olmuşdur. İslam dini tolerant və mütərəqqi din olaraq etiqadda məcburiyyəti insanın təbii hüquqlarının pozulması kimi dəyərləndirmişdir. «Biz onlara haqqın yolunu göstərdik. İstər nemətlərimizə minnətdar olsun, istər nankor olsun (bu onun öz işidir**)".**[2,s.606**]**

Bu mübarək ayələr İslamda düşüncə və etiqad azadlığı prinsiplərini, dini azadlığı sübut edir. Tolerant bir din olaraq İslam dini digər dinlərin mövcudluğunu inkar etməyərək insanlara məcburən bu dini qəbul etdirmir, sadəcə, insanları onu tanımağa dəvət edir. Digər dinlərin ideologiyalarını, prinsiplərini doğru hesab etməsə də, islam digər dinlərə etiqad edənlərin düşüncə və etiqad azadlığı hüququnu pozmayaraq onlara xoş münasibət bəslənməsini "Ali-Imran" surəsi 64-cu ayədə buyurmuşdur: " Sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqli olmayan) bir kəlməyə tərəf gəlin! (o kəlmə budur) «Allahdan başqasına ibadət etməyək. Ona şərik qoşmayaq

və Allahı qoyub, bir-birimizi özümüzə Rəbb qəbul etməyək! Əgər onlar yenə də üz döndərərlərsə, o zaman (onlara) deyin:"İndi şahid olun ki, biz, həqiqətən, müsəlmanlarıq, Allaha təslim olanlarıq!» Təkallahlılığı təbliğ edən dinlərə İslamda böyük hörmət var. Dini müxtəlifliyə görə insanlara zülm edilməsi İslamda qəbul edilmir.[2, s.50]

«Kitab əhlinə zülm edənlər (cizyə verməyənlər, sizinlə vuruşmaq istəyənlər) istisna olmaqla , onlarla ən gözəl tərzdə mücadilə edin, xoş rəftar edib ürəklərini ələ alın və özünüzdən incitməyin. Onlarla söhbət etdikdə belə deyin: "Biz həm özümüzə nazil olana (Qurana), həm sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız ona təslim olanlarıq!».[2,s.393] Bununla da, İslam dinlər arasındakı ortaq prinsipləri önə çəkir və fərqli dinlərə etiqad edən insanlara dini ayrıseçkilik qoymadan onlarla birgəyaşayışın mümkünlüyünü qəbul edir. Bu isə əsl tolerantlıq, digər dinlərə qarşı dözümlülükdür.

İslam dininin sonuncu peyğəmbəri hesab edilən Məhəmməd peyğəmbər və müsəlmanlar Mədinə şəhəri və ətrafındakı məntəqələrdə yaşayan yəhudilərlə, xristianlarla birgə yaşamış və onlar arasında dörd maddəlik bir müqavilə imzalanmışdır. Məhəmməd peyğəmbərin təşəbbüsü ilə imzalanmış bu müqavilə bəşər tarixində insanlığa xidmət edən ilk müqavilə idi. Monastırlar sülh şəraitində cicəklənirdilər. Onlardan biri Dayir-Kurna monastırı Bağdaddan 100km cənubda və 1,5 mil Dəclə çayından şərqdə yerləşirdi. Monastırın ərazisində Xaç ucaldılması bayramı təşkil olunurdu və bu zaman monastırda çoxlu sayda insan toplaşar, şadyanalıq edərdilər.

X əsrin 20-ci illərində Tinnis(Misir) şəhərində yepiskop seçkiləri ilə əlaqədar şəhərdə qarışıqlıq yaranmışdı. Hətta ata oğlunu, arvad ərini belə danışdırmırdı və bu vəziyyətdə xalq hakimiyyət orqanlarına müraciət etdi və kilsə qapadıldı.

815-ci ildə xəlifə Əl-Mömün dini inancları və kilsəni azad elan etmək haqda əmr verməyi nəzərdə tuturdu: istənilən dini icmalar, hətta 10 nəfərdən ibarət olsa belə özünə dini rəhbər seçə bilərdi. Lakin kilsənin təzyiqi ilə hakimiyyət bu qanunu ləğv edir.

X əsrdə Ərəbistan yarımadasında vəba epidemiyası yayılmışdı. Bu zaman bütün xəstə insanlar dinindən asılı olmayaraq lazımi tibbi yardımlar alırdılar. Xəstəlikdən ölənlər isə öz dini ayinlərinə uyğun dəfn edilirdilər.

Xilafət dövründə məhkəmələr də dini inanclara uyğun təşkil edilmişdi. Lakin, öz dini məhkəmələrinin qərarlarından narazı olanlar müsəlman məhkəmələrinə müraciət edə bilərdilər.[7,s.121]

Ona görə də tam əminliklə demək olar ki, ermənilər bütün dünyaya insan haqlarının pozulması, türklərin onlara qarşı soyqırım törətdikləri barədə car çəkərək yalan və təhrif olunmuş sübutlar ortaya qoysalar da, tarixi faktlar bunların əksini təsdiqləyir. Dünyada sülhün, əmin-amanlığın təmin edilməsi yolunda dini və mədəni həmrəyliyə çağırış, tolerantlıq Şərqin qədim ənənələrinə söykənir. Şərqdə tolerantlıq islamın yayılması ilə daha geniş vüsət alaraq, dinimizin önəmli prinsipinə çevrilmişdir.

İslama görə, tolerantlıq müxtəlif inanclı insanlar arasında bir körpüdür. Allah belə buyurur: " Ey iman gətirənlər! Biz sizi bir kişi və bir qadından yaratdıq. Sonralar siz bir-birinizi tanıyasız (kimliyinizi biləsiniz) deyə sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq…» [2,s.525]. İnsanların bir-birini tanıması, yaxınlaşması, qarşılıqlı münasibtlərinin formalaşması məhz multikulturalizmin və tolerantlığın fəlsəfi aspektlərini təşkil edir. Buradan belə bir fəlsəfi fikir ortaya çıxır ki, insanlar eyni cür yaradılmadıqlarından onlar arasında ünsiyyət, qarşılıqlı anlaşma qaçılmazdır və ümumbəşər mədəniyyəti bilavasitə xalqların yaxınlaşmasında bir çox siyasətçilərə görə bilmədiklərini insanların mənəvi dünyasına təsir edərək öz üzərinə götürə bilər.

Mədəniyyətlərin sintezi heç də yerli xalqın mədəni cəhətdən diskriminasiyaya uğraması demək deyildir, əksinə, bu proses hər hansı bir xalqın milli- mədəni irsinin zənginləşməsinə xidmət edən bir prosesdir. İslam dini və islam mədəniyyəti ümumtürk mədəniyyətinin də formalaşmasında böyük əhəmiyyətə malik faktorlardan biri olmuşdur. Eyni təsir özünü

Azərbaycan mədəniyyətində də göstərmişdir. Uzun əsrlər boyu ərəb dilinin ədəbi dil olması Azərbaycan mədəniyyətində ən gözəl əsərlərin ərsəyə gəlməsinə səbəb olmuşdur. Beləliklə də, Azərbaycan mədəniyyəti nümunələri ümumi Şərq və İslam mədəniyyətlərinin inkişafına öz töhfələrini vermişdir.

Klassiklərimiz milli kaloriti saxlamaqla dünya mədəniyyətinin gözəl incilərini yaratmışlar. Milli mədəniyyətimizin klassiklərindən Nizami Gəncəvi, Əfzələddin Xaqani, İmaməddin Nəsimi, Məhəmməd Füzüli, Şah İsmayıl Xətai və s. dühalarımız dünya mədəniyyətinə gözəl töhfələrini verməklə, ümumtürk mədəniyyətini zənginləşdirmişlər.

Orta əsrlər müsəlman-Şərq mədəniyyətinin tərkib hissəsini təşkil edən Azərbaycan ədəbiyyatı nümayəndələrinin əsərlərində humanizm və ümumbəşəri dəyərlərin təbliği əsas yer tutur. İntibah dövrü poeziyamızın ən görkəmli nümayəndəsi olan dahi Nizami Gəncəvinin əsərlərində multikulturalizm və tolerantlıq motivləri üstünlük təşkil edir. Qədim Şərq mədəniyyətinə və fəlsəfi fikrinə yaxından bələd olması şairin yaradıcılığında dərindən hiss edilir. Sokrat, Aristotel, Platon kimi antik yunan filosoflarının adlarını əsərlərində qeyd etməklə onların fikirlərinə hörmətini izhar etmişdir. Nizami Gəncəvinin "İsgəndərnamə". "Yeddi gözəl, " Sirlər xəzinəsi" əsərlərində bəşəri ideyalar öz əksini taparaq , irqi, milli, dini ayrıseçkiliyə qarşı humanizm və insanliq meyarları qoyulur. Şair milliliyə üstünlük verərək müxtəlif millətlərin və dinlərin nümayəndələrini də əsərlərinin qəhrəmanı seçməklə digər mədəniyyətlərə hörmət və ehtiramını əks etdirmişdir. Şərqlə Qərb mədəniyyətinin sintezini və ümumbəşəri ideyalarını özündə əks etdirən Nizami Gəncəvi yaradıcılığı məhz tolerantığı təbliğ etdiyinə görə hər dövr üçün maraqlı və aktualdır. Bu səbəbdən də bu gün də dünya miqyasında Nizami Gəncəvi irsi öyrənilir və sevilir.

Klassiklərin multikulturalizm və tolerantlıq ənənələrinin davamçıları olaraq XIX-XX əsrlərdə Şərq mədəniyyətinin korifeyləri hesab edilən bir sıra görkəmli elm və mədəniyyət xadimləri də fəaliyyətlərini dünyəvilik və humanizm prinsiplərinə uyğun olaraq inkişaf etdirmişlər. Xüsusilə, Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsində multikultural və tolerant elementlər özünü aydın göstərmişdir. Milli özünüdərk nəzəriyyəsinə xidmət edən maarifçilik fəlsəfəsində etnik mentalitetin, ədəbi dilin, realist milli təfəkkürün dünyəviliyə və müasirliyə uyğun şəkildə təşəkkülü yolunda Şərqlə Qərbin dialoquna üstünlük verilmişdir. Maarifçi filosoflardan A.Bakıxanov, M.F.Axundov, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağayev və b. əsərlərində milliliklə yanaşı, bəşəri ideyalara üstünlük vermişlər. Tarixən müxtəlif mədəniyyətlərin və dinlərin paralel fəaliyyət məkanı olan Azərbaycan bu gün dünyada multikultural və tolerant ölkə kimi tanınır. Multikulturalizm Azərbaycanın dövlət siyasətinin prioritet istiqamətlərindəndir. Hazırda Azərbaycanda 1956 məscid, 13 kilsə, 7 sinaqoq və s. ibadətgahlar fəaliyyət göstərir. Müasir dövrdə tolerantlıq Azərbaycanın milli-mənəvi sərvətinə çevrilmişdir. Bu gün multikulturalizmin Azərbaycan modeli dünya üçün nümunədir.

Multikulturalizm ayrıca götürülmüş ölkədə və bütövlükdə dünyada müxtəlif millətlərə və məzhəblərə məxsus insanların mədəni müxtəlifliklərinin qorunması, inkişafı və harmonizasiyasına, azsaylı xalqların, dövlətlərin milli mədəniyyətinə inteqrasiyasına yönəldilmişdir. [3,s.242]

Bu gün dünyada qloballaşma prosesi sürətlə inkişaf edir. Qloballaşma müxtəlif mədəniyyətli insanların yerdəyişmələr edərək iqtisadi, ictimai, siyasi, mədəni proseslərə yaxından cəlb edilərək, eyni bir müstəvidə fəaliyyətlərinə təkan verir. İnsanların olduğu toplumlarda isə həmişə fikir ayrılığı və müxtəlifliyi olub və olacaqdır. Bu fərqliliyi zənginliyə, debatları inteqrasiyaya, iğtişaşları sülhə, disharmoniyanı isə harmoniyaya istiqamətləndirən əsas meyar isə tolerantlıqdır. Hər bir insana dinindən, irqindən, siyasi və mədəni baxışlarından asılı olmayaraq hörmətlə yanaşmaq, onun ideya və fikirlərinə dözümlülük nümayiş etdirmək tolerantlığın əsas prinsiplərindəndir. Artıq müxtəlif dövlətlər öz mövcudluqlarını təsdiq edən və

qoruyan milli təhlükəsizlik doktrinalarının (iqtisadi təhlükəsizlik, enerji təhlükəsizliyi, informasiya təhlükəsizliyi, ekoloji təhlükəsizlik, texnogen təhlükəsizliyi, qida təhlükəsizliyi və s.) sırasına yeni bir təhlükəsizlik komponenti də daxil etmişdir. Bu, multikultural təhlükəsizlik adlandırıla bilər və geniş mənəvi spektrı nəzərdə tutur. Qətiyyətlə demək olar ki, Azərbaycan bu gün öz multikultural təhlükəsizliyini bir sistemə salaraq bunun ciddi məsuliyyətini və önəmli dönəmini yaşayır.[1]

"Ümummmilli lider Heydər Əliyev tərəfindən əsası qoyulan və Prezident İlham Əliyevin davam etdirdiyi siyasət nəticəsində Azərbaycan mənşəyindən, dini dəyərlərindən asılı olmayaraq vətəndaşların xeyrinə olan siyasətini həyata keçirdiyi, iqtisadiyyatın inkişaf etdiyi müstəsna sabitlik adası olub".[6]

Müasir dünyada multikultural dəyərlərə böyük önəm verildiyindən bu siyasi kurs mədəniyyətlərarası dialoq rolunu oynamaqla, müxtəlif toplumların bir araya gəlməsinə xidmət edir. Müasir cəmiyyətdə mədəniyyət inkişaf tendensiyalarını özündə əks etdirir. Kollektiv inkişafın dinamikasında mədəniyyətlərin dialoqu böyük əhəmiyyət kəsb edir. Mədəniyyətlərin mübadiləsi və dialoqu prosesində isə humanizm prinsipləri əsas faktor olmaqla, bəşəriyyəti mədəni gerilikdən xilas edir. Müasir dünyada multikultural dəyərlərə böyük önəm verildiyindən bu siyasi kurs mədəniyyətlərarası dialoq rolunu oynamaqla, müxtəlif toplumların bir araya gəlməsinə xidmət edir. Multikulturalizm və tolerantlıq qloballaşma şəraitində qütblərin yaxınlaşması yolunda mədəni dialoqa xidmət edən ən düzgün siyasətdir.

Açar sözlər: *multikulturalizm, tolerantlıq, Şərq mədəniyyəti, sivilizasiya, islam dini, Azərbaycan mədəniyyəti.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Abdullayev K. AzərTac. 08.04.2015.
2. Bünyatov Z., Məmmədəliyev V.(tərcümə)"Qurani-Kərim" (Ali-İmran surəsi, 64-cü ayə) Bakı: Azərnəşr, 1992, s.50.
3. Əliyev İ. Azərbaycan tolerantlıq örnəyidir. Çıxışlar, nitqlər, görüşlər, təbriklər. Bakı-2015, s. 242.
4. Əsgərov Ş."Yaşam fəlsəfəsi" s.45, Milli virtual elmi kitabxana. Bakı, 2015, s. 525.
5. Mətləb Baqir. "İslam fəsəfəsi ilə tanışlıq" http\\mühafiz.orq\islam-felsefesi-ile-tanışlıq-metleb-baqir bismillahir-rehmanir.html.
6. Məmmədzadə İ. yap. orq. Az > view > news > Ilham-memmedzade, 19 noyabr, 2014
7. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.
8. Мирский Г. «Ислам как фактор идентичности» russian council/ruskou nations, 26/08/2013. Общественные науки и современность ОНСРос.Академии наук, М.,12.,1991.
9. Сагадеев А. В. Гуманизм в классической мусульманской мысли,

Нармина ГАСЫМОВА

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ВОПЛЛОЩЕНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Резюме

В статье анализируются феномены мультикультурализма и толерантности в образцах восточной и классической азербайджанской культуры. Подробно говорится о философии мультикультуральных ценностей и толерантности в исламской религии.

Кроме того, раскрываются проблемы толерантности в обществе, являющейся одной из парадигм современности. Обосновывается необходимость соблюдения принципа толерантности в Азербайджане как составной части государственной политики.

Ключевые слова: *восточная культура, мультикультурализм, цивилизация, толерантность, исламская религия, азербайджанская культура..*

Narmina GASIMOVA

MULTICULTURALISM AS A MANIFESTATION OF TOLERANCE

Summary

In the article phenomena of multiculturalism and tolerance in the samples of Eastern and classical Azerbaijani culture are analyzed. Philosophy of multicultural values of tolerance in Islamic religion is profoundly considered.

In addition, the issues of tolerance in a society as one of paradigms of modernity of keeping to principle of tolerance in Azerbaijan as a part of state policy is grounded.

Keywords: *Eastern culture, multiculturalism, civilization, tolerance, Islamic religion, Azerbaijani culture, Islamic culture, society.*

УДК 32

Рауф МАМЕДОВ
Диссертант
Институт Востоковедения НАНА

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИСЛАМСКИХ МОДЕРНИСТОВ НА ЗАПАДЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI ВЕКА) *

Идея реформаторства в исламе развивалась по двум направлениям - шиитскому и суннитскому. Кроме этого, есть мыслители, учение которых выходит за рамки фундаментальных основ ислама, но не призывающие к реформированию его доктрин.

Исследуя эту тему, следует учесть цели и различия исторических условий деятельности реформаторов XIX века и современных. И если основная движущая причина реформаторской деятельности таких личностей, как аль-Афгани и Мухаммад Абдо заключается в стремлении устранить факторы, тормозящие развитие Востока по сравнению с Западом, то сегодня в условиях постиндустриального информационного общества с сопутствующей ему глобализацией и всё более нарастающей миграцией мусульман на Запад постепенно нивелируется само понятие противостояния Запад - Восток. Этот вопрос становится всё более вопросом самого Запада, а его сущность переносится всё более в сферу конфликта ценностей и борьбы с исламофобией. Сегодня уже очевидно, что мусульмане Европы в будущем будут оказывать огромное влияние на всю мировую цивилизацию. Исходя из этого, целесообразно рассмотреть позиции мусульманских мыслителей, живущих в Европе.

Такие реформаторы XIX века, как аль-Афгани и Мухаммад Абдо выступали с позиций панисламизма, тогда как позиции большинства видных реформаторов конца XX-начала XXI веков, о которых идет речь, относятся либо к модернизму, либо к традиционализму (1, с. 10-50). Во времена аль-Афгани вопрос интеграции мусульман в европейское общество не стоял и не было еще той радикализации мусульманского общества, толчком к которой послужила война 1967 года. После унизительной для арабского мира шестидневной войны 1967 года, вскрывшей абсолютную несостоятельность национальных светских режимов, в арабских странах под знаменем ислама поднялась волна протестов, из эмиграции вернулись «Братья-мусульмане» и при попустительстве мирового сообщества ситуация постепенно вышла из-под контроля.

Традиционализм. Традиционалисты основной акцент в моделях мира делают на бинарность онтологической схемы, в которой мир состоит из двух «пространств» – «дар уль-ислам» (пространство ислама) и «дар уль-харб» (пространство войны). Традиционалисты признают истинным только мир ислама, а другой мир для них находится в «неведении истины». И единственный способ создания «истинного» мира – это так называемая «борьба» с неисламским миром. И это пространство «немусульман» постепенно в ходе «войны» должно перейти в пространство «ислама».

По мнению некоторых исламских философов, корни традиционализма восходят к мистицизму Абу Хамида аль-Газали (1058-1111). Основные направления традиционализма, появившиеся позднее – это неоконсерватизм (известные представители Абдул

* Məqalə tarix e.d. Fərda Əsədov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Рахман аль-Кавакиби (1849–1903), Абд аль-Керим Галлаб (1882–1963), Мухаммад Рашид Рида (1865–1935). В своей идеологии они опирались на ценности мусульманской уммы как высшей формы объединения в едином халифате (2,с.684).

Следующее направление – это фундаментализм (исламисты). Яркие представители этого направления: Хасан аль-Банна (1906–1949) – основатель организации «Братьев-мусульман» в 1928 году, Саид Кутб (1906–1966) идеолог организации «Братьев-мусульман» и позднее популяризатор идеи «такфира» (обвинения мусульман в неверии), по сути наступательного джихада против всех людей (3, с. 2). Учение фундаменталистов было направлено на критическое переосмысление и полный пересмотр всех исторически сложившихся религиозных традиций с целью выявления и установления первоначальных основ религии. Во второй половине XIX века возникло направление панисламизм, которое подразумевает образование интегрированной общины – государства всех мусульман. Его основали Джамаль-ад-Дин аль-Афгани (1839–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905). Они утверждают, что мусульмане способны самостоятельно интерпретировать свои законы на основе Корана и сунны, руководствуясь методами фикха и считают необходимым объединение мусульман и арабов в единое общество (4, с. 35-42).

Исламский модернизм. В противовес традиционализму возникло течение модернизм, представители которого совмещают законы шариата с требованиями современной эпохи и со светскими законами. Большинство исламских философов отмечает, что корни модернизма уходят в философию, а точнее к рационализму Ибн Сины (980–1037). Ибн Сина считал, что истинным знанием является лишь то знание, которое основано на разуме, и полагал, что все существующее в мире развивается не по воле бога, а согласно законам разума и причинности. Модернисты полагают, что нет никакой бинарности в мире (дар уль-харб и дар уль-ислам). Если традиционалисты видят мировое пространство разделенным на две части, то модернисты утверждают, что нет мира «вообще», а есть единый мир ислама, единое для всех равноправных людей пространство (2,с.689).

Современный представитель модернизма суданский философ и мыслитель Махмуд Мухаммад Таха (1909–1985) и его труд «Второе послание ислама» («The Second Message of Islam», 1987) оказали большое влияние на реформаторов движение в мире. Он являлся главным представителем так называемого «Левого ислама», сторонники которого видят мир «единым» и «социализированным».

Далее следует назвать такое направление в модернизме, как евроислам или «фикх меньшинства». Его главными представителями были египетский богослов Юсуф аль-Кардави (1926), президент Североамериканского совета по фикху, глава Международного института исламской мысли США Таха Джабир аль-Альвани (1935) и швейцарский богослов Тарик Рамадан (1962). Аль-Кардави и его последователи считают, что мусульманам не стоит отталкиваться от устаревшего понимания права (фикха), сложившегося еще в средние века, и применять его к тем обществам и ситуациям, на которые он вообще не был рассчитан. Как и Махмуд Таха, Ю. аль-Кардави делает акцент на умственные способности человека, на возможность человека интерпретировать по-своему. По его мнению, для создания идеальной модели мира и общества необходимо подчиняться и светским законам, и шариату (5,с.2).

Юсуф аль-Кардави стал духовным лидером “арабской весны”. После отставки Хосни Мубарака из тридцатилетнего изгнания он вернулся в Египет и произнес речь перед митингующими на площади Тахрир в Каире. И речь свою начал с обращения “Братья-мусульмане и братья-копты”. Обращение к коптам-христианам было как бы

символическим свидетельством веротерпимости и приверженности плюрализму. Но на практике «арабская весна» в ряде ближневосточных стран обернулась гражданскими войнами и вызвала еще больший отток мусульманского населения на Запад.

К аль-Кардави по своим воззрениям близок французский исламский богослов **Тарик Рамадан**, внук основателя организации «Братья-мусульмане» Хасана аль-Банны и проповедник так называемого европейского ислама. «Тарик Рамадан дополнил концепции аль-Кардави социально-политическим дискурсом о том, что мусульманин не обязательно должен быть арабом, он может быть и европейцем, не идя при этом на компромисс по принципиальным вопросам веры» (5,с.3).

Подытоживая вышесказанное отметим, что модернизм как в исламской онтологии, так и в политике, как течение только «набирает» силу. Даже тот факт, что представителей традиционализма по численности больше, чем модернистов, вовсе не означает, что аргументы модернистов «не имеют веса» в сложившейся на сегодняшний день обстановке.

Шиитские реформаторы.

Одним из самых ярких представителей европейского традиционализма в исламской философии является Сейид Хусейн Наср. В 1974 году он создал шахскую Иранскую академию философии, где в основном преподавали иранскую философию и мистицизм. Их основной задачей было формирование академической элиты для интеллектуального противостояния современному миру. Видными деятелями этой академии были адепты ордена марьямия, а также представители других суфийских орденов. Хотя деятельность Насра внесла важный вклад в подготовку исламской революции, он был тесно связан с шахским режимом и последствия этой революции для него оказались неблагоприятными (6, с.2).

Модернисты шииты. По-своему к вопросу сосуществования ислама и модерна подходит иранский философ и модернист-реформатор Абдолькарим Соруш (род. в 1945 г. в Тегеране). Учился он в Лондоне, по специальности аналитическая химия. До революции на фоне конфронтации между народом и шахским режимом Соруш как и многие его соратники участвовал в политических встречах иранцев на Западе и в разработке идеологической основы исламской демократии. После революции (в сентябре 1979 года) Соруш вернулся в Иран и стал работать директором Департамента по исламской культуре в Тегеранском педагогическом колледже. После закрытия колледжа был одним из семи членов Комитета культурной революции. Однако он был обвинен Хомейни в препятствии исламизации гуманитарных наук и подал в отставку. С 90-х годов Соруш начал критиковать политику роль иранского духовенства. Издаваемый им ежемесячный журнал «Киян» вскоре стал самой популярной площадкой религиозного интеллектуализма в постреволюционном Иране. В 1998 году по указанию духовного лидера Хаменеи журнал был закрыт, Соруш подвергся преследованиям государственной цензуры, лишился работы. С 2000 года А.Соруша приглашают на работу в Гарвардский университет для чтения лекций. Кроме того, он преподает в Йельском и в Принстонском университетах исламскую политическую философию. В 2003-2004 году он работал приглашенным ученым в Университете Wissenschaftkolleg в Берлине, а в 2007 году в Колумбийском университете, в 2008 году в Центре Berkley в университете Джорджтаунского университета по вопросам религии и мира. В 2012 году он был приглашенным профессором Чикагского университета и преподавал интеллектуальную и религиозную историю современного Ирана. А.Соруш эксперт мирового значения по Руми и персидской суфийской поэзии (7,с.38-56). На формирование взглядов А.Соруша большое влияние оказало творчество таких шиитских исламских мыслителей, как Шариати и Мотахарри, в

частности его работа по интерпретации сочинения Табатабаи «Принцип философии и метод реализма».

После исламской революции А.Соруш постепенно разработал «двадцать тезисов», легших в основу его концепции реформирования религиозного знания. С появлением идеи конституционализма и современных политических взглядов в Иране не только интеллектуалы, но и многие клерикалы познакомились с современными политическими взглядами. Это знакомство имело, по мнению Соруша, и позитивные и негативные стороны. Одни улемы, такие как аятолла Ахунд Хорасани поддержали конституционализм, полностью осознавая, что это не религиозное, а секулярийстское понятие. Другие считали, что конституционализм- это отклонение от религии и выступили против него. По мнению Соруша, было бы лучше, если бы иранцы познакомились с новыми идеями через философию и эмпирическую науку. Западные политические идеи начали проникать в Иран одновременно с технологиями, но знания шиитского общества о науке, философии и технике Запада в тот период были рудиментарными и сложно было правильно понять современные европейские идеи. По мнению А.Соруша, проблема возникла из-за того, что мусульманское общество, во-первых, познакомилось с современным миром не через свою науку и философию, а во-вторых, ввязалось в западную политику, но не ввязалось в западную науку и философию (8). В то время не было достаточного количества образованных людей, которые хорошо были знакомы с западной наукой и мыслью. А западные технологии проникли раньше западных идей по довольно простой причине: любое общество, в первую очередь, озабочено удовлетворением своих основных потребностей, куда входят еда, жилье, здоровье, гигиена и тому подобное. Соруш утверждает, что если бы обмен с Западом был бы в области науки или философии, тогда политические идеи также проникли бы и оказались полезными для мусульманского общества. Восточная Европа в своем развитии отстает от западной, по словам Соруша, именно по этой причине (8).

Суннитские реформаторы

В последнее время многие европейские страны сталкиваются с ростом мусульманского населения, этноконфессиональными конфликтами на религиозной почве. Для гармонизации отношений между мусульманами и коренными европейцами делаются попытки по-новому интерпретировать действующие исламские нормы, чтобы приспособить их к условиям проживания на Западе. Этот «обновленный» ислам называют европейским исламом, или евроисламом (иногда – либеральным исламом).

Одними из первых идею евроислама в 1990-х годах предложили профессор политологии Гёттингенского университета Бассам Тиби (род. в 1944 г.), который выступал за равноправие между мужчинами и женщинами, и швейцарский мыслитель Тарик Саид Рамадан (род. в 1962 г.). Оба автора известны в мире, их концепции широко обсуждаются, и в настоящее время их творчество и деятельность находятся в фокусе внимания ученых и журналистов. Как отмечает А.О. Дашкова, на авторство термина евроислам претендует также и Рафаэль Хакимов - историк, политолог, директор Института истории Академии наук Татарстана (9, с.35). Он считает себя основоположником российского евроислама. Р. Хакимов в своих публикациях отмечает, что под термином евроислам следует понимать современный вариант традиции джадидизма (10, с.31-32) .

Тарик Рамадан, по некоторым данным, самый цитируемый исламский писатель, ученый-публицист суннитской традиции в Европе, получивший, кроме светского образования, еще и официальное теологическое в Каирском университете «аль-Азхар». Его публикации охватывают полный спектр проблем; даже труды Бассама Тиби,

получившего светское европейское образование, существенно проигрывают в этом смысле, не говоря уже о других авторах. Несмотря на активную деятельность обоих идеологов, их теории все еще не находят поддержки ни среди рядовых мусульман, ни среди улемов.

Рамадан учился в Женевском университете (философия, социология), а затем в Каирском (богословие - исламские науки). В качестве эксперта входил в состав нескольких комиссий при Европарламенте, был членом группы «Диалог народов и культур» при Европейской комиссии. Тарик Рамадан был очень популярен среди европейских мусульман и, по мнению Абдолькарима Соруша, это стало основной причиной запрета его въезда в США. Основное внимание в своих работах Т.Рамадан уделяет объединению самоидентичности европейских мусульман. В одной из своих самых известных трудов « Мусульмане в Европе» он советует мусульманам вести себя по-европейски в Европе и использовать демократию и местные ресурсы не для свержения правящих систем, а для достижения большей справедливости, создания климата, в котором они могут выразить свои взгляды и показать человеческое лицо мусульманина, не прибегая к насилию любого рода (11,с.1-6). Самым важным вопросом для него является обсуждение социально-политических проблем мусульманских меньшинств в Европе для решения их двойной идентичности. Он хочет примирить религиозную идентичность европейских мусульман с их личностью как европейцев.

Т. Рамадан знаком с историей мусульманского реформаторства гораздо ближе, чем другие авторы, так как у истоков этого движения стоял его родной дед, Хасан аль-Банна (1906–1949). На формирование взглядов скромного школьного учителя арабского языка, основавшего в 1928 году организацию «Братья-мусульмане», огромное влияние оказали труды Мухаммада Абдо и Джамаль ад-Дина аль-Афгани. Хасан аль-Банна развил идеи панисламизма аль-Афгани и на их основе создал теорию мусульманского государства. Идеология «Братьев-мусульман» основана также и на идеях панисламизма. (9, с.37-45).

Т. Рамадан утверждает: «Основываясь на универсальных принципах ислама, я исследовал средства, которые изнутри могут дать импульс движению реформ и интеграции мусульман в новое окружение». Он ставит вопрос о возможности мусульман на Западе самостоятельно интерпретировать исламские нормы и на этой основе предлагать новые конкретные решения применительно к новым ситуациям. А когда мы пытаемся понять Коран, мы должны учитывать контекст - то есть исторические условия, при которых было сделано откровение. Западные мусульмане, считает он, должны активно участвовать в общественной и политической жизни, изучать европейские социальные механизмы, отстаивать свои права и бороться со всеми проявлениями дискриминации и несправедливости (9, с.50-85).

Т.Рамадан почти дословно повторяет идеи первых модернистов аль-Афгани и Абдо только на английском языке, ориентируясь на современную аудиторию. Узловой проблемой мусульманской идентичности, по мнению Рамадана, является осознание мусульманином своей принадлежности к мусульманской умме и к европейской стране. Что важнее для мусульманина: религиозная принадлежность или европейское гражданство? Может ли мусульманин быть просто гражданином европейского государства без принадлежности к своей религиозной группе? Сделав краткий экскурс в историю, он приходит к выводу: ислам как религия с самого начала носил общинный характер, и с течением времени эта черта только усиливалась. Следовательно, по Рамадану, связь мусульманина с уммой всегда будет сильнее, чем политико-правовая связь с государством, в котором он проживает (12, с. 50-90).

В чем же феномен успеха концепций первых реформаторов, и в чем причины неприятия на Востоке системы взглядов Т. Рамадана, которые в значительной степени являются продолжением идей аль-Афгани и Абдо? С одной стороны, аль-Афгани и Абдо идеально подходили для роли идеологов-реформаторов, поскольку имели престижное богословское образование, соответствующий социальный статус (религиозный сан) и авторитет во всех слоях мусульманского общества. Люди им верили. Они адресовали свои послания мусульманам Востока с целью изменить их мир и чтобы традиционное общество могло интенсивно развиваться наравне с западным. Мухаммад Абдо для реализации своих идей, помимо всего прочего, удачно использовал «административный ресурс». Он стал главным муфтием Египта, что позволило ему издавать фетвы – богословско-правовые заключения для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата.

С другой стороны, по мнению некоторых ученых, причины успеха модернистов конца XIX века и неуспеха интеллектуалов рубежа XX – XXI веков уходят корнями в мусульманскую теологию, и чтобы разобраться в них, следует обратиться к понятию «иджтихад», который является краеугольным камнем учения всех реформаторов (13, с. 1026–1027). Слово иджтихад переводится как усердие, прилежание; как богословско-юридический термин иджтихад означает достижение высшей ступени знаний и получение права самостоятельно решать некоторые вопросы юридическо-богословского характера. Как вид деятельности иджтихад начал формироваться в конце VII в., когда расхождения в мнениях стали усиливаться и появились вопросы, на которые не было ответов в источниках. Богослов-факих, соответствующий критериям абсолютного, или совершенного иджтихада, может принимать решения по любым вопросам; к таким богословам относят основателей-эпонимов канонических мазхабов.

Абдо и аль-Афгани не подвергли критике четыре существующих канонических суннитских мазхабов (ханафитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский) и не пытались создать новый. Они очень аккуратно манипулировали методами исламских правовых школ, говоря исключительно об ограниченном иджтихаде. А. Рамадан открыто критикует суннитские и шиитские мазхабы и стремится доказать их несостоятельность из-за ограниченности для новых географических, политических и социальных условий его применения, имея в виду Европу. И большая разница в подходе, по мнению некоторых экспертов, кроется в этом.

С критикой, Т. Рамадана выступает другой реформатор Бассам Тиби, ученик Макса Хоркхаймера. Он не считает Т. Рамадана реформатором, а его деда Хасана аль-Банну называет духовным и политическим отцом джихадистского исламизма. Б.Тиби не согласен с идеей дар аш-шахады Т. Рамадана. Немецкий ученый отмечает, что через термин дар аш-шахада Т. Рамадан дает понять, что европейская территория практически стала территорией исламской, то есть частью дар ал-ислам, на которой могут действовать законы шариата. Это дает возможность Б. Тиби обвинить Т. Рамадана в том, что его идеи только обостряют этноконфессиональные отношения в Западной Европе (15).

Подход Б.Тиби принципиально отличается от взглядов Т. Рамадана. Тиби получил специальность философия и социология, он доктор политических наук (Гамбургский университет), профессор факультета международных отношений Геттингенского университета. Является одним из основателей таких организаций, как «Арабская организация по правам человека» и «Кордова-триалог», где исследуются еврейско-исламско-христианские культурные связи. Б.Тиби утверждает, что европейский ислам это не идеология, а определенная система правоотношений и подходит к проблеме интеграции мусульман в европейское сообщество с позиции правоведения. По мнению Тиби, необходимо выявить

общечеловеческие ценности в европейской и мусульманской культурах и согласовать их с источниками мусульманского права. Он предлагает перенять базовые ценности либерально-демократического политического и общественного устройства европейских стран без всяких условий, поскольку, по его мнению, традиции и нормы обычного ислама безнадежно устарели.

Не согласен позицией Б.Тиби большинства мусульман как в Европе, так и на Востоке заключается в том, что его взгляды расцениваются как призывы к ассимиляции, отказу от «базовых основ вероисповедания» и выходу из «мировой мусульманской общины (уммы)». Главнейшая задача Б. Тиби – это отделение ислама как религиозной системы от политического ислама – исламизма.

Но в Европе мусульмане постоянно сталкиваются с проблемами следующего характера: отсутствие возможности устроиться на работу, низкая оплата труда иммигрантов, различные формы дискриминации в образовании, на рынке жилья и со стороны полиции, создание негативного образа ислама в СМИ и др. В результате мусульмане замыкаются в диаспоры и становятся добычей исламистов-радикалов, которые стараются играть на имидже «свои» - «чужие», сложившемся в истории взаимоотношений Востока и Запада и мифических идеях «исламской демократии». Таким образом, очевидно, что в появлении исламских радикальных течений в основном виновата сама Европа, породившая расизм и «евровысокомерие», считает Б.Тиби (16).

Подытоживая, следует подчеркнуть, что основная разница во взалядах двух крупнейших идеологов евроислама в том, что в европейском исламе для Т.Рамадана первичен всё же шариат, а для Б.Тиби первична конституция европейских стран.

Ключевые слова: *исламский модернизм реформаторство, суннитские реформаторы, шиитские реформаторы, традиционалисты.*

Список использованной литературы

1.Сикоев Р.Р. Панисламизм. Истоки и современность, 2010.

2. Даудов Р.Х. Место и роль традиционализма и модернизма в исламской онтологии // Фундаментальные исследования, 2014. 3. Салим Абу Умар Аль-Газзи. Последнее наставление Саида Кутба.

4.Левин З. И. Современный ислам: реформаторы-обновленцы и охранители сб. статей «Ближний Восток и современность», вып. 17, 2003. 5. Силаев Н. Другое лицо Ислама. Источник:Эксперт 23:10,10 мая, 2011. 6. Жаринов С. Сейид Хоссейн Наср: Sophia Perennis в исламском контексте 2017.

7. Cooper John. The Limits of the Sacred: the Epistemology of ‘Abdolkarim Soroush. In Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond. Edited by John Cooper, Ronald L. Nettler, and Mohamed Mahmoud. London: I. B. Tauris, 1998.

8. Соруш А. Путаная мечта о возвращении к традиции (интервью). The Muddled Dream of Returning to Tradition,2006.

9. Дашкова А.О. Феномен евроислама в современном политическом дискурсе, 2016.

10. Хакимов Р. С. Евроислам в межцивилизационных отношениях // НГ-Религия, 1997, 23 октября.

11. Ramadan Tariq. To be a European Muslim, 2015.

12.Ramadan Tariq Western Muslims and the Future of Islam. Oxford, 2004.

13.Schacht J., Macdonald D. Idjtihād // The Encyclopaedia of Islam. Leiden–New York/ Vol.3. 1986.

14. Steinbach Udo Euro-Islam: Ein Wort, zwei Konzepte, viele Probleme, 2005.

15. Bassam Tibi. Europeans Have Stopped Defending Their Values (interview), 2006.
16. Bassam Tibi. Europeanisation, not Islamisation (interview), 2007.

Rauf MƏMMƏDOV

QƏRBDƏ İSLAM MODERNİSTLƏRİNİN İCTİMAİ – SİYASİ GÖRÜŞLƏRİ
(XX əsrin ikinci yarısı – XXI əsrin əvvəli)

Xülasə

Məqalədə xüsusi olaraq şiə ənənəsinin təmsilçisi olan Əbdülkərim Soruşun fikirlərinə və sünni ənənəsinin təmsilçiləri olan və "Avropa İslamı" kimi adlandırılan cərəyanın nümayəndələri Tariq Ramazanın və Bassam Tibinin düşüncələrinə istinad edilir. Müsəlman ənənəsinin Avropa mədəni mühitinə inteqrasiya perspektivləri ilə bağlı adları çəkilən islahatçıların baxışları müqayisə edilir, onların fikir ayrılığı ilə bağlı məsələlər üzə çıxarılır.

Açar sözlər: *islam modernistləri, islahatçılıq, sünni islahatçıları, şiə islahatçıları, ənənəçilər.*

Rauf Mamedov

SOCIAL-POLITICAL VIEWS OF ISLAMIC MODERNISTS IN THE WEST
(in the second half of the XXth – the begining of the XXIst cc.)

Summary

This article provides an overview of the positions of some of the major reformers of Islam in the late 20th and early 21st centuries. The main focus of the article is on the ideas of Abdolkarim Sorush as a thinker of Shiite tradition and representatives of the so-called “European Islam” Tariq Ramadan and Bassam Tibi as thinkers Sunni tradition. A comparison is made of their visions of the prospects for integrating the Muslim tradition into the European cultural environment, and the issues for which there are fundamental differences in their views are identified.

Keywords: *islamic modernism, sunni reformers, shia reformers, traditionalists.*

İSLAM FƏLSƏFƏSİ və DİNŞÜNASLIQ

UOT 297

Leyla MƏLİKOVA
fəlsəfə f. d., aparıcı elmi işçi,
AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu

İSLAM REFORMİZMİNİN BƏZİ ASPEKTLƏRİ*

Bu gün biz hamımız islam dünyasının çox ağır bir dövr yaşadığının şahidiyik. Ötən əsrin 70 ci - illərində Yaxın Şərqdə tənəzzülə uğramağa başlayan millətçilik ideologiyalarının iflası İraqda Səddam Hüseynin dünyəvi-millətçi rejiminin yıxılması ilə nəticələndi. Bu proseslər islami hərəkatların ictimai-siyasi fəallığının artması ilə müşahidə olunurdu. Və bu heç də təsadüfi deyildi; əksər ərəb ölkələrinin əhalisini müsəlmanlar təşkil edir və onların dini-ictimai şüurlarında islam identikliyi çərçivəsində etno-milli komponentdən daha üstün olan - *ümmət* anlayışıdır. Hal-hazırda aydındır ki, hamımıza məlum olan "ərəb baharı" adlandırılmış Yaxın Şərq hadisələri ərəb-müsəlman dünyasının dəyişdirilib yenidən qurulması üzrə irimiqyaslı, siyasi-iqtisadi prosesin yalnız ilk mərhələsi idi. Lakin biz burada bu məsələni təhlil etmək niyyətində deyilik. Bizi burada maraqlandıran "Ərəb baharı"nın iqtisadi-siyasi aspekti və fəsadları deyil, qeyd etdiyimiz hadisələr zamanı Yaxın Şərq və Şimali Afrikada kütlələri oyadıb sosial dəyişikliklərə təşviq edən dini-ictimai şüur amilidir.

Həmin vaxtlar kütləvi informasiya vasitələrində "islam dirçəlişi" anlayışından geniş istifadə olunurdu, sonralar bu tərifə daha az və ehtiyatla müraciət edildi. Bununla belə, kütləvi şüurlarda "Ümumbəşəri Xilafət" haqqında şirin xəyala dalan "islam fundamentalizmi"nin mübariz, cihadçı ruhu ilə qorxunc və səthi assosiasiya yaradaraq həmin anlayışın izahı, onun terminoloji konteksti və məzmunu çox vaxtı üstüörtülü və qeyri-müəyyən qalırdı. Lakin həmin konseptin belə qavrayışının nə dərəcədə paradoksal olduğu yalnız dar bir elmi mütəxəssis dairəsinə məlumdur. Bu paradoksu izah etmək üçün qısaca olaraq tarixə nəzər salaq.

Əvvəla qeyd edək ki, tarixən "islam dirçəlişi" - ərəbcə "ən-nəhdət əl-islamiyyə" anlayışı - mövzumuz olan islam reformizmi (*əl-islahiyyə*) ilə ən sıx şəkildə bağlıdır. XIX əsrin sonunda ərəb və digər müsəlman ölkələrində yerli intellektual elitaların diqqət mərkəzi islamın yenilənməsi ideyası ətrafında olmuşdur. Söhbət əsasən Qərbin elmi və texniki nailiyyətlərindən faydalanaraq həqiqi islama həm ictimai-siyasi, həm də texniki-iqtisadi sahələrdə nail olmaqdan gedirdi. İslam reformizminin spesifikliyini səciyyələndirən çox mühüm bir aspekt məhz bundadır ki, müsəlman aləminin Avropa sivilizasiyasının təsirləri və Qərbin ekspansiyası ilə rastlaşmasına qədər islamda "reformizm" anlayışının yaranmasına heç bir zəmin yox idi. Bu proses 1798-ci ildə Napoleon Bonapartın Misirə ekspedisiyası ilə başlamışdır və demək olar ki, indiyədək davam edir.

Bütövlükdə islama reformatçılıq deyil, yenilənmə, yəni ərəbcə – *təcdid* ənənəsi məxsusdur və dini yeniləşdirən şəxslər islamda və ərəb dilində *mücəddid* sözü ilə ifadə olunurlar. Bu terminlərin hər ikisinin klassik islamda kökləri və əsaslandırmaları var və müasir islami hərəkatların öyrənilməsində onlar geniş istifadə olunurlar. Məşhur islahatçı Camaləddin əl-Əfqani (1838-1897) və onun tələbəsi – görkəmli misirli alim Məhəmməd Əbduh (1849-1905) ənənəvi olaraq İslam *nəhdə*sinin baniləri sayılırlar. İslam dirçəlişinin klassiklərindən biri olan

* Məqalə tarix e.d., professor Solmaz Rüstəmova-Tohidi tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

S.Qütbün sözlərinə görə: "Müsəlman ümməti – elə bir insanlar cəmiyyətidir ki, onların həyatı intellektual, sosial, ekzistensial, siyasi, əxlaqi və praktiki aspektlərində islami nümunəyə əsaslanır" (8, 650). Ancaq müasir elmdə belə bir fikir də mövcuddur ki, "Müasir islam mühiti Abu Əla Mövdudi, Həsən əl-Bənna, Seyid Qütb, Yusif əl-Qərdavi və başqaları kimi bütün müsəlman Şərqi miqyasında nüfuza malik olan ilahiyyatçı, ideoloq və praktiklərini demək olar ki, daha əmələ gətirmir" (6, s.50).

"İslam dirçəlişi" fenomeninin paradoksallığı ondadır ki, öz tərifinə görə heç bir radikal təmayül və inqilabi dəyişiklikləri nəzərdə tutmayan və həyatın müxtəlif sahələrində hər hansı dəyişiklikləri sülh yolu ilə həll etməyə çalışan reformizm, zaman ərzində bir əsrdən artıqdır ki, müharibə və inqilablar yolunu keçərək uzanan əks reaksiya doğurmuşdur. İlk islahatçıların Qərb mədəniyyəti ilə dialoq qurmaq niyyətləri Qərbin mədəni, ictimai-siyasi ekspansiyası qarşısında islam dünyasının identikliyini qorumaq məqsədi ilə tam əksinə transformasiya olaraq "vesternizasiya" (ər.: *ət-təğrib*) və bidətlərdən təmizlənmə istiqamətinə yönəldi.

Məlumdur ki, XIX əsrin sonunda Dağlıq Livanda, Misirdə, Fələstin və Suriyada, eləcə də mühacirətdə yaşayan xristian ərəblər ərəb dirçəlişində (*ən-nəhdət əl-ərəbiyyə*) böyük rol oynamışlar. Yəni panərəbizmə güclü təkan verənlər də məhz xristian-ərəblər olmuşlar. Qeyd edək ki, burada belə bir maraqlı paradoks yer alır ki, əvvəlcə ərəb millətçiliyinin avanqardında gedən görkəmli, tərəqqipərvər şəxslər (C.əl-Əfqani, M. Əbduh və başqaları) sonradan *İslam nəhdə*sinin baniləri və görkəmli nümayəndələrinə çevrildilər və bunun da öz səbəbləri var. Demək olar ki, *nəhdə*nin islam aspekti öz güclü potensialını yığmağa başlayan andan ərəbizm və islam arasında bir sıra daxili ziddiyyətlər böyüyüb kəskinləşməyə başladı. Bunların da səbəbi onda idi ki, ərəbizmin mənəvi platforması Yaxın Şərq xristianları tərəfindən hazırlanmışdı və islamın dirçəlməsi məsələsindən tam fərqli olan məqsədlərə xidmət edirdi. Ərəb millətçiliyinin Ərəb Şərqində birləşdirici amil kimi ideyasının liderləri və tərəfdarları olan xristian ərəblər Avropa liberalizminin ideyaları və dəyərlərinin təsirində idilər.

Məhz islam *nəhdə*si XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində saleh əcdadların (*əs-sələf əs-salihun*) ənənəsinə[1]müraciət edən qoruyucu bir sələfi reaksiyasını törətmişdir. Bu növ sələfiliyin səpkilərini təhlil edərkən, qeyd edək ki, əvvəlcədən o, "...osmanlı dini ənənəçiliyin böhranına reaksiya kimi çıxış edən" vəhhabilik hərəkatı ilə təmsil olunmuşdur. İslam diskursu çərçivəsində vəhhabilər təqliddən[2] imtina etməni nəzərdə tutan və müstəqil ictihadın[3] həyata keçirilməsinə yol açan yeni bir metodologiya hazırlamışdılar. Və burada daha bir paradoks yer alır. Məsələ bundadır ki, "vəhhabiliyin nəzəri metodologiyası alət baxımından tamamilə başqalarına – institusional moderni islam diskursu çərçivəsində əsaslandırmağa çalışan insanlara faydalı oldu. Onlar islamdaxili polemikanın keçirilməsi üçün ideal bir alət əldə etdilər: təqlidə qarşı ictihadı" (3, 77). Həmin şəxslər məhz *nəhdə* islahatçıları idi.

---

[1] Ənənəvi sünni islamda sələfilik həmişə Məhəmməd peyğəmbərin əshabələrinə, yəni saleh əcdadlara səmtləşməni nəzərdə tuturdu. İslam tarixinin müxtəlif dövrlərində erkən müsəlman icmasının həyat tərzi və əqidəsinə istiqamətlənməyə çağıranlar və sonrakı yenilikləri, o cümlədən, Quranın rəmzi-alleqorik təfsir metodlarını və Qərblə əlaqələr nəticəsində yaranmış yeni təzahürləri bidət kimi qiymətləndirənlər sələfi hesab olunurlar. Şəriətin şərh edilməsində sələfilər Quran və Sünnəyə qayıtmağa çağırılar. Sələfiliyin nəzəri əsaslarını imam Əhməd İbn Hənbəl (780-855) məktəbinin ənənələrini XIII əsrin sonu –XIV əsrin əvvəllərində dirçəldərək öz əsərlərində Şeyxülislam İbn Teymiyyə (1263-1328) hazırlamışdır.

[2] Təqlid – şəriət hökmlərində savadlı və geniş dünyagörüşlü bir alimin (müctəhidin) dini göstərişlərinə (fitvalarına) əməl etmə.

[3] Burada modern dövrünün sələfi maarifçiliyinə ictihad konsepsiyası və ya ənənəsi vasitəsilə müsəlman cəmiyyətlərinin sosial və dini həyatında dəyişiklik və yenilənmələrin zəruriliyini əsaslandırmağa kömək edən islamın təcdid ənənəsi gəlir.

Yada salaq ki, *nəhdə* kontekstində islam reformizmi bir neçə əsas məqsədə yönəlmişdir. Birincisi, müsəlman dünyasını Qərb müstəmləkəçiliyindən azad etmək. İkincisi, islam *ümmət*inin birliyinə nail olmaq. Və üçüncü mühüm məsələ – inkişafda Qərbə çatmaq və onu ötüb keçərək onun dünyada üstünlüyünə son qoymaq idi. Bu gün gördüyümüz kimi, bu məqsədlərdən yalnız birincisi – müstəmləkəçilikdən azad olunma – nisbətən əldə edilmişdir. Yerdə qalan ikisini – uğursuz, hətta müasirliyin son hadisələri işığında bir qədər utopik hesab etmək olar. Qərb və Avropa alimləri müsəlman reformizminin bu konkret uğursuzluqlarının səbəbini bu sahədə yaranmış ideoloji vakuumu dolduran sələfi neofundamentalizmində və müasir cihadçılarda görürlər. Həmçinin onlar qeyd edirlər ki, müsəlman aləmini dərin böhrandan çıxarmaq üçün alternativ təklif hələlik yoxdur, çünki sələfi reformist fikri müasir Qərbin tələblərinə cavab verən yeni dini davranış modelini hazırlaya bilməmişdir. Yeri gəlmişkən, həmin fikir 7 may 2016-cı il tarixində Parisdə İslam Fikri Fransa Akademiyası tərəfindən təşkil olunmuş "Fransızdilli Müsəlman Ziyalıların Birinci konfransı"nda da səsləndirilmişdir (13).

Məhz bu aspektə toxunaraq, görkəmli ərəb filosofu Məhəmməd Abid əl-Cabiri (1935-2010) qeyd edirdi ki, XIX əsrin *nəhdə*si müsəlman-ərəbin epistemoloji və fəlsəfi şüuruna, onun davranışının koqnitiv ünsürlərinə dəyişiklik gətirmədi və indinin özündə də onlar ənənəvidirlər (9, s.243).

Rusiyada yaşayan müasir İraq mənşəli alim Maysəm əl-Cənabinin sözləri ilə desək: "İslam islahatçılığı ərəb fikri tarixinin ən geniş və dərin dramasına çevrilmişdir. Çünki ərəb tarixinin yeni dönəmində o, nə ərəb ölkələrinin siyasi quruluşunda təhkim olunmağı bacardı, nə də ki, ərəb dünyasının təbii və immanent inkişafının əsaslarını islahatlar tərəfə istiqamətləndirə bildi" (1, s.294).

Müasir dövrün digər bir məşhur ərəb alimi – Məhəmməd Arkun (1928-2010) *nəhdə* diskursunun yenidən nəzərdən keçirilməsi məsələsinin zəruriliyini öz növbəsində vurğulayırdı, "fundamentalizm" və cihadçı hərəkatların yaranmasını isə Qərb sivilizasiyasının mənfi modern təmayüllərinə bir cavab reaksiya kimi qiymətləndirirdi (10, s.16-17).

Ümumiyyətlə, şərqşünas-alimlər qeyd edirlər ki, "müsəlmanlar heç zaman xristianlığı bir din olaraq özləri üçün düşmən elan etməmişlər, axı onlar üçün o, üç "ibrahimi" konfessiyadan biridir; islamın tərəfdarları İbrahimi də, İsanı da peyğəmbər sayaraq onlara ehtiram bəsləyirlər. "Sələfiyyə" öz əsaslarında xristianlıq dininə qarşı deyil, Qərbin zərərli təsirinə qarşı yönəlib" (7, s.20).

Əlavə edək ki, bu tendensiya tək sələfi reformizminə yox, şiəlikdə "islam dirçəlişi" ideyası ilə bağlı olan teoloji-siyasi nəzəriyyələrə də məxsusdur. Məsələn, 1978-79 cu illərdə İranda baş vermiş anti-monarxist inqilabı və Ayətullah Xomeyninin "Vilayəte Fəqih" konsepsiyasını yada salsaq, onların da radikal vasitələr ilə həyata keçməsi nəzərə çarpır. Qeyd edək ki, bu gün islamda müasir reformist hərəkat, cərəyan, axın və konsepsiyaların bir çoxunun səpkiləri tarixi, xronoloji, məfkurəvi və fenomenoloji baxımdan islam *nəhdə*sindən qaynaqlanır[1].

Bunun qarşısında müasir islamşünaslıqda bütün bu istiqamətlərin müntəzəm bir təsnifatı yoxdur və təriflərdə tez-tez hətta absurda gətirib çıxaran qarışıqlıq baş verir. Məsələn, İŞİD kimi islam "şüarları" altında çıxış edən, lakin beynəlxalq miqyasda sırf gizli siyasi məqsədlərə xidmət edən radikal cihadçı qruplaşmalar səhvən, bəzi hallarda isə bilə-bilə və qəsdən "islam dirçəlişinin" aparıcı qüvvəsi və hegemonu kimi təqdim edilirlər (14). Fikrimizcə, bu səbəbdən

[1] Lakin burada, bir istisna kimi, İran İslam İnqilabının əsas ideoloqlarından biri olan Əli Şəriətini (1933-1977) qeyd etmək olar. Gənc yaşlarında o, qismən *nəhdə* ideyalarının təsirində olsa da, onun reformasiyaya yanaşması məfkurəvi olaraq *nəhdə* islahatçılarının yanaşmalarından (ərəb sələfiliyinin Qərblə əlaqələri nəticəsində yaranmış müxtəlif təzahürləri) tam fərqlidir.

müasir islami hərəkat və cərəyanların düzgün təsnifatlandırılması üçün onların məhz *nəhdə* diskursuna uyğun olub-olmaması kontekstində nəzərdən keçirilməsi zəruri olardı.

Bu və digər amilləri nəzərdən keçirərək, islam islahatçılığı layihəsinin tarixdə postreformizm dövrünü yaşadığı və xronoloji baxımdan bu prosesin Qərb və yaxud Avropa postmodernizmi (ər.: *ma bədə əl-hədasət*) ilə üst-üstə düşməsi haqda fikir söyləmək olar. Bunu hələ 1947-ci ildə Arnold Toynbi "Tarixin dərk edilməsi" əsərində din və mədəniyyətdə Qərbin təsirlərindən qurtulmaq kimi səciyyələndirmişdir. Artıq XX əsrin 60-cı illərinin ortalarından bu faktı Həsən Hənəfi, Osman Əmin, Əbdürrəhman Bədəvi, Malik Bin Nəbi kimi ərəb fikrində sırf Qərb fəlsəfi ənənəsini təmsil edən mütəfəkkirlər də dərk etməyə başlayırlar. 1967-ci ilin Altıgünlük müharibəsində məğlubiyyət acılığı hətta onları da Qərbin rasionalist fəlsəfi konsepsiyalarından kənara çəkilərək mənəvi-psixoloji böhrandan çıxış yolunu öz dininə və ərəb islam irsinə qayıdışda axtarmağa vadar etdi. Xüsusən bu ideya modernizmin ruhunu məntiqi pozitivizmdə görən və həmin fəlsəfi məktəbin görkəmli nümayəndəsi, ərəb fəlsəfi fikrinin dahisi, məşhur misirli filosof Zəki Nəgib Mahmudun "İslam fikrinin yenilənməsi" (1973) ("Təcdid əl-fikr əl-ərəbi") kitabında yer alır (12, s. 266-268).

XX əsrin sonundan Qərb fəlsəfi fikri klassik elmə qarşı marginallaşdığı kimi, islam islahatçılıq fikri də mənəvi kollapsa uğrayaraq bütövlükdə, o cümlədən *nəhdə* kontekstində baş verən dini diskursu böhran vəziyyətinə salmışdır. Bu da öz növbəsində qanunauyğundur, çünki hər hansı bir diskursun, ümumiyyətlə, inkar edilməsi, qeyri-rasionallıq, elmi üsulların nisbiliyinin qəbul edilməsi və epistemoloji böhran məhz postmodernizmin səciyyəvi xüsusiyyətləridir. Lakin burada sual yaranır. Nə üçün bu reaksiya İŞİD-əbənzər cihadçı islam qruplaşmaları kimi radikal surətdə özünü ifadə edir, axı ümumilikdə postmodernizmə ekstremizm məxsus deyil?

Burada fərz edə bilərik ki, bu artıq islam postreformizminin postmodernə olan etiraz reaksiyasıdır. Və bu da ona görə baş verir ki, postmodernizmin [1] mövcudluğunun bütün dövrü ərzində (XX əsrin ikinci yarısı – XXI əsrlər) Qərb digər qeyri-Qərb mədəniyyətlərinin bərabər mövcudluğunu qəbul etmək, onlarla dialoq qurmaq əvəzinə, bütün islam dünyasını öz postmodern paradiqmasının "Prokrust yatağı"na yerləşdirmək istəyir. Həmin proses məhz modern, yəni Yeni Dövr ilə başlamışdır, bu da ki, xronoloji olaraq sözügedən "islam reformizmi" kimi qeyd edilən hadisənin yaranması və inkişafı ilə üst-üstə düşür. Əlavə edək ki, fikrimizcə, elmi ədəbiyyatda həmin anlayışın hüdudları olduqca geniş və yayğındır və onun vasitəsilə çox vaxt islam aləmində mövcud olan müxtəlif (hətta bəzən biri-birinə zidd olan) ideya, təzahür və təmayüllər ifadə edilir.

Bunun əsnasında müasir dövrdə biz Yaxın Şərqdə növbəti dəfə "vesternizasiya" proseslərini həyata keçirmək məqsədilə ərəb və islam cəmiyyətlərinin yeni "demokratlaşdırılması" layihəsini gerçəkləşdirmək cəhdlərinin şahidi oluruq. Qeyd edək ki, bu halda islam və demokratiya arasındakı əlaqələr və ya onların nisbəti haqqında bir sıra suallar ortaya çıxır [2]. Şərqşünaslar və xüsusən islamşünaslar ərəb-müsəlman cəmiyyətlərində modernləşmə proseslərinin böyük çətinlik və əngəllər ilə müşayiət olunması haqda çoxdan yazırlar. Müasir rusiyalı tarixçi-ərəbşünas İ.Alekseyev çox doğru olaraq qeyd edir ki, hətta "liberal-burjua və ya marksist versiyasında qələbə çalan Qərb demokratiyası dövründə də

[1] Qeyd edək ki, postmodernizm fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri ingilis dilində «recognition» (yəni, "tanıma") sözü ilə ifadə olunan və dünyada hər hansı başqa, qeyri-Qərb mədəniyyətlərin tanınmasını və onlara ilə dialoq qurmanı nəzərdə tutan fenomendir.

[2] Daha ətraflı, bax: (4) Аркун Мухаммад. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? // Отечественные записки. №6(15), 2003. Məqalənin orijinal mətni fransız dilində: Mohammed Arkoun, "Islam et democratie. Quelle democratie? Quele Islam?" in Cites, PUF 12 (2002). Copyright © 2002 by Mohammed Arkoun.

müsəlman cəmiyyətlərini avropasentrist nəzəriyyələr vasitəsilə şərh etmək çətin idi... Müasir qlobal trend "Modern layihəsi"nin bütün komponentləri ilə birlikdə – milli dövlət və siyasi milliyyətçilik, sənaye modernləşməsi, texnokratiya, sekulyarizm, qlobal güc qütbləri və sairə – mirasının qəti şəkildə aradan qaldırılması ilə bağlıdır" (2, s. 94-95).

Bütün yuxarıdakıları nəzərə alaq və unutmayaq ki, islam cəmiyyətləri olduqca monolitdirlər və hər hansı "qərbləşmə" cəhdlərinə fəal surətdə müqavimət göstərirlər. Bunu A.Toynbi də tarixi kontekstdə təsdiq edərək qeyd edir ki, "müasir Qərbin islam aləminə konsentrik hücumları, bugünkü sivilizasiyaların toqquşmasının səbəbidir... eyni zamanda bu, Qərbin bütün dünyanı "qərbləşdirmək" istəyini nümayiş etdirən çox səciyyəvi bir hadisədir" (11, s. 116).

İslamda "islahatçılıq" və "modernizm" anlayışlarının yanlış şərh edilməsi və eyniləşdirilməsi islam dininin doktrinal əsaslarının tam başa düşülməməsi və ya yanlış başa düşülməsindən irəli gəlir. Fikrimizcə, islam "modernizm"ini islam islahatçılığından fərqləndirən əsas və ciddi amil məhz budur. Məşhur fransız alim Olivye Ruanın qeyd etdiyi kimi, "onların (müsəlmanların –M.L.) problemi modernləşmənin rədd edilməsi deyil, modernləşmənin islamlaşdırılmasıdır" (5, s. 30). Onu da qeyd edək ki, bu məsələ ilə bağlı elmi təsnifatlarda da vəziyyət birmənalı deyil. Bəzi yanaşmalar islamda "modernləşmə" proseslərinin və "modernistləri" təhlil edərkən yanlış ümumiləşdirmələrə yol verirlər. Bunun nəticəsində, məsələn, şiə fikrindən qaynaqlanan İran mənşəli məşhur amerikalı alim Əbdülkərim Soruş və məsələn, islamda müasir sünni fikrinin görkəmli təmsilçilərindən biri olan misirli alim şeyx Yusif əl-Qərdavi kimi mütəfəkkirlərin hər ikisi islam "modernistlər"i kimi təsnif olunur.

Fikrimizcə, hazırda həm islam dünyası səviyyəsində, eləcə də qlobal bəşəri müstəvidə yalnız bəzi ayrı – ayrı islahatçı layihələrin uğurundan bəhs etmək mümkündür. Hər halda, bu konsepsiyaların praktiki tətbiqi uğrunda çalışan dini-ictimai və siyasi xadimlər bu məsələni belə şəkildə görmək istəyərdilər. Lakin islam dünyasında islahatçılıq artıq müasirlik və postmodern dövrünün məhsuludur, onun inkişafı davam edir və təsiri artır. Güman etmək olar ki, gələcəkdə islam dünyası ən azı məhz bu çağırışların qarşısında bütün var gücünü toplamaq məcburiyyətində olaraq həqiqi həmrəyliyini qloballaşan dünyaya nümayiş etdirəcək.

Açar sözlər: *Islam islahatçılığı, islam dirçəlişi, "nəhdə", islamda modernizm, dialoq, Şərq-Qərb.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Аль-Джанаби М.М. Философия современной мусульманской реформации. 2014. Изд.-во «Садра», 2014.
2. Алексеев И.Л. Между Ибн Таймиййй и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели // Мир ислама, 1(6). М.: 2011.
3. Алексеев И.Л. Реформация и Революция в категориях исламской традиции. // Периодический сборник «Философско-религиозные тетради», № 6: «Пути реформации» М., 2012.
4. Аркун Мухаммад. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? // Отечественные записки. №6(15), 2003. Оригинал статьи на французском языке: Mohammed Arkoun, "Islam et democratie. Quelle democratie? Quele Islam?" in Cites, PUF 12 (2002). Copyright © 2002 by Mohammed Arkoun.
5. Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск семнадцатый). Институт Востоковедения РАН. Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. М., 2003.

6. Валиахметова Г.Н. Исламский фактор в мировой политике: курс лекций. Министерство образования и науки РФ, Ур.ФУ, «Урал». Екатеринбург: 2013.

7. Мирский Г.И. Ислам: история и современность // Новая и новейшая история. 2010, № 1.

8. Наумкин В.В. Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. ИД «Медина». М-Н. Новгород, 2008.

9. Фролова Е.А. Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 2 / Гл. ред. Я. Эшотс. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2011.

10. Фролова Е.А. Арабское «возрождение» как проект модернизации. 30.06.2013 г. // Вопросы философии. М., 2013, № 5.

11. Тойнби А.Дж. «Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад». М.: «Изд.-во АСТ: Астрель»; Владимир: «Изд-во ВКТ», 2011.

12. زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. القاهيرة, مكتبة الأسرة دار الشروق:1993, 388 ص.

İnternet-resurslar:

13. Ousmane Timera. Vers un post-réformisme musulman: le dépassement. https://blogs.mediapart.fr/ousmane-timera/blog/281214/vers-un-post-reformisme-musulman-le-depassement Fransız dilində. Əldə edilmə mümkündür: 14.02.2018.

14. خالد غزال. "داعش فرصة تاريخية لمباشرة الإصلاح الديني في الإسلام؟!". 23 آب، 2014.

Xalid Ğəzal. «“DAİŞ” – fürsət tarixiyyə li-mübaşərət əl-islah əd-dini fi əl-islam?!» // «Cəridə ən-nəhar», Lübnən: 23.08.2014. (Livanın «Ən-Nəhar» (“Gün”) qəzeti, 23 avqust, 2014-cü il buraxılışı). https://newspaper.annahar.com/article/163955, Ərəb dilində. Əldə edilmə mümkündür: 14.02.2018.

Лейла МЕЛИКОВА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСЛАМСКОГО РЕФОРМИЗМА

Резюме

В статье исследуются идейные истоки, цели и задачи, феноменологические особенности исторической эволюции исламского реформизма, генезис современных реформистских течений в исламе, берущих свои идейно-исторические корни в концепции исламской «нахды» (возрождения).

Анализируя современное состояние исламского мира, автор поднимает вопрос о наступлении эпохи постреформизма в истории исламского реформаторского проекта, что хронологически и феноменологически совпадает с эпохой западного или европейского постмодернизма. Отмечается, что начиная с конца XX века, исламская реформаторская мысль претерпевает состояние глубокого кризиса. Попытки первых реформаторов построить диалог с западной культурой и цивилизацией были перенаправлены в прямо противоположное русло борьбы с «вестернизацией» и нововведениями перед лицом культурной и общественно-политической экспансии Запада в целях защиты идентичности исламского мира. На этом фоне мы в очередной раз наблюдаем попытки реализации проекта новой «демократизации» арабских обществ с целью претворения в жизнь процессов «вестернизации» на Ближнем Востоке, на современном этапе.

Ключевые слова: *исламский реформизм, исламское возрождение, “нахда”, модернизм в исламе, диалог, Восток-Запад.*

Leyla MELIKOVA

SOME ASPECTS OF ISLAMIC REFORMISM

Summary

The article explores the ideological origins, goals and tasks, the phenomenological features of the historical evolution of Islamic reformism, the genesis of modern reformist trends in Islam, which take their ideological and historical roots in the concept of Islamic "Nahda" ("Revival"). Analyzing the current state of the Islamic world the author raises issue of the advent of the post-reform era in the history of the Islamic reform project which coincides chronologically and phenomenologically with the epoch of Western or European postmodernism. The author also notes that since the end of the twentieth century Islamic reformist thought undergoes a state of deep crisis. The attempts of the first reformers to build a dialogue with Western culture and civilization have been forwarded to the opposite direction of the struggle against "westernization" and innovations, in order to preserve the identity of the Islamic world. On this background, once again, we are seeing attempts to implement a project of a new "democratization" of Arab societies for the purpose of implementing the processes of "Westernization" in the Middle East, at the present stage.

Keywords: *Islamic Reformism, Islamic Revival, "Nahda", Modernism in Islam, dialogue, East-West.*

UOT 297

Yasəmən QARAQOYUNLU
(MAHMUDOVA)
elmi işçi, AMEA Fəlsəfə İnstitutu

İSLAM DÖVRÜ AZƏRBAYCAN MƏDƏNİYYƏTİNİN SOSİAL - FƏLSƏFİ XARAKTERİSTİKASI. HETERODOKS İSLAM*.

Ortodoks və Heterodoks İslam anlayışı. II hissə

Heterodoks islam anlayışının əsas qurucularından olan Fuat Köprülü bir məqaləsində XIII-XV yüzilliklər arasında Anadoludakı dini təşkilatlanmadan söz edərkən Sufizmə əsaslanan heterodoks İslamdan söz etməkdədir (2, s.297-310). Cemal Kafadar ...təriqətləri və dini hərakatları "ortodoks" və "heterodoks" deyə iki qrupa ayırmağın asan olmadığını bildirir və "metadoksi" deyə yeni bir termin təklif edir. "Osmanlıda osmanlı Dövlətinin ilk quruluş illərində köçəri-bəylik mədəniyyətinə əsaslanan (Osman və Orxan qazilərin dövründə) Türkmən ənənələri ilə qarışmış sünniliklə, Dövlətin yüksəliş illərində Türkmənlərin Oturaq həyata və hüquq dövlətinə, bürokratik şəhər mədəniyyətinə keçməsi nəticəsində formalaşmış mədrəsə mədəniyyəti (Fikh və kəlama əsaslanan İslam) ilə formalaşmış sünnilik eyni deyildir. (6, s.22) Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı və Əhməd Yaşar Ocak kimi tarixçilərin "heterodoks" adlandırdıqları Anadolu Səlcuqlarına qarşı böyük üsyan qaldırmış türkmən şeyxi Baba İlyasla onun müridləri olan Şeyx Edebalı və Hacı Bektaş Velinin yolları da fərqlidir. ..Şeyx Edəbalı və Hacı Bektaş Vəli ilə Osman Qazi və Orxan Qazi Babai-Vəfai təriqətlərinə mənsubdurlar. Bunların hansı ortodoks, hansı heterodoksdur bunu müəyyənləşdirmək olmur. ...Camal Kafadar "ortodoks" və "heterodoks" terminlərinin Osmanlı dövlətinin hüquq dövlətinə çevrildiyi zamana qədərki Anadolunun son dərəcə rəngli dini tablosunu izah edə bilməyəcəyini bildirərək "doxy"lərin fövqündə bir "metadoxy" vəziyyətinin yarandığını bildirir. "Metadoxe" ,yeni "doxy" fövqündə bir müsəlmanlıq. (6, s.22-23) Anne Marine Şimmel, İrine Melikoffa kimi Sufi tədqiqatçılarının yazdıqlarına görə, XIII-XV əsrədək Türk xalqları arasında Yəsəvilik, Bektaşilik, Əxilik, Ələvilik-Qızılbaşlıq təriqətlərinin yaydığı Xalq İslamı hakim olmuşdur. İrine Melikoffa Türk xalqları arasında yayılmış Xalq İslamını "İslamlaşmış Şamanizm" adlandırmışdır.

Anadolunu fəth edən Türklər zamanla Oturaq həyat tərzinə keçərək şəhərliləşməyə başladılar. "Oturaq həyat tərzi dərvişlərin şəhər və qəsəbələrə yaxın yerlərdə qurulan təkkələrə yerləşməsinə səbəb oldu. Bu dərvişlər Osmanlı hakimiyyətinin ilk üç yüzili boyunca, onlara ehsanlar verən, ərazi bağışlayan padişahlar tərəfindən qorundu. Osmanlılar yeni fəth etdikləri torpaqların koloniləşdirilməsində də bu təriqətlərdən istifadə etmişlər. Osmanlılar təkkələrdən Anadolunun müqəddəs yerlərindəki heterodoks və üsyan, iğtişaş çıxaran ünsürlərin nəzarət altına alınmasında da istifadə etmişlər. Bu yerlərdə Abdallar, Torlaklar, İşıklar və Qələndərilər adı ilə bilinən bəzi anarxist dərviş qrupları ortaya çıxmışdı. Bu qrupların öz dini liderləri, yerli övliyaları var idi. Fəqət bir müddətdən sonra osmanlı hökmdarlarının fəaliyyətləri nəticəsində bu övliyaların hamısı tək bir şəxsiyyətin adı altında toplandılar: Bu Xalqın dini yaşayışına hakim olan Hacı Bektaş Vəli idi.

Ələviliyin iki qolu. Bektaşilik və Qızılbaşlıq.

İslam dövründə Türklər arasında formalaşmış köçəri və oturaq şəhər mədəniyyəti arasındakı fərqlər İslamın yayılma və təşkilatlanma formasında da fərqlərin doğmasına səbəb

* Məqalə fəlsəfə e.d., professor Sakit Hüseynov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

olmuşdur və bu fərqlər oturaqlaşmış, dövlətləşmiş, şəhərliləşmiş türklərin hüquq dövlətinə, hüquq anlayışına sahiblənməsinə, beləliklə fiqhə əsaslanan ortodoksal bir İslam inancını (mədrəsə İslamı) mənimsəməsinə səbəb olmuşdur. Oturaqlaşmamış, şəhərləşməmiş türklər isə İslam öncəsi əski mədəniyyətlərin və inancların sintezindən doğulmuş sinkretik dünyagörüş olan heterodoks İslam(təkkə İslamı, xalq İslamı) anlayışını mənimsəmişlər. Ortodoks və hetorodoks İslam inancına söykənən türklər arasında zaman-zaman savaşlar baş vermişdir. Bu savaş dövlət sistemi ilə əşirət sisteminin, hüquqla-xalq inanc sisteminin, mədrəsə İslamı ilə təkkə İslamının, oturaq mədəniyyətlə köçəri mədəniyyətlərin qarşıdurmasından yaranmışdı.

Türklər İslamı qəbul etdikdən sonra, İslam içində formalaşmış Ələvilik adlanan heterodoks İslam anlayışı içində iki fərqli qrup ortaya çıxmışdır.. Şəhərlərdə qurulmuş Təkkələrdə oturaq həyat sürən Bektaşilər və çöllərdə köçəri və yarımköçəri həyat sürən Qızılbaşlar. Qeyd etməliyik ki, həm Osmanı dövləti, həm də Səfəvi qızılbaş dövləti xalq İslamına-Ələvi inancına malik olan türklər tərəfindən qurulmuşdur. Lakin dövlətləşmə bürokratlaşma və fərqli mədəniyyətlərlə qarşılıqlı əlaqələrə girmə nəticəsində Ələvi türklər arasında sosio-mədəni fərqlər yaranmağa başlamışdır. Beləki Osmanlı ortodoks islamı, Səfəvi hetorodoks İslamı mənimsəmişdir. Bizim fikrimizcə Osmanlı imperiyası Ərəb-İslam dünyasına, Afrikaya doğru genişləndiyi üçün Ərəb mədəniyyəti ilə dialoqa girmiş, Ərəb İslam modelini qəbul etmişdir. Səfəvilər Xorasana və Hindistanın şimalına doğru genişləndiyi üçün Hind-Ari-Fars mədəniyyəti ilə dialoqa girmiş və bu coğrafiyada formalaşmış heterodoks İslamı mənimsəmişdir. Osmanlı fiqh və mədrəsə İslamını mənimsədikdən sonra, Qızılbaşlar zındıq, rafizi, Şiyə və mülhid , daha sonralar Ələvi adlandırılmışlar. Qızılbaş adı Şah İsmayılın babası Şeyx Heydər (1460-1488) zamanında ortaya çıxmış, şeyx Heydərin və müridlərinin 12 qırmızı zolaqlı başlıq taxdıqlarına görə deyilmişdir. Bu başlığa Tac-ı Haydari, yəni "Heydərin tacı" deyilirdi. Osmanlı bölgələrində Qızılbaş "zındıq" və "zındıq asi" mənasında deyilmiş, bu aşagılayıcı adın yerini sonradan Ələvi adı almışdır. Qızılbaşlıgın yerini almış Ələvilik zamanla Türkiyədəki heterodoks qrupların adı halına gəlmişdir. Ələvi sözü bu qrupların ilahi bir kimlik hesab etdikləri Əliyə ibadət etmələrinə işarədir. İranda isə Əliyə ibadət edənlərə Aliüllahi deyilməkdədir. İranda Ələvi sözü Əlinin soyundan gələn şəxs, yəni Seyyid anlamına gəlməkdədir (11,s.8-9; 8, s.364). İsmayıl Mahmudova görə isə "Səfəviliyin ortaya çıxması... xalq İslamı və ya heterodoks islam anlayışı içində axtarılmalıır" (8, s.363). Bir çox araştırmaçı Qızılbaşlıq anlayışını Şiyəlik adlandıraraq, səfəviləri "Müfrit şiyələr" kimi xarakterizə etmişlər. Ancaq şah I Təhmasibə qədər Səfəvilərin Şiyəliklə o qədər də əlaqələri olmamış, Osmanlıların sünniliyi dövlət ideologiyası qəbul etməsi nəticəsində Şah İsmayıl da Şiyəliyi dövlət məzhəbi elan etmişdir. Ancaq buna rəğmən həm Şah İsmayıl özü, həm də Qızılbaş boy bəyləri daim Türk xalq islam inancına sahib olmuşlar. Şah İsmayıl şiyəliyi dövlət məzhəbi kimi qəbul etdikdən sonra Səfəvilər Şiyə alimlərini Ərəb bölgəsindən, xüsusilə də Cibal-i Amel`den dəvət etmişlər (8, s.363). Ahmed Yaşar Ocak Səfəviliyin təməllərini təşkil edən Heterodoks İslam anlayışı haqqında daha geniş açıqlama verməkdədir. "Bu heterodoks İslam köçəri Türklər arasında xaricdən gətirilmiş və ya o zamankı İslam dünyasında mövcud olan bir sıra heterodoks məzhəblər kimi, illərlə sürən teoloji mübahisələr nəticəsində yaranmadı. Bu heterodoks İslam izahı zatən öncəki dinləri vasitəsi ilə alışdıqları mistik mədəniyyət üzərinə yeni mistik xüsusiyyətlərlə gələn İslamın geniş şəkildə qədim dinlərin qalıntıları ilə -bunları mifoloji şifahi ənənələr halında saxlayan sosyo-mədəni bir zəmində birləşərək dəyişimə uğramasıyla zaman içində meydana gəldi". Bu heterodoks İslam XV yüzilin sonundan başlayaraq XVI yüzil boyunca Anadoluda bir qism elat (yarı oturaq, yarı köçəri) türkmən zümrələrini geniş şəkildə təsiri altına alan On iki İmam (İmamiyyə) Şiəliyinin , Hz.Əli Kultu, on iki imam kultu və kərbala kultu kimi Şiə motivlərini sonradan qazanmışdır (12. s.43-46 ; 8, s.364).Türk xalq İslam inancı Şiə anlayışından fərqli olub, böyük ölçüdə Şamanist ünsürlərin İslamlıqla sintezindən qaynaqlanırdı. Bu inancın şəkillənməsi IX-X yüzilliklərə qədər

uzanmaqda olub, Əhməd Yəsəvinin gətirdiyi izahla daha da təkmilləşdi. Ən sonda Qızılbaşlıq və Ələvilik halını alacaq bu inanc biçimi xüsusilə köçəri Türk qrupları arasında yayılmışdı. Əhməd Yaşar Ocaq köçəri və yarım köçəri türk ünsürləri arasında yayılmış bu dünyagörüşü belə açıqlamaqdadır. "Təsəvvüf, XIII yüzil Anadolusunda (Azərbaycandakı Türk kəsimi üçündə keçərlidir-İ.M) köçəri və yarım köçəri çevrələrdə də qüvvətli təmsilçilər tapdı. Çöllərdə köçəri, yarı köçəri bir həyat sürən Türkmənlərlə birlikdə olan və qədim qam-ozanlara bənzəyən babalar, mədrəsə mənşəli fəqihlərin öyrətdiklərindən daha bəsit və sadə bir İslam anlayışı yayırdılar və bu arada Anadolunun və (Azərbaycanın şərtlərinə uyğun-İ.M) bir xalq təsəvvüfü formalaşdırılırdı. Bu səbəbdən Türkmən dədələrinin təlqin etdiyi müsəlmanlıq, bu çevrələrdə sadə və xurafatla dolu bir sufilik halında formalaşırdı. Bu bir növ Xalq İslamı idi və bu xalq İslamı, sünni xüsusiyyət daşımaqdan çox, heterodoksi bir xüsusiyyətə sahib idi. Çünki bu dədələrin xitab etdiyi Türkmən boyları hələ səthi bir şəkildə islamlaşmış olduqlarından qədim Şaman inanclarını və ataları (əcdadları-Y.M) ilə bağlı bir sıra kultları mühafizə etməkdəydilər. Şəhərli İran mədəniyyətinin hər cür təsirindən uzaq qalan və Türkcə danışan bu əhali, abdal, baba və ya dədə ünvanlarını daşıyan bilgə ozanlarının çıxışlarını həyəcanla dinləyir və onların söylədiklərini yerinə yetirirdilər. Bu ünvanları daşıyan müxtəlif heterodoks qruplara mənsub olan bu köçəri xalq mütəsəvvifləri ayrıca, mənsub olduqları cəzbəçi (sufi ritualları zamanı sufinin Allah eşqi ilə asket halına keçməsini bildirən hal –Y.M) sufi məktəbin vətəni olan Xorasan bölgəsinə nisbətlə Xorasan ərənləri şəklində xüsusi bir ünvanla adlandırılırdı. ((13, s.63; 8, s.365)) Qızılbaşlar qruplara ayrılırdı. Hər qrup bir Dədənin rəhbərliyində bir Ocaga baglı olurdu. Dədəlik silsiləsi (soy ağacı) Əlidən gəlmək məcburiyyətindədir. Dədə seyyid olmalıdır. Bu Dədəlik institutunun qanuniliyi (Legitimliyi) üçün şərtdir ki, bu da Qızılbaşlığın Şiyəliklə iç-içə girdiyini göstərməkdədir (9, s.207). (Hazırda İranda imamət sistemi Qızılbaşlardakı Dədəlik sisteminə oxsardır. İmamət sistemində imam (mənəvi rəhbər)-Əhli beyt üzvü olmalıdır.

Fuad Köprülü Ələvi ya da Qızılbaşları "Çöl-Bektaşiləri" olaraq tanıtmışdı. Gerçəkdən də onlar qanun xaricində (anarchique) daha az inkişaf etmiş, şəhərliləşmədiklərindən fiqhə deyil, əski ənənələrə, törələrə əsaslanmış bir formada həyat tərzi keçirmişlər. Şəhərləşməmiş, bürokratlaşmamış, müəyyən bir qayda-qanun və hüquq sistemini mənimsəməmiş köçəri türkmənlər, şəhərləşmiş, bürokratlaşmış şəhərli türklər tərəfindən sosio-mədəni baxımdan daim aşagılanmışlar ki, sosial haqsızlıqlardan, sıxıntı və ayrılmalardan bezmiş qızılbaşlar buna cavab kimi narazılıqlarını üsyanlarla bəlli etmişlər. Sosial haqsızlıqla bərabər, dini qayda-qanunların (mədrəsə islamı) da təzyiqi Qızılbaşlarda daim üsyan duyğusunu körükləmiş, bu səbəbdən Qızılbaş deyimi "asi", "Zındıq"(dindən sapmış) sözləri ilə bərabər mənalarda qavranılmağa başlamışdır. Bu üsyançı zümrələrin əsas xüsusiyyətləri dini sinkretizmə əsaslanan inanclara, islam öncəsi adət-ənənələrə üstünlük vermələri idi və islam qanununa (fikh) əməl etməmələri onların sosial-hüquqi sistem xaricinə itələnmələrinə səbəb olmuşdu. Oturaq həyat tərzini mənimsəməmələri onları mərkəzi idarəetmə gücünün (Dövlət idarəetməsi) hədəfinə çevirmişdi. Buna görə də bu zümrələr özlərini qorumaq üçün gizlilik qaydalarına əməl etmək məcburiyyətində qaldılar. Xalq İslamına inanan, təriqət və təkkələr formasında təşkilatlanan bu zümrələrin, rəsmi dindən fərqli olduğu üçün qanundan xaric elan edilən və nəzarət altına alınan dini dünyagörüşləri –müqəddəs mətnlərin batini izahlarına, təfsirinə əsaslanan gizli bilikləri, yad olanların sülükü (təriqətə girişi), qapalı yerlərdə gecə mərasimləri, gizli mənası olan ezoterik ədəbiyyatlardan və biliklərdən istifadə edilməsi, saliklərin aralarında danışdıqları gizli dil və s. kimi bütün ünsürlər sintezləşərək– bir irfan (qnose, biliklərin cəmi) formasına çevrildi.

Heterodoks İslam anlayışının siyasi hadisələrə olan yaxınlığında Üsyançı Mehdiçi ideologiyasının böyük təsiri vardır. "Qədim Mesopotomiya kökənli İran Mesiyanik (qurtarıcı, xilaskar) mədəniyyətinin bir qatqısı olan bu xarakter, IX-X yüzilliklərdə Orta Asiyadakı (Əbu Müslim, Əl-Muğanna, Babək, Fravartiş-Y.M) XIII yüzildən etibarən də Anadolu və

Balkanlardakı mərkəzi idarəçilərə qarşı həyata keçirilən bir sıra dini-sosyal xalq həraktlarında çox açıq formada ortaya çıxmışdır (8, s.365). İrine Melikoffa Fernand Braudelə istinad edərək yazır ki, Kiçik Asiya, savaş (müharibə) və təsəvvüf coşqularının ölkəsi idi. Bu mənzərə Osmanlı İmperatorlugunun ilk üç yüzilinin sosio-mədəni quruluşunun əsas xüsusiyyəti idi. İlk Osmanlılar qələbələrini müharibənin və dinin iç-içə girdiyi döyüşkən bir təriqət cöşqusu içində davam etdirdilər. Dərvişlər Qazi oldular, yeniçərilər Bektaşilərə bağlandılar (9, s.220). XIII yüzildə Səlcuklu Anadolusunda baş verən Babailər üsyanı, XV yüzillikdə Balkanlarda baş verən Şeyx Bədrəddin üsyanı və nəhayət XVI yüzillikdə Anadolu üsyanlarının böyük bir hissəsi bu heterodoks islam anlayışını özündə ehtiva edən üsyançı mehdiçi ideologiyanı əks etdirən tipik mesiyanik üsyanlardır (8, s.365). 1511-ci ildə Antalyada Təkəlilər boyundan, təkkəsinə II Bəyazid tərəfindən daim mükafatlar bağışlanan Həsən Xəlifənin oğlu Şah Qulu özünü Mehdi elan edərək üsyana başladı. 1520-ci ildə Osmanlıda Sivac və Kayseri arasındakı Sızır kəndində Təkkəsi olan Şah Vəli ibn Şeyx Cəlal özünü Mehdi-i Halife-i Zaman və Mehdi-i Dövran elan edərək üsyana başlamışdı.

1526-27-ci ildə Qələndəroğlu üsyanı, Hürufi üsyanları, Pir Sultan Abdal üsyanı Bektaşi-Qızılbaş təsəvvüf dünyagörüşünə bağlı şəxslərin üsyanları idi. Bu üsyanların motivi ilk çağlarda sosial narazılıqlar və tələblər deyildi, daha çox dini-ideoloji xüsusiyyət daşıyırdı. Həzrəti Hüseynin al qanının simgəsi olan Qızılbaşların qızıl Bayrağını dalğalandırmaqla üsyan rəhbərləri Hüseynin qanının qisasını almaq, düşmənləri xəlifə Mərvanla,Yezidi lənətləmək hərəkatları idi. Köçəri xalq təbəqələrinin dini inanclarında əks olunan şiəlik ünsürləri Səfəvilərin təbliğatı ilə bir Şiə hərəkatına çevrildi. Hüseynin ailəsinə sevgi və düşmənlərinə nifrət mənasında, Şiəliyin Təvəlla və Təbərra qanunu üsyanların ideya qaynağı idi. (9, s. 230-231). Bu üsyanlar Sünni, Mədrəsə və Fikh İslam sisteminə və bu İslamın siyasi-hüquqi təmsilçisi olan Mərkəzi hökümətə, Osmanlı sultanlarına yönəlik idi. Beləliklə qeyd edə bilərik ki, XV yüzilin ikinci yarısında ilk Səfəvilərin, Şeyx Heydər, oğlu Cüneyd və Şah İsmayılın fəaliyyəti ilə Anadolunun Şərqində başlanan Qızılbaş hərəkatı ilə Təsəvvüfçü dünyagörüşə üsyan düşüncələri sirayət etdi, Şeyx Heydərin fəaliyyəti ilə təsəvvüfə üsyana və zorakılığa meyl edən düşüncə girdi. Ancaq I Səlimin hökmdarlığı dövründə Qızılbaşlara qarşı törədilən kütləvi qırğınlar ələvi-Bektaşilər arasında cox dərin kədərli xatirələr buraxmışdır. Bu qırğınlar 1512-ci ildə I Səlimin cülusunda, müfti Həmzə tərəfindən Qızılbaşlara qarşı verilən Fitva ilə qanuniləşdirildi. Rəsmi qaynaqlara görə, 40.000, Ələvi-Bektaşilərə görə isə daha çox insan qırğına uğradı. Müfti Həmzənin verdiyi Fitvada Qızılbaşlara qarşı həyata keçirilən qırğın "bir dini vəzifə, bir savab idi". (9, s. 220) XIII yüzillikdən etibarən Heterodoks İslam anlayışı Sufilik hərəkatı içində Qələndərilik, Yəsəvilik, Heydərilik və Vefailik kimi təriqətlər tərəfindən mənimsənərək Anadoluda yayılarkən, Qızılbaşlıq da Şeyx Cüneyd tərəfindən yaradılaraq Ərdəbildə qurulmuşdu (8, s.365). Osmanlı padşahları Ərdəbil təkkəsini daim dəstəkləmiş, sayğı göstərmişlər.

XV yüzilliyin son illərində başlayan Səfəvi təbliğatının təsiri ilə və Şah İsmayıl Səfəvinin öndərliyində On iki imam Şiyəliyinin yeni bir sintezi formalaşdı. Hz.Əli kultu, oniki imam kultu və Kərbala matəmi kultu bu heterodoks İslam anlayışının təməl prinsiplərinə çevrildi. Beləliklə bu heterodoks İslam, mütəşəyyi (Şiyələşmiş) bir şəkil aldı. Amma bu sintez əsla Sünni bir mahiyyət daşımadığı kimi, Şiyəlik də heç deyildir (8, s.365). Səfəvi-Qızılbaş ideyası və hərəkatı kimi meydana çıxan bu anlayışın Sünni və On iki imam Şiəliyindən çox fərqli xüsusiyyətləri vardır.

Səfəvi-Qızılbaş doktrininin özünəməxsus təməl xüsusiyyətləri.

1.Tanrı/Tenqri inancının özünəməxsus xüsusiyyəti. Tanrı anlayışı, qısaca "Tanrının insan bədənində şəkillənməsi, deyəbiləcəyimiz hülul inancı çərçivəsində, qədim türklərdəki Göy Tanrı anlayışının Hz.Əli ilə eyniləşdirilməsindən təşkil olunmuş bir Tanrı təsəvvürü. "Bu səbəblə Ələvilikdə Hz. Əli tarixi Hz.Əlidən tamamilə fərqli olub Tanrısal bir mövqedədir və Ələvi

teologiyasının onurğa sütununu təşkil edir. "Hz . Hüseyn ətrafında təşəkkül edən Kərbala matəmi kultu ikinci önəmli nöqtəni təşkil etməkdədir (8, s.365). Ruh köçünə (metempsyhose, tenasüh) qədər davam edən yenidən bədənləşmə (reinkarnation); Tanrının insan formasında görünməsi (təcəlli); Əli və on iki imamın insan üstü (Tanrı) varlıqlar olması; Kərbəla Şəhidlərinə yas tutma; Şiəliyin "təvəlla və təbərra" (Əhli-beyti sevənləri sevmək, sevməyənləri sevməmək) prinsipinin qəbulu. Zalıma qarşı mübarizənin təməl prinsip kimi qəbulu; (Əməviləri təmsil edən Yezidin Əhli -beyt övladı Hüseynə qarşı zülmünün qisasının alınması-Y.M) və zalımdan (Yeziddən-Y.M) intiqamın (Hz.Hüseynin) alınmasının məqsəd kimi qoyulmasında Kərbəla faciəsinin arxetip kimi əsas götürülməsi (Bu prinsip Xorasanda Əməvilərə qarşı mübarizə aparan Əbu Müslüm hərəkatının əsas ideyası olmuşdur. Əbu Müslim hərəkatı heterodoks İslamın ideya qaynaqlarından olmaqla hetorodoks İslam inancını daşıyan bütün sufi hərəkatların sosial-siyasi məqsəd daşıyan üsyanlarının ilham verici qaynağı olmuşdur-Y.M) (9, s. 212). Bektaşilərdə və Qızılbaşlarda bu prinsiplər eyni olsa da, sonralar Qızılbaşlar Mehdi kultunu və yerli mistik folklor inanclarını da Qızılbaşlığa qatmışlar. Bektaşi-Qızılbaşların inanclarında Neoplatonizm, Hermetizm, Buddizm, Maniheizm, Nesturilik və ya yerli Xristianlıq kimi, Türklərin qarşılaşdıqları və qəbul etdikləri müxtəlif dinlərdən və fəlsəfi görüşlərdən gələn ünsürlərə rast gəlinir. Məsələn , Bektaşilərin və Qızılbaş-Ələvi xalq Bektaşiliyinin təməl əxlaq prinsiplərindən biri olan "Üç qanun"ları "Əlin tək, Dilin pək, belin bərk tut" (Əlini pislikdən qoru, Dilini saxla - Lazımsız yerə danışma, Belini sağlam saxla), Maniheizmin üç möhür prinsipinin (ağzın, əlin və könlün möhürünün) təkrarıdır. Bu üç prinsip Türkcə Mani dini mətnlərində "üç damğa" adlandırılmışdır. Bu mətnlər "Şaustanif" adlı Maniçi kitabda toplanmışdır. "Dinləyənlər (qulaq verənlər; yəni Saliklərin təşkil etdikləri Seçkinlər təbəqəsinə daxil olmayanlar) üçün bir günah açıqlaması kitabı" hesab edilən "Şaustanif" də "Dinləyənlər üç prinsipə (üç damğa: ağzın, könlün, əlin) uymadıqları üçün Tanrıdan bagışlanma diləyərlər" fikri əks olunmuşdur. (9, s. 213) Bununla birlikdə Bektaşi Qızılbaşların inanclarında ...müxtəlif xalqların və dini hərəkatların ideyaları da əks olunmuşdur. Şərqi Anadoluda yayılmış qədim Pavlikyianların ideyalarının bəzi ünsürləri də Mani dini adı altında qəbul olunmuşdur.

Səfəvi təriqəti liderləri şeyx Cüneydlə birlikdə Anadoludakı bu heterodoks islama inanan kütlələri öz sıralarına çəkərək Şeyx Heydər, Şeyx Əli və son olaraq da Şeyx İsmayılla birlikdə böyük mübarizələr nəticəsində dövlət və hakimiyyət kimliyinə qovuşdular. Bu gün Anadoludakı və İrandakı Şiyə inancının təmelləri bu quruluş üzərində yüksəlməkdədir. Bu hadisə geniş islam coğrafiyası üzərində şah İsmailin qurduğu siyasi, dini və sosial bir miras kimi özünəməxsus formada yaşanmaqdadır. (8, s.365) Başlanğıcdan bəri rəsmi İslama(ortodoksal İslam) inanan toplumlardan fərqli (camaat xaricində) olan və ezoterik, batini biliklər və dinlər qarışmasından yaranan bir dünyagörüşü (hetorodoks islam) mənimsəmiş, Türk boy və kənd zümrələrinə Qızılbaş adı verilmişdir.

Qızılbaş adı, Şeyx Heydər (1460-1488) zamanında böyük bölümünü Azərbaycan və Şərqi Anadolu türkmən boylarının təşkil etdiyi hərəkata verilmişdir. Şeyx Heydərin qısa həyatı dövründə Səfəvi təriqəti dini-siyasi bir gücə, tərəfdarları məqsədyönlü, sistemli Qazilərə (qəza yapan-döyüşən, fəth edən) döndü. Bu təriqət üzvləri "qırmızı sarıqlı, Tac-ı Heydəri adı verilən on iki dilimli qızıl papaq geyindikləri üçün Qızılbaşlar adlandırıldı". Bu döyüşkən və sarsılmaz inanclı (fanatique) qruplar başçıları Heydərin və onun atası Cüneydin Tanrı olduğunu hesab edirdilər. Bu inanc tərəfdarları şeyx Heydərə Qibləyə yönələn kimi və ibadət edərcəsinə səcdə edirdilər.

Qızılbaşların inancları təməldə Bektaşiliklə eynidir. Hər iki zümrə də Hacı Bektaşa bağlıdır. Bu daha öncə Qaraqoyunlularda rast gəlinən aşırı şiyə düşüncələrin qatıldığı antropomorfik və panteist hürufilik və məslək təşkilatlarının (Əxi lonjaları) yumşaldılmış şiyəliyinin təsiri ilə zənginləşən Türkmən babaların inancıdır. XV-XVI əsrdən isə On iki İmam

Şiəliyi (İmamiyyə), Hz.Əli kultu, On iki İmam kultu və Kərbala kultu kimi Şiə motivləri Səfəvilər vasitəsilə Xalq islamına yüklənmiş, Şiyəliklə-xalq İslamının sintezi yaranmışdır.

İrine Melikoffa V. Minorskiyə (14,s.391-416) istinad edərək yazır ki, Qaraqoyunlular heterodoks inancları ilə tanınmaqda idilər. Dövlətin mərkəzi Van gölünün şimal-şərq sahilində yer alan və hər zaman rəsmi dinə qarşı formalaşan dünyagörüşlərin mərkəzi olan Ərciş bölgəsi idi. Ağqoyunlular tarixdə sünni olaraq tanınmışdılar. Bununla birlikdə sünnilikləri xan və ətrafı ilə məhdudlaşdırılmışdır. Ağqoyunlular arasından doğulmuş Qızılbaşlıq ideologiyası dövlətin ucqarlarındakı ərazilərdə yayılmış şiəliyin əsas təməllərini və hetorodoks İslamın izlərini daşımaqda idi. Bu hetorodoks İslamın izlərinə müasir dövrümüzdə İran Azərbaycanının bir bölgəsi olan Maku və Xoy arasında yerləşən Mohal-i Qaraqoyun deyilən yerdə rast gəlinməkdədir. (Mohal-i Qaraqoyunda "Ehl-i Hak" inancı hakimdir) (9, s. 211). **Bektaşilik,** başlanğıcda Türk Şaman ənənəsinə əsaslanan bir nüvəyə malik olmaqla bərabər, sonralar Əxi lonjalarının təsirləri ilə, Kabbala və antropomorfik panteizmin İsmaililik ilə qarışmasından dogulmuş Hürufiliklə, Türkmən boylar arasında yayılmış Qızılbaşlığın Heterodoks şiəlik ideyalarının sintezindən yaranmış bir dünyagörüş formasına çevrildi. Bektaşilik Şərqdə Acəmlər (Fars,Tacik) və Kürdlər, Qərbdə (Anadolu və Balkanlarda-Y.M) xristianlardan və ilk dini təsəvvürləri əks etdirən yerli inanclardan gələn ünsürlərlə qarışaraq bir "ezoterik biliklər cəmi, elm xəzinəsi", bir irfan (gnose) formasını aldı.

Bektaşilər ilk Osmanlı Sultanlarının fəth etdikləri bölgələrdə mülkləştirici (colonisateur) dərvişlərə çevrildilər. Fəth edilən torpaqlarda zaviyələr quraraq, kəndlər salaraq, torpaqları əkib-becərməklə Türk-müsəlman tayfalarının buralarda məskunlaşmasına zəmin hazırladılar.

Bektaşi-Qızılbaş (Ələvi) təriqətlərində Yol övladı-Bel övladı ayrımı mübahisə mövzusuna çevrilmişdir. Qızılbaşlıqda övladlıq qan bağına əsaslandığı üçün Bel övladı adlanır və varisliyin qorunması əsas şərtdir. Qızılbaşlıqda qan övladlığı Əhli-beytə söykəndiyi üçün Seyyidlik institutu formalaşmışdır və təkkə başçısı Dədə adlanır. Qədim türk toplumunda mənəvi lider olan Dədəlik institutu ilə, Əhli beyt institutu anlayışları sinkretizmi Qızılbaşlıq inancının və sosial təşkilatlanmasının əsasında durur. Ərəbistanda doğulmuş, Xorasanda şəkillənmiş və sistemləşmiş Əhli-beyt inancı Qızılbaşlıq inancı içinə girdikdən sonra bir sıra əski İran-Fars- şiə inancı və mifləri də qızılbaşlıq içinə sızma imkanı qazanmışdır. Beləki Qızılbaş-Bektaşi təriqətlərinin mənəvi liderləri arasında Salman Farsi, Mənsur Həllac, Əbu Müslüm kimi fars köklü öndərlərin adını çəkmək olar. Bektaşilər isə Bel övladlığını qəbul etməzlər. Bektaşilər mənəvi övladlığa üstünlük verdikləri üçün Yol övladlığını əsas götürmüşlər ki, bu da Bektaşiliyin yerli Xristianlar və qeyri türklər tərəfindən də qəbul olunmasını asanlaşdırmışdır. Bu baxımdan Təriqətə Balkanlardan və Trakyadan çoxlu dərvişlər qatılmışdır. (Təsəvvüf ədəbiyyatında Türklərin mərkəzi Asiyadan gələrək Azərbaycan üzərindən Anadoluya keçidlərini simvolizə edən Xorasan Ərənləri deyimi var. Xorasan ərənləri türk sufi ərlərə deyilmişdir. Balkan və Trakya sufiləri isə Rum ərənləri adlandırılmışdır). Belə dərvişlərdən biri, sultan ikinci Bəyazidin istəyi ilə Bektaşi təriqətini 1500-cü illərdən etibarən sistemə salan xristian kökənli Balım Sultan idi (9, s. 203). Bektaşilikdə Yol övladlığı- Hacı Bektaş Vəli-Kadıncık (Fatma ana)-Abdal Musa-Balım Sultan vasitəsilə davam etdirilmişdir. Bektaşı təkkələrində Hacı Bektaş və Balım Sultan qanından gələnlərə Çələbilər deyilmişdir.

Hacı Bektaş İslamı qəbul etmiş xristianlardan təşkil olunmuş yeniçəri ocaqlarının piri olaraq qəbul edildi. (Ədirnənin fəthindən sonra 1361-ci ildən sonra, I Muradın Taxta çıxmasından sonra 1362-ci ildə Yeniçəri ordusu müharibədə əsir tutulan xristianlardan qurulmuşdu. Yeniçərilər ocağı Bektaşilər ocağına bağlı olmuş, bu 1826-cı ildə yeniçərilər ocagının baglanmasına qədər davam etmişdir. Yeniçərilər Ocağı bağlandıqdan sonra, Bektaşilik Ələviliyə qatılmış, ələviliklə bütünləşərək Heterodoks İslamın təmsilçisi olmağa davam etmişdir. Yeniçərilər XV yüzillikdə II Murad zamanında Devşirmə sistemi ilə daha da gücləndilər.

Devşirmə sistemi-Xristian uşaqların Türk kültürünü və İslamı qəbul etmələri üçün Bektaşi ailələrdə təlimlər keçmələri və nəticədə Türkləşmələri ilə qurulmuşdur.) Bu Trakya-Balkan Bektaşiləri ilə Anadolu Bektaşiləri arasındakı bağların qorunmasına, nəticədə osmanlı mədəniyyətinin doğulmasına, Osmanlı imperatorlugunun bütünlüyünün qorunmasına zəmin hazırladı. Osmanlı fəthinin ilk illərində bir çox dərvişlər Osman və Orxan Qazilərlə birgə fəthlərdə iştirak etmişlər. Bursanın fəthində Abdal Musa da iştirak etmişdir. Abdal Musa Hacı Bektaşın gizli güclərini daşıyan Bacıyan-ı Rumdan olan Xatun Ananın (Qadıncık) müridi olmuşdur. Abdal Musadan sonra Balım Sultan Bektaşi təriqətinin babası olmuş, Bektaşiliyi sistemləşdirmişdir.

Açar sözlər: *ortodoks, heterodoks, sufizm, Ələvilik, Qızılbaşlıq, Bektaşilik, mədrəsə, təkkə.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Abdülkahir el-Bağdadi. Mezhepler Arasındaki Farklar.Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları\73.Önsöz ve Notlarla Çeviren Prof. Ethem Ruhi Fığlalı.Ankara.2005.
2. Anadoluda İslamiyet Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve bu Tarihin Menbaları, "Darül-Fünun Edebiyat Fakültəsi Mecmuası",Sene 2,No:4,1338,s.297-310. Prof.Dr. İsmail Mehmetov.Türk Kafkasında siyasi və etnik Yapı. Eski Çaglardan Günümüze Azerbaycan Tarihi. Ötükən nəşriyyatı. İstanbul-2009.
3. Kutsl kitap. "Kitabı mukaddes Şirketi,yeni yaşam Yayınevi, 2 baskı,Şubat 2002,s.1332. Erdoğan Çınar. Aleviliğin gizli tarihi.Kalkedon.2007.
4. Erdoğan Çınar. Aleviliğin gizli tarihi.Kalkedon.2007.
5. Erdoğan Çınar. Aleviliğin Kayıp Bin Yılı.kalkedon.2008.
6. Taha Akyol. Osmanlıda və İranda Mezhep ve Devlet.İstanbul.1999
7. Yusif Rüstəmov. Mövlanə Cəlaləddin Ruminin Sufilik Fəlsəfəsi.Nurlar. Bakı.2006
8. İsmail Mehmetov Prof.Dr..Türk Kafkasında siyasi və etnik Yapı. Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi.Ötükən nəşriyyatı.İstanbul-2009.
9. İrene Melikoff. Efsaneden gerçeye Hacı Bektaş, Cumhuriyet kitabevi,Haziran 1999.
10. Sefer Aytekin.Malakat. s.60-67. İstanbul. 1998.
11. Melikoff.İ, "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihi Bölünme ve Sonuçları", Alevi kimligi,tarih vakfı Yurt Yay. Istanbul 1999,s.8-9. Prof.Dr. İsmail Mehmetov.Türk Kafkasında siyasi və etnik Yapı. Ötükən nəşriyyatı.İstanbul. 2009.
12. Ocak A.Y, Türklər,Türkiyə və islam, yaklaşım,Yöntəm və yorum denemeleri,iletişim Yay. İstanbul 1999.s.43-44,46. Prof.Dr. İsmail Mehmetov.Türk Kafkasında siyasi və etnik Yapı. Eski Çaglardan Günümüze Azerbaycan Tarihi. Ötükən nəşriyyatı.İstanbul-2009.
13. Ocak A. Y. Babailər İsyanı: Aleviliyin Tarihi Altyapısı yahut Anadoluda İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, İstanbul 2000(3.bsk).s.63. . Prof.Dr. İsmail Mehmetov.Türk Kafkasında siyasi və etnik Yapı. Eski Çaglardan Günümüze Azerbaycan Tarihi.Ötükən nəşriyyatı.İstanbul-2009.
14. Minorsky V. "Notes sur la secte des Ahl-e Hakk", Revue du monde Musulman,XI,1920,s.20-97. V.Minorsky. "Jihan-Shah Qaraqoyunlu and his poetry", BSOAS,1954,XVI/2, s. 272-276) və A.Gordlevskiyə (V.A. Gordlevskij, "karakoyunlu" İzbrannye socenenija,III, Moscou 1962.
15. Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах. М,1984.

Ясаман ГАРАГОЮНЛУ (МАХМУДОВА)

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ИСЛАМСКОЙ ЭПОХИ. ГЕТЕРОДОКСАЛЬНЫЙ ИСЛАМ.

Резюме

В статье автор исследует два направления в процессе развития исламской культуры в рамках ортодоксального и гетеродоксального мировоззрения и приходит к выводу,что азербайджанская культура исламской эпохи обладает гетерогенными свойствами.Учение алавийа-кызылбашлык,являющееся основным направлением азербайджанского суфийского мировоззрения,хотя и нашло развитие в исламе как мировоззрение,однако при сравнении их основных принципов выявляется различие.

При изучении основных принципов монатеистических религий:1)познание и понимание Творца (Аллаха,Бога).Представлениято Боге;2)жизнь после смерти (загробная жизн);3) создание вселенной и мира;4) сопоставление идей о сотворении человека выявляется,что алавийа и ислам два различных самостаятельных мировоззрения.Идеи неоплатонизма,герметизма,каббалое,эзотерического мировоззрения батыния, христянства, зороастризма, даосизма, шаманизма синтезируясь в алавийта-кызылбашлык, формирует эклектическую систему мировоззрения.

Ключевые слово: *ортодоксальный, гетеродоксальный, суфизм, алавийа, кызылбашлык, бекташиты, медресе, текке.*

Yasaman QARAQOYUNLU (MAHMUDOVA)

SOSIO-PHILOSOPHICAL CHARACTERISTICS OF AZERBAICANI CULTURE OF ISLAMIC EPOCH.HETERODOXICAL ISLAM.

Summary

In the article the author investigates two directions of the processes of development

of Islamic culture in the frame of Ortodoxic and heterodoxic world outlook and comes to the conclusion that Azerbaijani culture of Islamic epoch possesses heterogeneous propertics. The scientists of alevite-qizilbashliq, been the bazic direction of Azerbaijani sufist world outlook, although it found the development in Islam as world outlook, however at comparing the man principles the difference is exposed.

At studying the basic principles of monotheistic (religions); 1) cognition and understanding the Prophet (Allah, God) . Images of God, 2) life of God;(mortal life): 3) creation of the Universe and world; 4) comparing the ideas on creation of a man, it is revealed that alevite and Islam are two independent world outlooks. Ideas of neoplatonism, heretism, kabaly , esoteric world outlook, betany, Zoroastrism,Judaism, shamanism synthesizing into alevite-qizilbashliq, forms an eclectic system of world outlook.

Keywords: *Orthodox, Heterodox, Sufizm, Alewi, Qizilbashlig, Madrasa, Bektashilikh, Takka.*

UOT 297

Elçin HƏSƏNLİ
dissertant, AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu

TÜRKİYƏ VƏ AZƏRBAYCAN NÜMUNƏSİNDƏ DÜNYƏVİ DÖVLƏTDƏ DİNİ TƏHSİLİN PROBLEMLƏRİ*

Türkiyə və Azərbaycan xalqlarının tarixi, etnik, dil və din yaxınlığı vardır. Hər iki dövlət Avropa və Asiya qitələrinin qovşağında yerləşdiyindən müasirləşmə və qərbləşmə vasitəsilə Avropaya yol açmağa, həm də xalqın İslama, bu dinin gətirdiyi mədəniyyətə bağlılığını nəzərə almaqla İslam dəyərlərini müasir dövrün tələblərinə uyğun şəkildə təbliğ etməyə və qoruyub saxlamağa çalışırlar. Həm Türkiyə, həm Azərbaycan cəmiyyəti İslam mədəniyyətinə mənsub müsəlman cəmiyyətləri olduğu halda, həm də dünyəvi dövlətlərdir.

Dünyəvilik - din və dövlət işlərinin, eləcə də inanc və siyasətin ayrı olduğunu qəbul edən dövlət formasıdır. Dünyəvi dövlət quruluşu bərabərlik və vicdan azadlığı nəzərə alınmaqla dinin dövlət işlərinə qarışmamasıdır (1, s.431). Hüquqi termin olaraq dövlətin idarəçiliyinin və hüquqi qanunların dindən asılı olmamasına, dövlətin və dinin bir-birinin təsirində qalmaması prinsipinə də dünyəvilik deyilir (2, s.5).

Dövlət hər bir vətəndaşının dinə inanıb-inanmaması ilə bağlı verdiyi qərarı hər bir insanın şəxsi qənaəti olaraq qəbul edir. Dini inanclar və bu inanclara uyğun davranıb davranmamaq problemi hər bir insanla Allah-Taala arasındakı bir əlaqədir və dövlət bu əlaqələrə qarışmaz. Dövlət insanın siyasi və ictimai həyatı ilə əlaqədar olub, siyasi və ictimai sahələrdə qanuni tənzimləmələr aparar (3, s.14).

Dövlət dini əsaslardan ayrı olaraq qurulub idarə edilir və qəbul edilən qanunlar hər hansı dini qaydalardan kənar ağıla, elmə, cəmiyyətin, xüsusilə zamanın tələbinə və reallıqlarına uyğunlaşdırılır (4, s.8).

Demokratik dövlətin vətəndaşların digər azadlıqları ilə yanaşı, din və vicdan azadlıqlarını da qorumaq məsuliyyəti vardır. Belə ki, dünyəvi dövlət həm dövlətçilik əleyhinə olan müdaxilələrin qarşısını alır, həm də vətəndaşların öz azad iradələri ilə seçdikləri inanclarını və şəxsi həyatlarını qoruyacaq tədbirləri həyata keçirir (5, s.31).

Dünyəvi dövlətdə din cəmiyyətin ancaq mənəvi-əxlaqi yolgöstərəni olmalıdır, onun sosial-siyasi mövqeyi siyasi oyunlar və kombinasiyalar vasitəsinə çevrilə bilməz. Vətəndaşların kütləvi şüuru dini normaları ictimai-siyasi həyatda ülviləşdirməyə can atan müəyyən qruplaşmaların radikal-təməlçi əhval-ruhiyyəsinin və baxışlarının yalançı nümayişi meydanına çevrilməməlidir (6, s.42-55).

Dünyəvi dövlətlərdə dinin cəmiyyətdəki roluna, eləcə də dinin tədrisinə həmin ölkələrdə mövcud olan ictimai-siyasi vəziyyətdən asılı olaraq fərqli yanaşmalar olmuşdur. Türkiyə Cümhuriyyətində və Azərbaycan Respublikasında baş verən siyasi prosesləri və bilavasitə din və dini təhsillə bağlı verilmiş qərarları tarixi ardıcıllıqla nəzərdən keçirdikdə aydın olur ki, hər iki ölkədə bu sahəyə müxtəlif zamanlarda fərqli münasibət göstərilmişdir.

Türkiyə Cümhuriyyəti və Azərbaycan Respublikası din və dini təhsil sahəsində tarixin müəyyən məqamlarında oxşar taleləri yaşamışlar. Belə ki, 1920-1989-cu illərdə Azərbaycanda dini təhsil qadağan edilmiş, 1932-1949-cu illərdə isə Türkiyə Cümhuriyyətində dinin tədrisinə müəyyən məhdudiyyətlər qoyulmuşdu.

---

* Məqalə fəlsəfə e.d., professor Sakit Hüseynov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Din insanın şəxsiyyətinin bir parçası olduğu üçün ümumi dini təhsilin uşaqların xarakterlərinin formalaşdığı, şəxsiyyətin inkişaf dövrü olan ilk və orta təhsil mərhələlərində verilməsinə çox zərurət vardır. "Ağac yaş olarkən əyilir" atalar sözümüz uşaqların milli, mənəvi, mədəni şəxsiyyət kimi formalaşması dövrünə işarə edilmişdir. Bu dövr ümumi dini təhsil üçün çox əlverişlidir (7, s.141).

Dini təhsil və tədrisin vasitəsilə qorxunun yerini etimad, mərhəmətsizliyin yerini sevgi, ümidsizliyin yerini ümid alacaqdır (8, s.56).

Güclü dövlətçilik ənənələrinə malik olan və beş yüz ildən artıq tarixi bir dövr ərzində İslam dünyasına öndərlik edən Türkiyənin varisi kimi Türkiyə Cümhuriyyəti bu gün laiklik (dünyəvilik) siyasətini həyata keçirir, yəni dinin dövlətdən ayrı olduğunu qəbul edən dünyəvilik siyasəti yürüdür, eyni zamanda dinin cəmiyyətin həyatında oynadığı rolun əhəmiyyətini nəzərə alaraq öz siyasətində dinə və dini təhsilə böyük diqqət yetirir. Atatürk 1930-cu ildə çıxışlarının birində din və dünyəviliklə bağlı fikirlərini belə açıqlamışdır: "Dünyəvilik, təkcə din və dünya işlərinin ayrılması demək deyildir. Bütün vətəndaşların vicdan, ibadət və din azadlığı deməkdir" (9, s.110). Atatürkün din və dünyəviliklə bağlı bu açıqlamasından belə anlaşılır ki, dünyəvilik nə dinsizlik, nə də dinin əleyhinə olan prinsip deyil, din və vicdan azadlığının ən gözəl ifadəsidir

Din dərslərinin statusu Türkiyədə Cümhuriyyət dövründə ən çox müzakirə olunan mövzulardan olmuşdur. Cümhuriyyət dövründə dini tədrislə bağlı araşdırma aparılarkən, adətən, dövrü iki hissəyə bölərək araşdırmaq lazımdır. Birinci, təkpartiya dövrüdür ki, Cümhuriyyətin qurulmasından 1950-ci ilə qədər olan dönəmdir. İkinci isə çoxpartiyalı sistem dönəmidir ki, 1950-ci ildən günümüzə qədər olan dövrdür.

Dünyanın hər yerində və bütün dövrlərdə olduğu kimi təkpartiyalı sistemlər ideoloji sistemlərdir. Bu sistemlərdə dövlətin hər bir müəssisəsi öz işini həmin partiyanın ideologiyasına uyğun olaraq qurur. Türkiyədə də 1950-ci ilə qədər vəziyyət belə olmuşdur (10, s.14-15).

1923-cü il oktyabrın 29-da Cümhuriyyət elan edildi. Türkiyə Böyük Millət Məclisinin (TBMM) 3 mart 1924-cü il tarixli 429 saylı Qanunu ilə Şəriət və Vəqf Nazirliyi ləğv edildi, Diyanət İşləri Başkanlığı yaradılaraq Başbakanlığa tabe etdirildi. Tevhid-i Tedrisat Qanunu (430 saylı) TBMM tərəfindən qəbul edildi (11).

Türkiyədə 1921-ci ildə qəbul edilmiş Konstitusiyada (Anayasada) "Türkiyə Cümhuriyyətinin dini İslamdır" ifadəsi yer almışdı. 1924-cü ildə qəbul edilmiş Konstitusiyada bu maddə saxlanılsa da, 1928-ci ildə bir dəyişikliklə həmin maddə Konstitusiyadan çıxarılmışdır. Türkiyə Respublikasının dünyəvi (laik) dövlət olması barədə maddə Konstitusiyaya 1937-ci ildə əlavə edilmişdir (12).

Türkiyə Cümhuriyyətində dini sahədə reforma aparmaq adı ilə məscidlərdə Qurani-Kərimin və azanın yalnız türk dilində oxunmasına qərar verildi. Quranın türkcə oxunması ilk dəfə 22 yanvar 1932-ci ildə İstanbulda Yerebatan məscidində hafiz Yaşar Okur tərəfindən oxundu. Bundan səkkiz gün sonra 30 yanvar 1932-ci ildə Fatih Camidə hafiz Rifat Bey tərəfindən azan türkcə oxundu. 1932-ci il iyulun 18-də Diyanət İşləri Başkanlığı tərəfindən azanın türk dilində oxunması barədə qərar verildi və bu vəziyyət 1950-ci ilədək davam etdi. Seçkilər nəticəsində Demokrat Partiyasının hakimiyyətə gəlməsi ilə vəziyyət dəyişdi, 16 iyun 1950-ci il tarixdə qəbul edilən qərarla azanın oxunması üçün istifadə ediləcək dil sərbəst buraxıldı (13).

Cümhuriyyət dövründə təhsildən söz düşərkən ilk ağıla gələn (3 mart 1924-cü ildə qəbul edilən 430 saylı) Tevhid-i Tedrisat Qanunudur. Bu qanunla yeni bir təhsil sisteminin təməli qoyuldu, ölkədə mövcud olan bütün təlim-təhsil qurumları Maarif Nazirliyinin tabeçiliyinə verildi. Türkiyənin təhsil sistemində dönüş nöqtəsi kimi qəbul edilən və yeddi bənddən ibarət olan bu Qanunun tam mətni aşağıdakı kimidir:

1. Türkiyə daxilindəki bütün təlim-tədris müəssisələri Maarif Nazirliyinə tabe edilir.

2. Şəriət və Vəqf Nazirliyi və yaxud xüsusi vəqflər (fondlar) tərəfindən idarə olunan bütün mədrəsə və məktəblər Maarif Nazirliyinin tabeliyinə verilmişdir.

3. Şəriət və Vəqf Nazirliyi büdcəsində məktəblərə və mədrəsələrə ayrılan vəsaitlər Maarif Nazirliyinin büdcəsinə veriləcəkdir.

4. Maarif Nazirliyi ali təhsilli dini kadrlar hazırlamaq üçün Darülfünunda bir ilahiyyat fakültəsini və imam-xətib kimi xidmətləri yerinə yetirmək və dini mükəlləfiyyətli məmurların yetişməsi üçün ayrı məktəblər təsis edəcəkdir.

5. Bu Qanun dərc edildiyi tarixdən etibarən ümumi təlim-tərbiyə ilə məşğul olan Milli Müdafiəyə tabe olan hərbi orta məktəb və liseylər, Səhiyyə Nazirliyinə tabe olan yetim yurdları işçi heyəti və büdcələri ilə bərabər Maarif Nazirliyinə verilmişdir. Bu orta məktəb və liseylərdə təhsil qruplarının əlaqələri aid olduqları nazirliklər arasında dəyişiklik surətiylə təşkil ediləcək və o zamana qədər orduya bağlı olan müəllimlər orduya bağlılıqlarını davam etdirəcəklər.

6. Bu Qanun dərc edildiyi tarixdən etibarlıdır.

7. Bu Qanunun icra edilməsinə hökumət məsuldur.

Qeyd: 22.4.1341/1925-ci il tarixdə 637 saylı Qanunla hərbi məktəblər yenidən Müdafiə Nazirliyinin tabeliyinə verilmişdir (14, s.52-53).

Tevhid-i Tedrisat Qanununun qəbulundan sonra 1924-cü ilin may ayında həmin dövrdə təhsil naziri Vasif Çinarın əmrilə mədrəsələrin bağlanması ilə əlaqədar olaraq 29 yerdə imam-xətib məktəbi açılmışdır. 1924-1925-ci tədris ilində Edirne, Ödemiş, Hopa, Şavşat, Niğdedə imam-xətib məktəbləri bağlanmış, Artvin və İzmirdə yeni imam-xətib məktəbləri açılmaqla bu say 26-ya çatdırılmışdır.

1925-1926-cı tədris ilində isə Ərzurum, Əskişəhər, Urfa, Amasiya, Gaziantəp, Maraş, Artvin, İzmir imam-xətib məktəbləri bağlanmış, Of, Akşehir imam-xətib məktəbləri açılmaqla bu məktəblərin sayı 20-yə enmişdir.

1926-1927-ci tədris ilində Kutahya və İstanbul imam-xətib məktəblərindən başqa hamısı bağlanmış, 1931-1932-ci dərs ilində isə bu məktəblərə şagirdlərin maraq göstərmədikləri, məzunların işlə təminatında problemlərin olması əsas gətirilərək imam-xətib məktəblərinin fəaliyyətinə son qoyulmuşdur (15, s.31-32).

1923-1924-cü tədris ilində 29 imam-xətib məktəblərində 2258 şagird qeydiyyata alınmışdırsa, dərs ilinin sonuna bu say 1822-yə, 1924-25-ci tədris ilində 1442-yə, 1925-26-cı ildə isə 278-ə düşmüşdür (16, s.25).

Tevhid-i Tedrisat Qanununun dördüncü maddəsində nəzərdə tutulan və ali dini təhsilli mütəxəssislərin hazırlanması məqsədi ilə yaradılan " ilahiyyat fakültəsi" 1924-cü ilin may ayında fəaliyyətə başladı. Fakültəyə 284 nəfər tələbə qəbul edildi. Fakültədə təhsil müddəti 3 il idi. Sonrakı illərdə fakültəyə qəbul edilən tələbələrin sayı azalmağa başladı. Buna əsas səbəb kimi orta məktəblərin tədris proqramından dini dərslərin, eləcə də ərəb və fars dili fənninin tədrisinin proqramlardan çıxarılması, 1928-ci ildə latın qrafikasına keçidlə bağlı olaraq bu fakültəyə olan marağın azalması göstərilirdi. 31 may 1933-cü ildə 2252 saylı Qanunla ilahiyyat fakültəsi bağlanmışdır.

İlahiyyat fakültəsinin bağlanması məsələsi 1949-cu ildə Ankara Universiteti ilahiyyat fakültəsinin açılması Məclisdə müzakirə edilərkən də gündəmə gəlmişdir. Təhsil naziri Tahsin Banguoğlu ilahiyyat fakültəsinin nə üçün və nə zaman bağlanmasını belə açıqlamışdır: "Bu müəssisələrin nə üçün açılıb bağlanmasını müəyyən etmişəm: 1924-1925-ci tədris ilində açılan ilahiyyat fakültəsinin 284 tələbəsi vardı. Bu tələbələrin sayı 1926-1927-ci tədris ilində 167-yə, 1927-1928-ci ildə 53-ə, 1929-1930-cu ildə 35-ə, 1932-1933-cü ildə isə bu say 20 nəfərə enmişdir. 1933-cü ildə ilahiyyat fakültəsi İslam Elmləri Araşdırma İnstitutuna çevrilmişdir. Bu institut da bir müddət işləmiş, 1941-ci ildə isə tələbəsi və müəllimi olmadığına görə bağlanmışdır" (17, s.11).

1933-cü ildə bağlanmış İstanbul Darülfünun ilahiyyat fakültəsindən 16 il sonra açılan Ankara Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Heyət Qanunun TBMM Baş Məclisində səs çoxluğu ilə qəbul edilməsi başa düşüləndir. Təhsil sistemindən din dərslərinin çıxarılması nəticəsində yetişməkdə olan nəsillərin milli və mənəvi dəyərlərin öyrənilməsində yaranmış boşluqlar hiss edilməyə başlanılmışdır. Cəmiyyətin hər sahəsində hiss edilən bu ehtiyac və istəyə Məclisdə qoşulmuşdur.

1949-cu il aprel ayının 4-də qəbul edilmiş 5424 saylı Heyət Qanunu ilə yaradılan Ankara Universiteti İlahiyyat Fakültəsi 1949-cu il 21 noyabrda tarixdə tədrisə başladı. (15, s. 218)

1949-cu ilin fevralında ibtidai sinfin (ilk okul) 4 və 5 məktəblərdə həftədə iki saat olmaqla din dərslərinin yenidən keçirilməsinə başlanıldı. Bu dərslər proqramdankənar və könüllü idi və bu dərslərdə iştirak etmək istəyən uşaqların valideynləri əvvəlcədən məktəb rəhbərliyinə bu barədə məlumat verməli idi. Din dərsinin nəticələri uşağın sinifdən-sinfə keçməsinə təsir göstərmirdi.

İkinci dövrün başlanğıcı hesab edilən 1950-ci ildən etibarən hakimiyyətdə baş vermiş dəyişikliklər, Demokrat partiyasının hakimiyyətə gəlməsi vəziyyəti bir qədər də dəyişdirdi.

1950-ci ildə bu sahədə mühüm dəyişiklik edildi. Belə ki, din dərsi ibtidai məktəblərin 4 və 5-ci siniflərində yenə könüllü olmaqla artıq tədris proqramına daxil edildi və mövcud olan seçmə üsulu da dəyişdirildi. Artıq əvvəlki qaydaların əksinə olaraq uşaqlarına din dərsi verilməsini istəməyən valideynlər məktəb rəhbərliyini bu barədə xəbərdar etməliydilər. Bu cür xəbərdarlıq verməyənlərin uşaqları üçün dərslər və imtahanlar məcburi hesab edilirdi (14, s.84-85).

1967-ci ildə din bilgisi dərsi tədris proqramından çıxarıldı və könullü dərslər siyahısına salındı. Bu dərsi seçənlər üçün məcburi hesab edilirdi və şagirdin aldığı qiymət onun sinifdən-sinfə keçməsinə təsir göstərirdi.

1974/75-ci tədris ilindən ibtidai məktəblərin 4 və 5-ci siniflərində həftədə 1 saat olmaqla "Əxlaq" dərslərinin tədrisinə başlanıldı. Həftədə bir saat könüllü olmaqla "Din bilgisi" dərsi də bu proqramda yerini aldı (14, s.86-87).

1981-82-ci tədris ilinə qədər ibtidai məktəblərin 4 və 5-ci siniflərində həftədə bir saat könüllü "Din Bilgisi" və məcburi "Əxlaq" dərsləri yer alırdı.

İlk və orta təhsildə "Əxlaq" dərslərinin məcburi və sərbəst dərs olaraq tədrisi 1982-ci ilə qədər davam etdi. Təlim Tərbiyə Heyətinin (Kurulunun) 8.12.1981-ci il tarixli 213 saylı qərarı ilə ibtidai və orta tədris proqramlarında "Din Bilgisi" dərsləri dayandırılmış və mövcud "Din Bilgisi" və "Əxlaq" dərslərinin "Din və Əxlaq Bilgisi" dərsi adı ilə bir proqram içərisində birləşdirilməsi və buna görə yenidən hazırlanan proqramın təsdiqi üçün Nazirliyə (M.E.B) təqdim olunması qərara alınmışdır. Heyətin bu qərarı 18.2.1982-ci il tarixdə nazir Hasan Sağlam tərəfindən imzalanmışdır. Bu tarixdən bu dərslər birləşdirilərək tədris olunmuşdur.

1982-ci ildə qəbul edilən Konstitusiyanın 24-cü maddəsi "din mədəniyyəti və əxlaq bilgisi" dərslərini ilk və orta təhsil qurumlarında məcburi hala gətirdi:

"Din mədəniyyəti və əxlaq bilgisi dərsləri dövlətin nəzarətində aparılır. Din mədəniyyəti və əxlaq bilgisi dərsləri ilk və orta təhsil qurumlarında məcburi dərslər arasında yer alır. Bundan kənarda din təhsili ancaq fərdlərin öz istəyinə, azyaşlıların isə qanuni təmsilçilərinin tələbinə uyğun aparılır".

Beləcə, həftədə bir saatlıq könüllü din bilgisi və məcburi olaraq keçirilən Əxlaq dərsləri ləğv edildi, bunların əvəzinə həftədə iki kredit/saatlıq məcburi "Din mədəniyyəti və Əxlaq bilgisi" dərsləri salındı (14, s.172).

Türkiyədə təhsilin məktəbəqədər mərhələsini çıxmaqla, digər mərhələlərində din təhsili tədris olunmaqdadır. Dövlət məktəblərində dini təhsil məcburidir və heç bir məzhəbə ayrılmadan verilməkdədir (18, s.148).

Dini dərslərin əsas məqsədi orta məktəb şagirdlərinə islam dini və əxlaqla bağlı lazımi bilikləri vermək, milli birlik və bərabərlik, insan sevgisinin dini və əxlaqi cəhətdən gücləndirilməsini təmin etmək, gözəl əxlaqlı, fəzilətli insanlar yetişdirməkdir.

Din dərslərinin məcburi olması fikrinin irəli sürülməsinin ən vacib səbəblərdən biri də, dinin birlik və bərabərliyi təmin edən rolundan yararlanmaqdır (19, s. 244).

"Din Kültürü və Ahlak Ögretimi" dərsləri ibtidai və orta məktəblərdə məcburi dərslər sırasına salındıqdan sonra hazırlanan dərs proqramlarında ümumi mədəniyyət, ədəb qaydaları, təmizlik kimi mövzular da yer almışdı. İslam dininə aid məlumatlar proqramın təxminən yarısını təşkil edirdi.

Cümhuriyyət dövründə din dərslərinin statusu ilə bağlı çoxlu araşdırmalar aparılmış, din dərslərinin hansı qurumlar (dövlət yaxud özəl təşəbbüslər, camaatlar) tərəfindən verilməsi, könüllü və yaxud məcburi olması cəmiyyətdə ən çox müzakirə edilən mövzulardan olmuşdur. 1949-1982-ci illər ərzində aparılan araşdırmaların, müzakirələrin və təcrübələrin nəticəsində Türkiyə cəmiyyəti o qənaətə gəlmişdir ki, bu məsələdə ən doğru yol dini dərslərin məcburi şəkildə və dövlətin nəzarəti altında verilməsidir.

18.10.1982-ci ildə qəbul edilən Konstitusiyanın (Anayasanın) 24-cü maddəsində isə bu dərs "Din kültürü və ahlak bilgisi" adıyla ilk və orta təhsil məktəblərində məcburi dərslər sırasına salınmışdır (15, s 62).

Cümhuriyyət dövründə dini təhsil verən müəllim hazırlamaq istiqamətində zamanla müxtəlif təcrübələrə yer verilmişdir. Ali dini təhsil verən müxtəlif qurumlar açıldı. 1982-ci ildən etibarən din təhsil verən müəllimləri hazırlamaq vəzifəsi Universitetlərə verildi və sonrakı dövrdə bu məsələ ilə əlaqədar olaraq bir sıra dəyişikliklər aparıldı. Yüksək dini təhsil verən qurumlar bir ad altında toplandılar. Ali dini təhsil verən qurumlar ilahiyyat fakültəsi adı altında toplandılar. Hal-hazırda ali dini təhsil verən ilahiyyat fakültələrinin sayı 86-ya çatmışdır.

Azərbaycan xalqı da tarixən islam dininə və adət-ənənəsinə bağlı olmuşdur. İslam dini, insanların gündəlik həyatını, məişətini, yaşayış tərzini müəyyən edən aparıcı amil olmuşdur. Məscidlərimiz, ibadət yeri olmaqla bərabər, həmin bölgənin və məhəllənin uşaqlarının tərbiyəsində, yazıb-oxumağı öyrənməsində yaxından iştirak etmişdir. Mədrəsələr İslamı elmlərin, dini dəyərlərin nəsildən-nəslə ötürülməsi funksiyasını yerinə yetirmiş və bu nizam əsrlərlə davam etmişdir.

Hər bir xalqın sosial-siyasi həyatında baş verən dəyişikliklər onun adət-ənənəsində, mədəniyyətində, təhsilində və dinində özünü göstərir. 1920-ci il aprelin sonlarında XI rus ordusu Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin müstəqilliyinə son qoydu. Azərbaycanın siyasi müstəqilliyi ilə yanaşı dini müstəqilliyinə də ağır zərbələr vuruldu. Hakimiyyəti ələ keçirən bolşeviklər 1920-ci il mayın 15-də Hərbi İnqilab Komitəsinin qərarı ilə Dini Etiqad Nazirliyi, Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsi və şeyxülislamlıq təsisatını ləğv etdilər (20, s.11-12).

"Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında" dekretlə (5 fevral 1918-ci il) Xalq Maarifi Komissarlığının (XMK) nəzdindəki bütün məktəblərdə dini təlimin tədrisi və hər hansı dini ayinin icrası qadağan olundu. XMK-nın xüsusi əmri ilə tədris müəssisələrinin və məktəb şuralarının sədri vəzifəsini tutan dini dərəcəli şəxslər vəzifələrindən azad edildilər (21, s.166). Həmin dekretin ruhuna uyğun olaraq 15 may 1920-ci il tarixdə Azərbaycan Xalq Maarifi Komissarlığı tərəfindən respublikada vicdan azadlığının elan edilməsi, dinin dövlətdən və məktəbdən ayrılması barədə dekret verildi.

Sovet dövründə insanların dünyagörüşü ateizm əsasları üzərində formalaşdığından Azərbaycanda da, başqa sovet respublikalarında olduğu kimi, dinin tədrisi qadağan edilmiş, din insanlara ateizm mövqeyindən təqdim edilmişdir.

Sovet dönəmində dinin tədrisi qadağan edildiyindən respublikamızda savadlı din xadimi, eləcə də Azərbaycan dilində dini ədəbiyyat demək olar ki, yox dərəcəsində idi. İnsanlar ərəb

əlifbasını və Quran oxumağı yalnız gizli şəkildə sovet repressiya illərindən sağ qurtarmış yaşlı din adamlarından öyrənə bilirdilər. Bu dövrdə hətta vəfat etmiş insanların dəfn edilməsi üçün savadlı din xadimi çatışmırdı. Dini fəaliyyətlə məşğul olanların əksəriyyətinin mükəmməl təhsil almadıqlarından dini bilikləri çox aşağı idi. Onların fəaliyyəti əsasən yas mərasimlərini idarə etməklə və bəzi şəriətlə bağlı məsələləri həll etməklə (kəbin kəsmək, məhərrəm ayında aşura mərasimini keçirmək və s.) məhdudlaşırdı. Ali və orta dini təhsil almaq istəyənlər isə sovet məkanında yalnız Orta Asiyada-Özbəkistanda fəaliyyət göstərən Buxara Mir Ərəb İslam mədrəsəsində və Daşkənd İslam İnstitutunda təhsil almaq məcburiyyətində qalırdılar. Respublikamızdan hər il 1 yaxud 2 nəfər dini təhsil almaq üçün həmin təhsil ocaqlarına göndərilirdi. Bu isə şübhəsiz respublikamızın dini kadrlara olan ehtiyacını ödəmirdi.

Çox böyük çətinliklərdən sonra SSRİ Nazirlər Soveti yanında Dini İşlər Şurasının 17.01.1989-cu il tarixli, 2 saylı protokoluna əsasən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin nəzdində Bakı İslam Mədrəsəsinin açılmasına və 15 nəfər tələbənin qəbuluna razılıq verildi. 1991-ci ildə həmin mədrəsənin bazasında Bakı İslam İnstitutu yaradılmış, 1996-cı ildən isə Bakı İslam Universiteti (BİU) kimi fəaliyyət göstərir.

1990-cı illərin əvvəllərində müxtəlif bölgələrdə (Şəkidə, Ağdaşda, Xaçmazda, Lənkəranda, Cəlilabadda, Göyçayda, Zaqatalada və s.), Bakının müxtəlif rayonlarında mədrəsələrin açılmasına icazə verildi. Məscidlərin nəzdində Quran kursları fəaliyyətə başladı.

Azərbaycan xalqı özünün milli müstəqilliyini əldə etdikdən sonra onun mədəni irsinə, dini dəyərlərinə qayıdışı meyli gücləndi. İnsanların İslamı öyrənmək və yetişməkdə olan nəslə çatdırmaq istəyi artdı.

Dini kadrların hazırlanması sahəsindəki 70 illik fasilənin acı nəticələri həmin anda hiss edilməyə başlandı. Belə ki, açılan bu təhsil müəssisələrində dini fənləri tədris edəcək ilahiyyatçı kadrlar, Azərbaycan dilində dini ədəbiyyat və dərs vəsaiti demək olar ki, yox dərəcəsində idi. İslama maraq artdığı üçün ölkədə geniş dini maarifçilik işinin aparılmasına ehtiyac yaranmışdı.

Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra başqa sahələrdə olduğu kimi, dini və milli-mənəvi dəyərlərin qorunması sahəsində də hüquqi bazanın yaradılmasını həyata keçirmişdir. 20 avqust 1992-ci il tarixində "Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanunu qəbul edilmişdir (22, s. 47-48).

Dövlətin də dinə və dini təhsilə münasibətində əsaslı dəyişikliklər yaranmağa başladı. Sovet dövründə müxtəlif məqsədlər üçün istifadə edilən köhnə məscidlər təmir edilərək dindarların istifadəsinə verildi, yeni məscidlər tikildi, dini ayinlərin keçirilməsinə Sovet dövründə qoyulmuş qadağalar aradan qaldırıldı, dini bayramlar dövlət səviyyəsində qeyd edilməyə başlandı.

Keçid dövrünün çətinliklərinə məruz qalan Azərbaycanda xarici ölkələrdən gələn müxtəlif təşkilatların dini tədris sahəsindəki fəaliyyətləri də diqqət çəkicidir. Belə ki, bu fəaliyyətlərin sahəsi və ölçüləri islami təşkilatlardan başlayaraq kirişnaçılar, bəhailər və bir çox xristian təşkilatlara qədər uzanmaqdadır.

İslami təbliğat fəaliyyətləri əsasən Türkiyə, İran, Səudiyyə Ərəbistanı, Liviya, Qətər, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Küveyt, İordaniya kimi müsəlman ölkələrindən gələn şəxslər və könüllü təşkilatlar tərəfindən aparılmaqdadır. İstər islam, istərsə də Avropa ölkələrindən gələn bu təşkilatların əsas niyyətləri ilk növbədə əhalinin sosial problemlərini asanlaşdırmağa yönəlmiş insani(humanitar) yardım etmək olmuşdur. Bu təşkilatlar eyni zamanda Quran kursları açmaq, xalqı dini mövzularda maarifləndirmək sahəsində də fəaliyyətlər göstərmişlər (23, s.31).

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 7-ci maddəsinə əsasən Azərbaycan Respublikası dünyəvi dövlətdir yəni din dövlətdən ayrıdır, başqa sözlə, bir-birlərinin işlərinə qarışmırlar. Bu prinsiplər Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 18-ci maddəsi ilə təsbit olunmuşdur:

1. Azərbaycan Respublikasında din dövlətdən ayrıdır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir.

2. İnsan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin (dini cərəyanların) yayılması və təbliği qadağandır.

3. Dövlət təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır (24, Maddə 18).

Dünyəvi dövlətdə hər kəs dinə münasibətini müstəqil şəkildə müəyyən edir. Azərbaycan Respublikası vətəndaşlarının vicdan azadlığı ilə bağlı hüquq və vəzifələri Konstitusiyanın 48-ci maddəsində öz əksini tapmışdır. Həmin maddəyə əsasən:

1. Hər kəsin vicdan azadlığı vardır.

2. Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ vardır (24, Maddə 48).

Dünyəvidövlətinəsasməqsədlərindənbiridəvətəndaşlarınınvicdanazadlığıiləbağlıhüquqlarını təminetməkdir. Qanunda göstərildiyi kimi, hər kəsin hər hansı dinə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək hüququ vardır. Əslində Konstitusiyada göstərilən hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək hüququ öz təsbitini Qurani-Kərimdə də tapmışdır. Belə ki, "Dində məcburiyyət yoxdur" (25, 2/256) ayəsi insanlara məcburi və könülsüz bir şəkildə İslam dinini qəbul etdirməyə ehtiyac olmadığını təsdiq edir.

Dini təhsilə dövlət qayğısını və nəzarətini gücləndirmək məqsədi ilə 2009-cu ildə ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələrinin lisenziyalaşdırılması ilə bağlı mühüm qanunvericilik aktları qəbul edilmişdir. "Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavələr və dəyişikliklər edilməsi barədə" Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 29.05.2009-cu il tarixli Fərmanı ilə həmin Qanunun dini təhsillə bağlı 10-cu maddəsinə "ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələrinin fəaliyyətinə Dini Qurumlarla İşüzrə Dövlət Komitəsinin rəyi əsasında Təhsil Nazirliyi tərəfindən xüsusi razılıq (lisenziya) verilir" məzmunda ikinci bənd əlavə edilmişdir (26).

Həmçinin "Bəzi fəaliyyət növlərinə xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsi qaydalarının təkmilləşdirilməsi haqqında" Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 02.09.2002-ci il tarixli 782 nömrəli Fərmanına əlavələr edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 06.08.2009-cu il tarixli 143 qərarı ilə təsdiq edilmiş "Xüsusi razılıq (lisenziya) tələb olunan fəaliyyət növlərinin siyahısı və həmin fəaliyyət növlərinə xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsinə görə ödənilən dövlət rüsumunun məbləğləri"nə "ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələri"nin fəaliyyəti əlavə olunmuş və bu fəaliyyətin lisenziyalaşdırılması Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinə həvalə olunmuşdur (27).

Fərmana uyğun olaraq BİU-nun vəsatəti əsasında universitetin lisenziyalaşdırılması məsələsinə baxılmış və 26.08.2009-cu il tarixdə onun fəaliyyətinə lisenziya verilmişdir. Universitetin bu günədək 3500-dən artıq məzunu olmuşdur. Lakin lisenziya verilənə qədər BİU-nun özü tərəfindən verilən diplomların dövlət qurumlarında tanınması ilə bağlı məzunların üzləşdiyi problemlər hələlik həll edilməmiş olaraq qalır.

Fərmanda "Xüsusi razılıq (lisenziya) tələb olunan fəaliyyət növləri"nin siyahısına "dini orta ixtisas tədris müəssisələri" ilə bağlı bənd əlavə edilmişdir.

Həmin Fərmana uyğun olaraq və Respublika prezidenti İlham Əliyevin tövsiyəsi əsasında bölgələr üzrə dini təmayüllü orta ixtisas tədris müəssisələri-Kolleclər yaradılmışdır. Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi (DQİDK) tərəfindən 2017-ci ildə 10 Kollec (Zaqatala İslam Kolleci, Gəncə İslam Kolleci, Lənkəran İslam Kolleci, Quba İslam Kolleci, Heydər İslam Kolleci, Nardaran İslam Kolleci, Bibiheybət İslam Kolleci, Əliabad İslam Kolleci, Şəki (hafizlik) İslam Kolleci, Şəbnəm (qızlar) İslam Kolleci) dini təhsil müəssisəsi kimi dövlət qeydiyyatına alınmış və bu barədə onlara müvafiq şəhadətnamələr verilmişdir.

Türkiye Diyanet İşleri Vakfı 1992-ci ildə Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi və BDU ilə müqavilə bağlayaraq, BDU-ya bağlı İlahiyyat fakültəsini açmışdır. (28, s.16)

Türkiye Diyanet İşleri Vakfı ilə Bakı Dövlət Universitetinin rektorunun imzaladığı 13.06.1994-cü il tarixli protokola əsasən və AR Təhsil Nazirliyinin 03.08.1994-cü il tarixli 502 saylı əmri ilə Bakı Dövlət Universiteti (BDU) İlahiyyat fakültəsi 1992-1993-cü tədris ilində Təhsil Nazirliyi, Bakı Dövlət Universiteti və Türkiyə Dəyanət Vəqfi arasında üç tərəfli razılaşma əsasında təsis olunmuşdur.

Gənclərin milli-mənəvi dünyagörüşünün formalaşmasında, eləcə də onların ailədə və cəmiyyətdə imanlı, əxlaqlı insan olaraq yetişməsində dini biliklər böyük rol oynaya bilər. Dinin düzgün tədrisi və təbliği sayəsində gənclərimizi müxtəlif zərərli vərdişlərdən qorumaq olar və kütləvi dini maarifləndirmə işinin aparılması üçün ən münasib yer ali və orta məktəblərdir.

Bu gün dini biliklər almağa gənclər daha çox maraq göstərirlər. Fəaliyyət göstərən mədrəsələr və Quran kursları isə onların dini təhsilə olan ehtiyaclarını tam şəkildə ödəmək iqtidarında deyil. Uşaqların və gəclərin bu istəyini qarşılayacaq savadlı pedaqoji kadrlarla təmin olunmuş, lazımi maddi-texniki bazaya və tədris proqramına malik olan mədrəsələr çox azdır. Din dərslərinin dövlət tərəfindən deyil, dövlət təhsil sistemindən kənarda verilməsi dindən siyasi məqsədlər üçün istifadə hallarına da gətirib çıxara bilər. Hal-hazırda uşaqlar və gənclər arasında dinin tədrisi nizamsız, bəzən də gizli bir şəkildə aparılır.

Dini təhsil ilə bağlı qüvvədə olan qanunverici sənədlərə diqqət etsək görərik ki, Azərbaycan Respublikası Təhsil Qanunun 5-ci maddəsində dini təhsilə belə yanaşılmışdır: "Azərbaycan Respublikasında təhsil dünyəvi xarakter daşıyır. Dünyəvi təhsil-tədris müəssisələri ilə yanaşı, orta təhsili bitirən şəxslər üçün dini təhsil müəssisələri fəaliyyət göstərə bilər" (29, Maddə 5).

Təhsil qanununa əsaslanaraq deyə bilərik ki, icbari təhsildə din təhsili yoxdur. Ancaq orta məktəbi bitirən və dini təhsil almaq istəyən vətəndaşlar dini təhsil müəssisələrində dini təhsil almaq hüququna malikdirlər (18, s.76).

Orta təhsili bitirən şəxslərin ali və dini orta ixtisas tədris müəssisələrində dini təhsil alması ilə bağlı müddəa Təhsil haqqında qanunda öz əksini tapmışdır. Lakin Qanunda orta ümumtəhsil məktəblərində din dərsləri nəzərdə tutulmayıb.

"Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanunun 6-cı maddəsinin 2-ci bəndinə əsasən: "Dinşünaslıq, dini-idraki, dini-fəlsəfi fənlər, müqəddəs dini kitabların əsasları ilə tanışlıq dövlət təhsil müəssisələrinin tədris proqramlarına daxi edilə bilər" (30). Bu müddəaya uyğun olaraq din dərsləri ayrı fənn olaraq da dövlət təhsil müəssisələrinin tədris proqramına salına bilər.

Hal-hazırda orta ümumtəhsil məktəblərində din dərsləri ayrıca fənn olaraq tədris olunmur. Ayrı-ayrı dərsliklərdə ("Həyat bilgisi", "Həyati bacarıqlara əsaslanan təhsil") dinlə bağlı tanışlıq məqsədilə verilən bilgilər uşaqların dini maariflənməsi üçün yetərli deyildir. Belə ki, həmin dərsliklərdə din barədə müfəssəl məlumat verilmir və digər tərəfdən isə bu dərslər dini bilikləri yetərincə olmayan başqa ixtisas müəllimlərinə həvalə edildiyindən orta məktəblərdə uşaqların doğru-düzgün dini təhsil alması həll edilməmiş qalır.

Gənclərin məktəblərdə doğru düzgün, yetərli dini təhsil alması bu boşluğu aradan qaldıra bilər. Din dərslərinin məktəb proqramlarına salınması, keçiriləcək dərslər və tədris proqramlarındakı əsas mövzuları təyin etmək üçün Təhsil Nazirliyindən, Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsindən, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi və Bakı İslam Universiteti, BDU-nun İlahiyyat fakültəsindən AMEA-nın müvafiq institutlarından mütəxəssislər cəlb etməklə dərsliklər hazırlana bilər. Bir dinin və bir məzhəbin mövcud olduğu ölkələrdə dini dərslərin məktəblərdə tədrisində heç bir problem yaranmaz. Türkiyə Cümhuriyyətində də əhalinin boyük əksəriyyəti bir məzhəbdə (hənəfi) olduğundan orada din dərslərinin tətbiq etmək problem yaratmamışdır. Lakin

Azərbaycan Respublikasında müxtəlif dinlər və məzhəblər olduğundan vəziyyət bir qədər fərqlidir. Ona görə hazırlanan dərslik və proqramlar hər cür məzhəbçilik və təəssübkeşlik fikirlərindən uzaq olmalıdır. Dərslərin tədrisi BİU-nun və BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin məzunları tərəfindən aparıla bilər. Bu dərsləri tədris edəcək müəllimlərin şəxsi keyfiyyətlərinə də çox böyük diqqət yetirmək lazımdır. Çünki dini sahədə dərs aparan müəllim öz tələbəsinə və şagirdinə biliyini və əxlaqını öyrədir.

İslam dininin bəşəriyyətə bəxş etdiyi mənəvi dəyərlərin əhəmiyyətindən və onların öyrənilməsinin vacibliyindən bəhs edən Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyevin hələ 1996-cı il fevralın 2-də müstəqil Azərbaycan Respublikası gənclərinin birinci forumunda söylədiyi fikirlər bu gün üçün də çox aktual səslənir. "Gənclərimizin islam dinini mənimsəməsi üçün hesab edirəm ki, lazımi tədbirlər görülməlidir. Çünki bu tədbirlərin olmaması nəticəsində bəzi mənfi hallar meydana çıxır, ayrı-ayrı qruplar gənclərə fanatizm əhval-ruhiyyəsini aşılamaq istəyirlər və bunlar da bizim gənclərin tərbiyəsinə zərər vurur. Ona görə də islam dininin məktəblərdə tədris olunması, hesab edirəm ki, günün tələblərindən biridir və bu barədə Təhsil Nazirliyi, müvafiq təşkilatlar düşünməlidirlər, lazımi tədbirlər görməlidirlər. Yəni bizim gənclərimiz dinimizi olduğu kimi öyrənməli, qəbul etməli və ondan istifadə etməlidirlər. Biz heç vaxt yol verə bilmərik ki, ayrı-ayrı şəxslər, ayrı-ayrı qüvvələr öz şəxsi mənafelərini güdərək İslam dini pərdəsi altında Azərbaycan gənclərinin tərbiyəsinin zədələnməsinə gətirib çıxarsınlar (31, s.315-316).

Son zamanlar DQİDK-nın və QMİ-nin təşəbbüsü ilə milli-mənəvi dəyərlərimizlə bağlı keçirilən seminar, simpozium və konfranslarda uşaqların və gənclərin düzgün dini maariflənməsi, onların radikal dini cərəyanların təsirlərindən qorunması ən çox müzakirə olunan mövzulardandır. Bu tədbirlərdə gənclərimizin dini və əxlaqi dəyərlərimizə yad olan radikal təriqətlərin təsirindən qorumaqda dini radikalizmlə mübarizədə maarifçilik işinin təşkilinə xüsusi önəm verilir.

Türkiyə Cümhuriyyətinin dini təhsil sahəsində tarixi çoxillik təcrübəsinin araşdırılaraq, öyrənilməsi və bu təcrübədən Azərbaycanda istifadə edilməsi ölkəmizdə dini təhsilin düzgün qurulmasında faydalı ola bilər.

Açar sözlər: *dünyəvi dövlət, din, təhsil, qanun*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ejder Yılmaz. Hukuk Sözlüğü. Ankara, 1985. s. 1548.
2. Şanal Görgün. Hukukun Temel Kavramları. Ankara. 1985. s. 262.
3. Çetin Özek. Devlet ve Din. İstanbul. Ada Yayınları, (tarihsiz), s. 649.
4. Ünver Günay. Harun Güngör. A. Vehbi Ecer. Laiklik Din ve Türkiye. Ankara. 1997. s.178.
5. Toktamış Ateş. Laiklik. Dünyada ve Türkiyede. Ankara. Ümit yayıncılık, 1994. s.160
6. Mehdiyev.R. "Qloballaşma dövründə dövlət və cəmiyyət". Dirçəliş XXI əsr. 2007. № 114/115.
7. Prof. Dr. Suat CEBECİ. Din eğitimi bilimi ve Türkiyede din eğitimi, Ankara, 2005, 256 s.
8. Bilgin. Özel Öğretim Yöntemleri. Ankara. 1999. S. 247.
9. Atatürkçülük: Atatürk'ün Görüş Ve Direktifleri (Birinci Kitap). Milli Eğitim Basimevi. 1988. Istanbul. 733 səh.
10. Türkiyede din egitimi ve ögretimi. İmam-hatib liselerinin kuruluşunun 40.yılı münasebetiyle tartişmalı ilmi toplantı. İstanbul. 1993.

11. Turgay Gündüz. Türkiyede Cumhuriyet dönemi din egitimi ve ögretimi Kronolojisi. 1923-1998 Uludağ Universitesi İlahiyyat Fakültesi. Sayı: 7. Cilt 7. 1998.
12. https://dogruhaber.com.tr/haber/168204-anayasadan-devletin-dini- islamdir-hukmu-cikarildi-1928/
13.https://tr.wikipedia.org/wiki/Türkçe_ezan
14. M. Şevki Aydın. Cumhuriyet donəmində din egitimi ögretmeni. İstanbul. 2005. S. 367.
15. Halis Ayhan. Türkiyədə din egitimi. İstanbul. 1999. səh. 622.
16. İsmet Parmaksızoğlu. Türkiyede Din Eğitimi. Ankara. 1966. S.82.
17. TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, c.15 (3.1.1949)
18. Səmədov E. Azərbaycanda din-dövlət münasibətləri və dini təhsilin formalaşması. Bakı. 2009.səh. 169.
19. Tuğrul Yürük. Cümhuriyyet Döneminde Din Derslerinin Statusu ile İlgili (Tartışma ve Öneriler). Ankara Universitesi İlahiyyat Fakultesi Dergisi. 52:1 (2011) s. 239-254.
20. İsgəndərov A. Cumhuriyyət və sovet dövrünün şeyxülislamı. Bakı. "Elm və təhsil". 2011.səh. 183.
21. Orucov. H. Azərbaycanda din: Ən qədim dövrdən bu günədək. Bakı. 2012.səh. 388.
22. Hüseynov.S. Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyəti: tarix və müasirlik. Bakı. 2012.səh. 175.
23. Doç.dr.Abdulvahab Taştan. "Azərbaycanda Sosyo-Kültürel Değişme. Din ve Dinsel Canlanma". Bilig. cilt.25 ss. 1-39. 2003.
24. Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası. www.e-qanun.az/framework/897
25. Qurani-Kərim (Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov. Vasim Məmmədəliyev) Bakı. 2015.
26. "Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavələr və dəyişikliklər edilməsi barədə Azərbaycan Respublikasının Qanunu. Bakı şəhəri. 8 may 2009-cu il. № 812-IIIQD
27. "Bəzi fəaliyyət növlərinə xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsi qaydalarının təkmilləşdirilməsi haqqında" Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2002-ci il 2 sentyabr tarixli 782 nömrəli Fərmanına əlavələr edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Fərmanı. Bakı şəhəri. 6 avqust 2009- cu il. №143
28. Məmmədəliyev.V. və Qarayev. M. "İlahiyyat Fakültəsi". BDU İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuə. №01 (01). 2004.
29. Azərbaycan Respublikası Təhsil Qanunu http://www.e-qanun.az/framework/7956 30. Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanunu, Bakı, 2013.
31. Abbasov. N. "Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər". Bakı. 2009. 444 səh.

Эльчин ГАСАНЛЫ

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СВЕТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ В ПРИМЕРЕ ТУРЦИЯ И АЗЕРБАЙДЖАН

Резюме

В статье рассматриваются исторические особенности религиозного образования в светском государстве на примере Турецкой Республики и Азербайджанской Республики. Исследовано роль и место религиозного образования в системе светского образования в

современное время, а также законы, регулирующие государственно-религиозные отношения и существующие проблемы в этой области.

Ключевые слова: *светское государство, религия, образование, право*

Elchin HASAHLI

PROBLEMS OF RELIGIOUS EDUCATION IN THE SECULAR STATES IN TURKEY AND AZERBAIJAN

Summary

The statue is regarded as the historical excellence of religious discourse in the light state of the Turkic Republic and the Azerbaijan Republic. Role and role of Religious Education in the system of light education in the current era, as well as regulating the state-Religious Relationships and Current Problems in the Region.

Keywords: *secular state, religion, education, law*

UOT 297
Yeganə RƏHNULLA
elmi işçi, AMEA Əlyazmalar İnstitutu

ƏBDÜLQƏNİ NUXƏVİ XALİSƏQARIZADƏNİN KOLLEKSİYASINDA "ƏSMAUL-HUSNA"YA DAİR ƏSƏRLƏR*

Orta əsrlərdə azərbaycanlı alim və mütəfəkkirlər tərəfindən, əsasən, ərəb, fars və türk dillərində elmin müxtəlif sahələrinə dair yazılmış dəyərli əsərlər dünya sivilizasiyasının, eləcə də islam elm və mədəniyyətinin inkişafında xüsusi rol oynamışdır. Belə görkəmli ziyalıların parlaq nümayəndələrindən olan Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Fətəli Axundov, Hüseyn Əfəndi Qayıbov, Bəhmən Mirzə Qacar, Mir Möhsün Nəvvab və başqalarının şəxsi kolleksiyaları AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan əsərlərin əsasını təşkil edir. Onların arasında xalqının elmi inkişafında və maariflənməsində böyük əmək sərf etmiş görkəmli ədəbiyyatşünas, pedaqoq Şəmsəddin Əbdülqəni Nuxəvi Məhəmməd oğlu Xalisəqarızadənin şəxsi kolleksiyası da var.

Şəmsəddin Əbdülqəni Əfəndi Nuxəvi Məhəmməd oğlu Xalisəqarızadə 8 mart 1817-ci ildə, Böyük Qafqaz dağlarının ətəklərindəki, Şəki yaylasında Şəki (Nuxa) şəhərinin Qışlaq məhəlləsində ziyalı ailəsində anadan olmuşdur [1, s.32]. İlk ibtidai təhsilini atası Kəmaləddin Məhəmməd Əfəndidən alan Əbdülqəni təhsilini müxtəlif mollaxana və məktəblərdə davam etdirmiş, sonralar özü də bu məktəblərin birində müəllimlik fəaliyyətinə başlamışdır.

Əbdülqəni Nuxəvi 1283-cü ildə Şəki mahalının baş qazisi təyin olunmuş və ömrünün sonunadək bu vəzifədə işləmişdir (1866-1867). Hazırda onun qazilik dəftəri və imzaladığı müxtəlif rəsmi sənədlər AMEA - nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunur. Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarızadə 18 aprel 1879-cu ildə Nuxada vəfat etmiş və Babanın üstü adlanan qəbiristanlıqda dəfn olunmuşdur [2, s.68].

Əbdülqəni Nuxəvi elmi və pedaqoji fəaliyyəti ilə yanaşı, kitabşünas kimi də böyük işlər görmüşdür. Onun bütün şüurlu həyatı kitab mədəniyyətimizin toplanması, qorunub saxlanması, inkişafi və yayılması ilə bağlı olmuşdur. Alimin yaratmış olduğu zəngin kitabxana Azərbaycan klassikləri ilə yanaşı, Şərqin ən görkəmli mütəfəkkirlərinin əsərlərini əhatə edən böyük bir xəzinə olmuşdur. Kitabxananın əsası Qışlaqda Əbdülqəni Nuxəvinin ulu nənəsi Xalisə qarı tərəfindən qoyulmuş, sonralar Xalisə qarının övladları tərəfindən kitabxana daha da zənginləşdirilmişdir. Əbdülqəni Nuxəvi isə onu böyük bir mənəvi sərvət xəzinəsinə çevirmişdir [3, s.4-5]. Uzun illər boyu ümumi kitabxana kimi fəaliyyət göstərmiş, minlərlə əlyazma və qədim çap kitablarını, arxeoqrafik sənədləri əhatə etmiş Əbdülqəni Nuxəvinin yaratdığı bilik xəzinəsi geniş xalq kütləsini maarifləndirən bir mədəniyyət ocağı olmuşdur [1, s.5].

Əbdülqəni Nuxəvinin elmi irsi və kitabxanasının bir qismi görkəmli alim Kamandar Şərifli tərəfindən 15 ilə yaxın bir müddət ərzində Azərbaycan Respublikasında apardığı uzun axtarışlardan sonra, Şəki şəhərində alimin qohumlarından, ayri-ayri adamlardan, Mingəçevirdən və eləcə də Bakıda yaşayan şəkili ziyalılardan alınaraq AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda toplanmışdır. İndiyədək onun kitabxanasından çox adda material əldə edilmişdir [1, s.9].

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan Əbdülqəni Əfəndi Nuxəvi Xalisəqarızadənin kolleksiyasında Allahın doxsan doqquz gözəl adından bəhs edən

---

* Məqalə fəlsəfə e.d. Zəkiyə Əbilova tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

əsərlər öz tərtibatı ilə seçilir. Osmanlı türkcəsində, ərəb və fars dillərində olmaqla, B-612, B-733, B-7768, B-6834 şifrləri ilə mühafizə olunan bu əsərlər həm nəsrdə, həm də nəzmdə yazılmışdır. Bunlar fars dilində yazılmış Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "Muəmmau əsma Allah" əsərinin üç nüsxəsi, bu əsərə osmanlı türkcəsində Mövlanə Lami Çələbi tərəfində şərh yazılmış "Şərhu muammai əsmallah" və ərəb dilində yazılmış müəllifi məlum olmayan "Məani əsma Allah" əsərlərindən ibarətdir.

Beş nüsxədə saxlanılan Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "Muəmmau əsma Allah" mənzum əsəri klassik Şərq ədəbiyyatının müəmma janrında qələmə alınmışdır. Doxsan doqquz beytdən ibarət olan bu əsərin hər bir beytində "Əsmaul-husnaya" daxil olan Allahın bir adının müəmma ilə şərhi verilmişdir.

Müəmma klassik ədəbiyyatda müxtəlif bədii vasitələrlə fikrin gizlədilməsinə deyilir. Burada hər hansı bir sözü, adı və ya tarixi gizli saxlamaq üçün hərfləri rəqəmlə, rəqəmləri isə hərflərlə və ya ərəb dilində deyilib fars dilində, fars dilində deyilib ərəb dilində nəzərdə tutulur. Müəmmaların yazılmasında, gizlənilməsində ən çox əbcəd hesabından istifadə olunur. Klassik poetikanın bu janrı ərəb ədəbiyyatında yaranmış, sonradan isə fars ədəbiyyatına keçərək Azərbaycan ədəbiyyatına gəlmişdir. Müəmmalar öz quruluşu etibarilə olduqca müxtəlifdir. Müəmmaya dair əlyazma mənbələrində müəmma sənətinin 24 vasitə ilə yaradıldığı haqqında məlumat verilir. "Müəmmayi-Hüseyni" əsərinin müəllifi İbn Məhəmməd əl-Hüseyni 22 vasitənin adını çəkir və bunları "Təshili", "Təkmili", "Təhsili", "Təzyili" deyə 4 qrupa bölür [4, s.56].

Müəmma klassik ədəbiyyatın ən çətin və dərin bilik tələb edən janrı olduğu üçün bu sahədə yalnız böyük istedada malik olan alim və şairlər yazmağa cəhd etmişlər. Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli, Xaqani Şirvani kimi dahi şairlərlə yanaşı bir çox şairlər də bu janra müraciət edərək dəyərli əsərlər yazmışlar. Onlardan biri də Əlişir Nəvainin tapşırığı ilə Kəmaləddin Hüseyn ibn Məhəmmədin (Mir Hüseyn Nişaburi adı ilə məşhurdur) məsnəvidə yazdığı "Müəmma" adlı əsəridir [5. s.124-125; 6, s.190; 7, c.332-333].

Mənbələrdə və kataloqlarda bu əsərin "Müəmma" adından əlavə müxtəlif adlarına rast gəlinir: "Müəmmayat" [8, s.172], "Dəsturi müəmma", "Qəvaidi müəmma" [9, s.198] və s.

Mir Hüseyn b. Məhəmməd əl-Hüseyni əl-Nişaburi haqqında mənbələrdə çox az məlumat əldə etmək mümkün oldu. O, Heratda Sultan Hüseyni Baykaranın sarayında yaşamış və haqqında danışılan əsəri burada qələmə almışdır. Mir Hüseyn 18 iyun 1499-cu ildə vəfat etmişdir [10, s.453].

Əbdürrəhman Cami Mir Hüseynin "Müəmma" əsərinə yüksək qiymət verməklə bərabər, onu ciddi tənqid etmiş və demişdir ki, nə qədər Mir Hüseyn sağdır, onun müəmmalarını kəşf edə bilməyənlər ona müraciət edə bilərlər, lakin o, öldükdən sonra bu müəmmalar da onunla birlikdə ölüb gedəcəkdir. Buna görə də Mir Hüseynin şagirdi Sadıq Rükni Aşiq öz şagirdlik borcunu yerinə yetirərkən müəlliminin əsərinə "Şərhi müəmmayi Hüseyni" adlı izahat yazmışdır [5, s.125; 6, s.190]. Həmin əsəri sonralar Azərbaycan alimlərindən Ziya Ordubadi və Əbdül Vahab ibn Cəlaləddin Həmadani Azərbaycan və fars dillərində yenidən şərh etməli olmuşlar [11,s.41]. Bu əsər Əlyazmalar İnstitutunda beş nüsxədə qorunub saxlanılır. Onlardan üçü (xronoloji ardıcıllıqla B-733, B-7768, B-612) vaxtilə məşhur Azərbaycan katibi Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarizadənin kitabxanasına məxsus olmuşdur. Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarizadənin katibi olduğu bu əlyazma nüsxələrində əsərin adını "Muammau əsma Allah - təala", müəllifinin adı isə Mövlanə Mir Hüseyn Vaiz olduğunu qeyd etmişdir. Bu əsərin adı "Muammau əsma Allah - təala" adından əlavə, kataloq və mənbələrdə fars dilində "Nud və noh name xoda" (Allahın doxsan doqquz adı) [12, s.218] və "Əsma ilahi" (İlahi adlar) [13, s.619-6] adı kimi də qeyd olunmuşdur.

Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "Muəmmau əsma Allah" əsəri B-733 əlyazma toplusunun 536b-537a vərəqlərini əhatə edir [14, v.536b-537a]. Mətn Rusiya istehsalı olan sarımtıl rəngli vərəqə qara mürəkkəblə narın nəsx xətti ilə köçürülüb. Burada Allahin 99 adı və "Allah" adı qırmızı mürəkkəblə yazılıb. Əlyazma həm Şərq, həm də müasir üsulla hind rəqəmləri ilə səhifələnib. Cildi kartona keçirilmış qəhvəyi rəngli dəridir. Qapaqlı cildin üzü çərçivə içərisində romb şəkilli xətlərlə bir-birinə birləşdirilmiş 8 basma medalyonla, ortası isə 4 balaca medalyonun birləşməsi ilə bəzədilib. Əsər Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən 1831-ci il tarixində köçürülüb. Həcmi 580 vərəq, ölçüsü 18x22,5 sm-dir.

Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "Muəmmau əsma Allah" əsərinin növbəti nüsxəsi B-7768 şifrli əlyazma məcmuəsində 105b-109a vərəqlərini əhatə edir [15, v.105b-109a]. Mətn Avropa istehsalı olan qalın sarımtıl rəngli vərəqə qara mürəkkəblə nəstəliq xətti ilə köçürülüb. Müəllifin, əsərin və Allahın adlarının yazılışında qırmızı rəngli mürəkkəbdən istifadə olunub. Mətnin kənarında və sətirlərin arasında qara mürəkkəblə nisbətən kiçik şriftlə müxtəlif istiqamətlərə yazılmış şərh və izahlar var. Mətnin haşiyəsinin sonunda bu şərhin Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən yazılması qeyd olunmuşdur. Orta əsr mətnşünaslığında tətbiq olunan şərti işarələr qara mürəkkəblə yazılıb. Bu nüsxədə əsərin əvvəlinə dörd beyt əlavə edilmişdir. Əlyazma Şərq üsulu ilə səhifələnib. Cildi kartona keçirilmiş qəhvəyi rəngli, özəyi isə tünd qəhvəyi rəngli dəridir. Üzəri 8 balaca və 1 basma medalyonla bəzədilib. Özəyinə məcmuəyə daxil olan əsərlərin adı yazılmış kağız yapışdırılıb. Əsərin üzü Əbdülqəni Nuxəvi tərəfində 1837-ci ildə köçürülüb. Həcmi 231 vərəq, ölçüsü 17,5x21sm-dir.

Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "Muəmmau əsma Allah" əsərinin üçüncü nüsxəsi B-612 şifrli əlyazma məcmuəsində 226b-227a vərəqlərini əhatə edir [16, v.226b-227a]. Mətn Avropa istehsalı olan mavi rəngli nazik vərəqə qara mürəkkəblə narın nəsx xətti ilə köçürülüb. Bəsmələ və Allahın adları qırmızı mürəkkəblə yazılıb. Əlyazma həm Şərq, həm də müasir üsulla hind rəqəmləri ilə səhifələnib. Cildi kartona keçirilmiş qəhvəyi rəngli dəridir. Qapaqlı cildin üzərində basma xətlərlə çəkilmiş romb şəkli var. Rombun ortasında balaca basma medalyon var. Əsərin üzü Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən 1866-cı ildə köçürülüb. Həcmi 558 vərəq, ölçüsü 14x21,5 sm-dir.

Əbdülqəni Nuxəvinin müxtəlif illərdə üzünü köçürtdüyü bu əsərin hər bir nüsxəsi səliqəliyi, aydınlığı, ozünəməxsusluğu ilə bir - birindən fərqlənir. B-7768 şifrində yerləşən "Muəmmau əsma Allah" əsərinin əvvəlində qeyd olunan 4 beyt nə Əbdülqəni Nuxəvinin kolleksiyasında olan nüsxələrdə, nə də əsərin dünya kitabxana və fondlarında saxlanılan nüsxələrində rast gəlinmədi. Həmçinin bu əsərin fars və osmanlı türkcəsində olan şərhlərində də bu müəmmanın açıqlaması "Allah" adı ilə başlayan beytdən verilmişdir.

Əbdülqəni Nuxəvinin kolleksiyasına daxil olan növbəti B - 6834 şifrli əlyazma toplusunda Allahın gözəl adlarından bəhs edən Mövlanə Lami Çələbinin "Şərhu muammai əsmallah" əsəri 232a-253a vərəqləri əhatə edir [17, v.232-253]. Bu əsər yuxarıda haqqında danışılan Mir Hüseyn b. Məhəmməd əl-Hüseyni əl-Nişaburinin "Muəmmau əsma Allah" əsərinə Mövlanə Lami Çələbi tərəfindən türk dilində yazılmış şərhidir. Əsərin özündə müəllifin adı göstərilməyib, lakın Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən əlyazma məcmuəsinin əvvəlində verilmiş fehristdə əsərin müəllifinin Mövlanə Lami Çələbi olduğu yazılmışdır. Mənbələrdə isə bu əsərin adı "Həlli muammayi Mir Hüseyn", müəllifin adı əlyazma nüsxəsində olduğu kimi Lami Çələbi Mahmud b. Osman kimi qeyd olunmuşdur [18, s.68].

Şərhin müəllifi əsl adı Mahmud olan Lami Çələbi 1473-cü ildə Bursada anadan olmudur. Nəqşibəndiyə təriqətinin şeyxlərindən olan Laminin atası II Bəyazidin xəzinə dəftərdarı Osman Çələbi olmuşdur. İlk ibtidai təhsilini Bursada Muradlı mədrəsəsinin müəllimləri Molla Ağaveyn və Həsənzadə Molla Mehməddən almış, sonra Nəqşibəndiyə təriqətinin şeyxi Əmir Buxariyə olan hörmətindən bu təriqətə daxil olmuşdur. Lami Çələbi Bursada zəngin təsəvvüf və

mədəniyyət mühitində təsəvvüf ilə ədəbiyyatı birləşdirən bir şeyx kimi yaşamış və 1532-ci ildə vəfat etmişdir.

Nəqşibəndiyə təriqətinin nümayəndəsi olan Əbdürrəhman Caminin əsərlərinin tərcüməcisi kimi tanınan Mövlanə Çələbi divan ədəbiyyatında ən çox əsər qələmə alan təmsilçilərdən biridir. Ərəb və fars dillərinə mükəmməl bələd olan Laminin nəzm, nəsr və nəzm-nəsr qarışıq olaraq yazdığı təlif və tərcümə əsərlərinin sayı otuza yaxındır. Onun "Tərcümei Şəvahidun-nubuvvə" və "Tərcümei Nefahatul-üns" əsərləri Əbdürrəhman Caminin əsərlərinin genişləndirilmiş tərcüməsidir. Dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin "Yeddi gözəl" əsərinin tərcüməsi olan "Həft peykər" əsəri Laminin ölümündən sonra kürəkəni Rüşənizadə tərəfindən tamamlanmışdır. Mənzum-mənsur qarışıq əsərlərdən olan "Hüsnü dil" əsəri iranlı şair Fəttahın eyniadlı əsərinin tərcüməsidir. Lami Çələbi nəzm janrında Kərbəla vaqiəsindən bəhs edən "Maqteli Hüseyn", "Sələmanu Əbsal", "Şam və Pərvanə", "Fərhadnamə", "Qissei evladi Cabir", "Divani Əşar", bundan əlavə, "Şərhi Dibacei Gülistan", "Münşəati Məqatib", "İbrətnamə", "Şəratül-insan" və s. əsərlərin müəllifidir [19, s.96-97; 20].

Mövlanə Lami Çələbinin elmi irsində xüsusi yer tutan "Şərhu muammai əsmallah" əsərinin Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan nüsxəsində mətnin əvvəli naqisdir, lakin "Allah" adının şərhi ilə başlanması ("Əsmaul husna"dan bəhs olunan əsərlərdə ilk olaraq Allah adının şərhi verilir) əsərin yalnız girişinin olmamasını göstərir. Şərh Avropa istehsalı olan sarımtıl rəngli, parıltılı, yarıahərli vərəqə qara mürəkkəblə nəstəliq xətti ilə köçürülüb. Mətndə bəzi sözlər, həmçinin Allahın adları qırmızı rəngli mürəkkəblə yazılıb. Allahın hər bir adının əvvəlində qəzəllər fars dilində verilmiş, sonra həmin adların mənaları türk dilində şərh olunmuşdur. Əlyazmanın əvvəlində məcmuənin fehristi verilmişdir. Əsər həm Şərq, həm də müasir üsulla hind rəqəmləri ilə səhifələnib. Cildi kartona keçirilmiş qəhvəyi rəngli dəridir. Cildin üzərinə 8 basma medalyonlarla rombşəkilli bəzəklər vurulub. Əsərin üzü Əhməd Əfəndi b. Məhəmməd Əfəndi Kunəki Saflının xidmətində olan Əbdülqəni Ləzir b. Hacı Məhəmməd Əfəndi Xalisəqarızadə Nuxəvi Saflı tərəfindən 11 avqust 1837-ci ildə köçürülüb. Həcmi 278 vərəq, ölçüsü 17,5x21sm-dir.

B-7768 şifrli əlyazma məcmuəsində Allahın gözəl adlarından bəhs edən ikinci əsər "Məani əsma Allah" adı altında mühafizə olunmaqdadır. Müəllifi məlum olmayan bu əsərin adı mətndə qeyd olunmayub. Lakin Kamandar Şəriflinin tərtib etdiyi "Əbdülqəni Əfəndi Nuxəvi Xalisəqarızadə kitabxanasının kataloqu" adlı kitabda bu əsərin adı "Məani əsmə Allah" kimi qeyd olunmuşdur [3, s.323]. Əlyazmalar İnstitutunda əsərin bu nüsxəsindən əlavə iki nüsxəsi fars dilində "Dua əsmallah əst" adı ilə qorunmaqdadır**.**

Əsər Allahın hər bir adına uyğun dua etməkdən bəhs edir. Məs: "Allahın əl-Quddus adını gün ərzində min dəfə zikr etmək qəlbi saflaşdırır" [21, v.89b]. Əsər məcmuənin 89b-91b vərəqlərini əhatə edir. Mətn Avropa istehsalı olan sarımtıl rəngli vərəqə qara mürəkkəblə nəsx xətti ilə köçürülüb. Allahın adlarının yazılmasında qırmızı rəngli mürəkkəbdən istifadə olunub. Əlyazma Şərq üsulu ilə səhifələnib. Cildi kartona keçirilmiş qəhvəyi rəngli, özəyi isə tünd qəhvəyi rəngli dəridir. Üzəri 8 balaca və 1 basma medalyonla bəzədilib. Özəyinə məcmuəyə daxil olan əsərlərin adı yazılmış kağız yapışdırılıb. Əsərin üzü Əbdülqəni Nuxəvi b. Hacı Məhəmməd Əfəndi Xalisəqarızadə tərəfindən 1834-cü ildə köçürülüb. Həcmi 278 vərəq, ölçüsü 17,5x21 sm-dir.

Əbdülqəni Nuxəvinin kitab kolleksiyasında "Əsmaul-husna"ya- Allahın gözəl adlarına dair bu əsərlər kolleksiyanın cüzi bir hissəsini təşkil edir. Burada elmin müxtəlif sahələrini əhatə edən əsərlərin ayri-ayrılıqda araşdırılması və tədqiqi dünya, eləcə də Azərbaycan elm tarixinin və mədəniyyətinin zənginləşməsinə gətirib çıxara bilər. Beləliklə, Əbdülqəni Nuxəvi nəinki yaşadığı dövrdə xalqının maariflənməsinin keşiyində durmuş, hətta ölümündən sonra da onun

Azərbaycan kitab mədəniyyətinin inkişafında və toplanmasında gördüyü bu böyük xidməti nəsildən-nəslə keçərək davam etməkdədir.

Açar sözlər: *Əbdülqəni Nuxəvi, Azərbaycan alimi, kitab kolleksiyası, islam, Əsmaul-husna (Allahın gözəl adları), əlyazma*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. K. Şərişli. Alim, pedaqoq və kitabşünas. Bakı, "Nurlan"-07, 253s.
2. K. Şərifli. XIX əsrin mətnşünas alimi Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarızadə. Əlyazmalar xəzinəsində. c.5. Bakı, "Elm"-1979, 129s.
3. K. Şərifli. Əbdülqəni Əfəndi Nuxəvi Xalisəqarızadənin kitabxanasının kataloqu. c.1. Bakı, "Nurlan"-09, 425s.
4. M. Sultanov. Yazılı abilərin tədqiqi. Bakı, "Nurlan"-10, 168s.
5. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Respublika Əlyazmaları Fondu. Əlyazmaları kataloqu. c.I. Bakı, Azərbaycan CCR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı-1963, 512s.
6. Descriptive gatalogue of the Persian, Urdu and Arabic manuscripts in the Dacca University Library. İn two Volumes. Vol.I: Persian manuscrirts. University Library Dacca-1966. 566s.
7. Собрание восточных рукописей Академии Наук Узбекской ССР, т.VI. Ташкент, Издательство Академии Наук УзССР-1963, 724с.
8. فهرست کتابخانه مجلس شورای ملیّ. سعید نفیسی. ج. ٦، ١٩ ج. تهران ، چاپخانه شورای ملی-١٣٤٤. ٣٢٩ ص.
9. فهرست تفصیل نسخ خطی فارسی انستیتو ککلیدزۀ تفلیس. ج.٢ مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی و کتابخانه بزرگ حضرت أیة الله مرعشی نجفی. تهران- ١٣٨٤، ٤٣٥ ص.
10. A. Ateş. İstanbul kütüphanelerinde Farsca manzum eserler. c.I. İstanbul, "Milli egitim basımevi"-1968, 712s.
11. M. Sultanov. Orta əsr əlyazmalarında müəmma, onun tərtibi və kəşfi. Respublika Əlyazmaları Fondunun əsərləri. c.II. Bakı, Azərbaycan CCR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı-1963, 142s.
12. فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی حضرت أیة الله العظمی نجفی مرعشی هد ظله العالی .سید محمود مرعشی. ج. ٢، قم، "چپخانه مهر استوار"- ه. ١٣٩٥، ٤٢٢ص.
13. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملیّ. سید عبدالله انوار. ج.٥،تهران-١٣٥٣، ٧١٧ ص.
14. Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburi. Muəmmau əsma Allah. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. B-733 Əlyazmalar məcmuəsi. Nuxa-h.1247/m.183, 580v.
15. Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburi. Muəmmau əsma Allah. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. B-7768 Əlyazmalar məcmuəsi. Nuxa-h.1253/m.1837, 231v.
16. Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburi. Muəmma əsma Allah. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. B-612 Əlyazmalar bəcmuəsi. Nuxa-h.1283/ m.1866, 231v.
17. Mövlanə Lami Çələbi. Şərhu muammai əsmallah. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. B-6834 Əlyazmalar məcmuəsi. Nuxa-h.1253/m.1837, 278v.
18. T.C. Kültür Bakanlığı kütübhaneler genel müdürlüğü. Türkiye yazmaları toplu kataloğu. c. I(34), Ankara, Türk tarih kurumu basımevi-1981, 188s.
19. Türkiye Diyanet Vakfı. İslam Ansiklopedisi. c.XXVII, İstanbul-03, 588s.
20. https://tr.wikipedia.org/wiki/Lâmiî_Çelebi
21. Məani əsmə Allah. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. B-7768 Əlyazmalar məcmuəsi. Nuxa-h.1253/m.1837, 231v.

Егана Рахнулла

ПРОИЗВЕДЕНИЯ КАСАТЕЛЬНО "АСМАУЛЬ-ХУСНА" В КОЛЛЕКЦИИ АБДУЛГАНИ НУХАВИ ХАЛИСАГАРИЗАДЕ

Резюме

Одна из личных коллекций ряда азербайджанских просветителей, хранящихся в Институте рукописей НАНА имени Мухаммеда Физули, принадлежит известному литературоведу, педагогу Абдулгани Нухави Халисагаризаде, который внес большой вклад в научное развитие и просвещение своего народа. Созданная ученым богатая библиотека стала большой сокровищницей, содержащей наряду с азербайджанскими классиками, произведения самых известных мыслителей Востока. В коллекции Абдулгани Нухави Халисагаризаде в числе произведений на разную тематику своим оформлением особо выделяются произведения, в которых говорится о девяносто девяти красивых именах Аллаха. Эти произведения, охраняемые в четырех рукописных сборниках на тюркском, арабском и персидском языках, были написаны как в прозе, так и в стихотвочной форме.

Ключевые слова: *Абдулгани Нухави, азербайджанский ученый, сборник книг, Ислам, Асма уль-хусна (прекрасные имена Аллаха), рукопись*

Yegana Rahnulla

WORKS ON “ASMAUL-HUSNA” IN ABDULGANI NUKHAVI KHALISAGARIZADEH’S COLLECTION

Summary

One of the personal collections of the different Azerbaijani intellectuals preserved in the Institute of Manuscripts named after Mahammad Fuzuli of ANAS belongs to Abdulgani Nukhavi Khalisagarizadeh, an eminent literary critic and pedagogue who always used to work at the development and enlightenment of the people. The rich library founded by him was a big treasure – nouse which covered the works of the Azerbaijani classical authors and also the works of the most remarkable Oriental thinkers. The works dealt with the ninety nine beautiful names of Allah among the works on different themes in Abdulgani Nukhavi Khalisagarizadeh’s collection are distinguished for their compositions. Written in both prose and poetry and in the Ottoman Turkish, Arabic and Persian languages these works are preserved in four manuscript collections.

Keywords: *Abdulgani Nukhavi, Azerbaijani scientist, book collection, Islam, Asma ul-husna (beautiful Allah names), manuscript*

UOT 101.1
Məmmədtağı RZAYEV
baş müəllim, Bakı Slavyan Universiteti

MÜXTƏLİF DİNİ SİSTEMLƏRDƏ XEYİRXAHLIQ VƏ RƏHMLİLİK PROBLEMİ*

Dinin fəlsəfəsi çərçivəsində şər və əziyyətə, adətən, Allaha inananların problemi kimi baxılır. Ənənəvi yanaşmaya görə, dünya bütövlükdə yaxşıdır, şər və əziyyət isə qanunları idarə edənlərin yanlışlıqlarıdır və insanlar öz vəziyyətlərini həmişə yaxşılaşdıra bilərlər. Şərə yaxşılığın çatışmazlığı kimi baxsaq, problemin özü ikinci dərəcəli olur. Ancaq o dünyaya inam olmasa, şər probleminin heç bir dini həlli uğurlu ola bilməz. Leybnitsin fikirlərinə görə, Allah mümkün dünyalardan ən yaxşısını yaradıb. Əgər bizim xeyirxahlıq hissimiz həssas deyilsə, şərin nə olduğunu bilmərik. Şər nəyinsə yox olması deməkdir, ancaq var olan yox olandan daha çox olduğundan, xeyir şəri bir neçə dəfə üstələyir. Təbii ki, biz mənəvi pislik üçün sözsüz məsuliyyət daşıyırıq, fiziki pislik isə onun nəticəsi ola bilər.

Foma Akvinski Kainatdakı nizamsızlığı onun ilkin günahı hesab edirdi. Biz Allaha hansısa pisliyi aid edə bilmərik. Çünki şər yoxluqdur, heçlikdir, deməli, Allahın atributlarından ola bilməz. Hər bir din qarşısında belə problem durur: əzab və şərin mövcudluğuna necə reaksiya vermək ki, bununla sevgi və rəhmlilik kimi təməl hissləri ifadə etmək mümkün olsun. Bütövlükdə dinlər bunu iki yolla həll edirlər. Birincisi, təbii əzab-əziyyətə qarşı dinlər bədbəxt vəziyyətdə olana rəhmli olmağı təşviq edirlər. Bütün dinlərdə əziyyət çəkənlərə qayğı göstərmək üçün müxtəlif strukturlar və qaydalar mövcuddur. Başqa sözlə, hər bir din insanın zəifliyi və zərifliyinin əxlaqi nəticələrini etiraf edir və onları azaltmağa can atır. İkincisi, insan zalımlığına qarşı durmaq üçün dinlər əxlaq prinsiplərini irəli sürürlər. Bu prinsiplər ya dinin tərəfdarlarını başqalarına əziyyət verən davranışlar etməkdən çəkindirməyi nəzərdə tutan qaydalar formasıdır ya da ruhi təmrinlər, dualar və ya meditasiyalar formasında olan qaydalardır ki, burada da məqsəd zalımlığa imkan verməyən həyat tərzini formalaşdırmaqdan ibarət olur. Məsələn, İslamda zəkat və ümmə prinsipi vardır ki, xeyirxahlığı, birliyi və bərabərliyi ifadə edir. İnduizmdə ahimsa prinsipi əsas əxlaqi anlayışlardan biridir, hər bir canlıya zərər verməməyi tələb edir. İudaizm insanın istismar edilməsini və sərtlik göstərilməsini qadağan edir. Xristianlıqda sevgi konsepsiyası hətta əziyyət vasitəsi ilə də ifadə edilir. Buddizmdə bütün canlı varlıqlara qarşı rəhmdil olmağı tələb edən prinsiplər vardır.

Bütün bunlar və bu kimi digər göstəriş və qaydalar əziyyət və şərin olması faktına dini cavabları ifadə edir. Müxtəlif dinlərdə şər problemi ilə bağlı hər şeydən öncə qəbul etmək lazım gəlir ki, ən dəhşətli şər insanların və ya heyvanların fiziki əziyyətlərindən ibarət deyil, mənəvi pislikdir. Sokrat bununla bağlı deyirdi: "İnsanın ədalətsizlikdən zərər görməsi, özünün ədalətsizlik etməsindən daha yaxşıdır". Cinayət edən kəs özündə böyük bir şər daşıyır və onu "şər" kimi yox, qurbanın əziyyət çəkməsindən qaynaqlanan mənalarda reallaşdırır. Bu zaman Allaha inam insanda sarsıla bilər. Amma bir çoxları hesab edir ki, Allah əziyyəti aradan qaldırmaqda yardımçı və ruhlandırıcıdırsa, o, əziyyətlərin səbəbi deyil. Əksinə, qəbul etsək ki, dünyanın mahiyyəti əziyyətin mövcudluğundan ibarətdir, onda Allah bu əziyyətləri yumşaldandır. Yuxarıda xatırlatdığımız təfəkkür dəyişikliyi insanlarda Allahın bu vəzifənin öhdəsindən lazımi dərəcədə gələ bilməsinə inam azalanda baş verir.

---

* Məqalə fəlsəfə e.d., prof. Qalib Barxalov tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

Humanist etika tərəfdarlarının nöqteyi-nəzərincə şər-həyata qarşı yönələn hər bir şeydir. Xeyir həyatla eyniləşdirildiyindən həyatla ölüm arasında seçim etmək fundamental etik alternativlikdir. Z.Freydin fikrincə bu, məhsuldarlıqla destruktivlik, qabiliyyətlə qabiliyyətsizlik, ləyaqətlə ləyaqətsizlik arasındakı alternativlikdir. İnsanın dağıdıcılıq tendensiyasının mahiyyətinin nədən ibarət olmasını aydınlaşdırmaq üçün biz nifrətin iki anlayışı arasında fərqləndirmə aparmalıyıq: rasional ("reaktiv") və irrasional ("xarakterlə şərtlənmiş"). Rasional nifrət şəxsiyyətin özünün və başqasının azadlığına, həyata və ya ideyaya olan təhlükəyə reaksiya verməsini ifadə edir. Bu nifrətin əsas səbəbi həyata olan sevgidir. Xarakterdən yaranan nifrət bundan keyfiyyətcə fərqlənir. Nifrətin bu növü xarakterdə "oturmuş olur" və zaman-zaman səbəbsiz və ya səbəbli kənara püskürür. Maraqlıdır ki, nifrət edən adam öz hissini yerli-yersiz ifadə edəndən sonra özünü xoşbəxt kimi hiss edir. Beləliklə, nifrət bizim şüurumuzda şərlə (pisliklə) eyniləşir. İslamda maraqlı mövqe vardır: şərə qalib gəlmək lazımdır, ancaq həqiqi şərə, başqa maska altında gizlənənə yox. Yəni İslam yalnız insanın xislətində olan şəri, pisliyi təmizləməyi tövsiyə edir, müxtəlif həyat situasiyalarında müvəqqəti yaranan və yaranmalı olan şəri yox. Deməli, İslamda insanın xeyirxahlığı onun qəlbinin təmizliyi ilə birbaşa bağlıdır, burada riyakarlıq ola bilməz. Allahını tanıyan insan bu səbəbdən İslam prinsiplərinə görə, rəhmli və xeyirxah olur. Xaraktercə nifrətli olan bəndə xeyirxah deyil, Allahın qəzəbinə gələndir. İslama görə insanın qəlbində Allaha sevgi və inam varsa, orada nifrət və şeytan yoxdur. Qəlbində nifrət olanda isə Allah sevgisi olmur. Bu o deməkdir ki, insanın özünütəsdiqində əsas məsələ Allaha sevgi və inamdır, ondan çəkinməkdir. Bu anlamda da nifrət insanın Allaha aparan yolunu bağlayan şeytani hissdir. O başqa məsələdir ki, insan ayrıca şeytana qarşı lazım gələndə nifrət hissi keçirməlidir ki, onun əməllərinə yol verməsin. İnsan qətiyyətlə şeytani hissləri, o cümlədən nifrəti rədd etməlidir. Bunun üçün müsəlman Allahın izn verdiyi qədər öz iradəsini bu yaramaz məfhuma, şeytana qarşı kökləməlidir. Buradan həm də özünütəsdiqdə xeyirxahların bir yerdə olması, bir-birini tanıması və bu mənada ümmət olması ehtiyacı aydın görünür.Yəni İslamda fərdin özünütəsdiqi həm də kollektiv işdir. Bütün İslam ümmətinin taleyi elə bil ki, eyni məzmuna malik olur.Toplumun bir yerdə hərəkət etməsi, birinin digərindən fərqlənməməsi İslam təliminin əsas cəhətlərindəndir.Ramazan ayında sosial iyerarxiyanın ən yüksək pilləsində olanla ən aşağıda olanın eyni süfrə arxasında oturması bunun bariz nümunəsidir.İslama görə, hansı cəmiyyətlərdə ki, bu qaydaya əməl edilmir, orada dürüstlük yoxdur, ədalət yoxdur. Bu tip cəmiyyətlərin uğurlu olması üçün İslam prinsiplərinə görə şəri hardansa vurub çıxarmalıdır.

Qərbdə şər probleminə əsasən iki yanaşma ənənəsi vardır – Avqustin və İriney yanaşmaları. Avqustin təsdiq edirdi ki, şər xeyirə qarşı duran müstəqil qüvvə deyil, yalnız xeyirin çatışmamasıdır. İnsana xas olan azad iradə və səhvlərə məhkumluq əziyyətə və pisliyə gətirib çıxara bilər, çünki bizə təcrübəmizlə məlum olan dünya qeyri-mükəmməl oxşarlarla doludur, şər və əziyyət isə məhz bu qeyri-kamilliklə bağlıdır."Monoloq" əsərində Avqustin yazır: "Mən Allah və ruh haqqında bilmək istəyirəm. Başqa heç nə" [3,s.203] Daha sonra "Ruhun ölməzliyi" əsərində qeyd edir: "Allahdan qeyrisi tərəfindən verilmiş həyat yoxdur, çünki Allah yüksək həyat mənbəyidir və şərlə (zülmlə) dolu olan bir həyat da yoxdur. Şər-insan ölmə meyilli olduqda yaranır" [3,s.441].Avqustin "Düzən haqqında" əsərində isə qeyd edir: "Allah zülmü (şəri) sevmir, ona görə sevmir ki, bu Allah düzəninə uyğun deyil. Allah həm də düzəni sevir və buna görə də O, xeyri sevir, şəri sevmir" [3, s.137]."İlahi ədalət xeyirlə şərin ayırd edilməsində və hər kəsə əməlinə görə mükafat verilməsindədir" [3, s.170]."Var-dövlət, şan-şöhrət və buna bənzər şeylər haqqında yox, bizi xeyirxah və müqəddəs edən şeylər haqqında dua etməliyik "[3, s.195].

Avqustin hesab edirdi ki, şər dünyaya yalnız mələklərin "tənəzzülü" ilə bağlı gəlmişdir. O yazırdı ki, bütün mələklər kamil yaradılmışdır, ancaq onlardan bəziləri az nemət aldılar və "yıxıldılar". Sonra bu yıxılmaq insan səviyyəsində təkrar olundu. Nəticədə, insan kökdən qeyri-kamil, qüsurlu, günahlı oldu.Qeyd etmək lazımdır ki, bu təlimə görə şər müstəqil reallıq deyil. O,

sadəcə göstərir ki, kamillik bütövlüyünü itirmiºdir, halbuki öncədən onun tam kamil olması nəzərdə tutulubmuş. Avqustinin mövqeyi Foma Akvinskinin onu müdafiə etməsi ilə xüsusi təsirə malik oldu. Bu, katolisizmin şərlə bağlı əsas mövqeyinə çevrildi.Beləliklə, Avqustinə görə, dünya yaxşıdır, ancaq öncədən nəzərdə tutulduğu qədər yaxşı deyil. Xeyir bizim can atmalı olduğumuz kamillikdir.Şər özlüyündə hansısa əşya və ya substansiya deyil, ancaq öncədən nəzərdə tutulmuş mükəmməlliyin qüsurudur.Bu yanaşmanı başqa sözlərlə ifadə edərək demək olar ki, əzab və şər dünyaya çox məhdud baxışın nəticəsidir.Avqustinin yanaşması ilə bağlı olan əsas sual belədir: Fərz edək ki, şər xeyirin çatışmamasından yaranır, ancaq nəyə görə xeyirin bu çatışmazlığı yaranır? Əgər Allah hər şeyə qadirdirsə, dünyanı elə yarada bilməzdimi ki, mükəmməllikdən çəkilmə olmasın? Şübhəsiz, bu suallara birmənalı cavab vermək çətindir. Deməli, xeyir və şərin son qiymətləndirilməsi dünyanı müşahidə etmək üçün tətbiq etdiyimiz zəkanın işidir.Burada insanın xeyir və şər, əzab-əziyyət haqqındakı düşüncələrə dalması da təbiidir, çünki o, təbiətən xoşbəxt olmağa can atır.Bu məqamda məhz mənəvi kamilliyə çatmağın yolları məsələsi aktuallaşır.Deməli, hər bir halda problem insanın özünütəsdiqində hansı dəyərlərə üstünlük verməsi məsələsinə gətirib çıxarır.

Şər probleminə Qərbdə olan ikinci ənənə İrineyin adı ilə bağlıdır.Bu nəzəriyyə nə şər və əziyyətin mövcud olmadığını inkar etmir, nə də Allahın onların mövcudluğuna imkan vermədiyini qəbul etmir. Ancaq o sübut etməyə çalışır ki, Allah bu hadisələrin mövcud olmasını, onların köməyi ilə daha artıq xeyir olan – insan azadlığını və insanların Allah ilə əlaqə qurmaq qabiliyyətini həyata keçirmək üçün rəva görüb. İnsan özü sərbəst seçim etməlidir, ona görə də Allah ona iradə azadlığı verib. Allahın hər şeyə qadir olması və insanın seçim məsuliyyəti məsələsinə ayrı-ayrı dini sistemlərin müxtəlif yanaşmaları vardır. Məsələn, İudaizmin müqəddəs kitablarının birində yazılır: "Mən sizə ikisindən birini seçmə hüququ verirəm və seçiminizə şahidlik etmək üçün Göyləri və Yeri çağırıram. Siz həyatı və ya ölümü seçə bilərsiniz..." [4, İkinci qanun 30:19 Əhti ətiq, 30:19, s. 207]. İslamın müxtəlif dini cərəyanlarında bu məsələyə fərqli yanaşma vardır. Cəbrilər belə hesab edirlər ki, ümumiyyətlə götürdükdə insanın iradə azadlığı yoxdur (ifrat cəbrilər). Təfrit cəbrilər isə hardasa insan iradəsini qəbul etsələr də onun elə də böyük bir əhəmiyyət daşımadığını qeyd edirlər. Qədərilər insanın iradə azadlığını qəbul etsələr də, son nəticədə hər şeyin Allah tərəfindən qabaqcadan müəyyənləşdirildiyi kimi baş verəcəyinə inanırlar. Mötəzilər isə iradə azadlığını tamamilə qəbul edirlər. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, iradə, seçim azadlığının qəbul edilib-edilməməsi faktının özü də insan özünütəsdiqinin müxtəlif aspektli olmasını formalaşdırmışdır. Belə ki, insan özünütəsdiqi təkcə böyük dini sistemlər daxilində yox, həm də hər hansı bir dini sistemin tərkibində olan ayrı –ayrı cərəyanlara görə də müxtəlif olmuşdur.

İriney yanaşması insan həyatının qüsurlarını etiraf edir, eyni zamanda ona işarə edir ki, Allahın oxşarları kimi yaranmış insanlar inkişaf etmək imkanına sahib olmalıdırlar ki, Allahın onlar haqqında düşündükləri obraza yaxınlaşsınlar. İnsanlar həyatda rastlaşdıqları əzab-əziyyətlər vasitəsi ilə yetişmək və öyrənmək imkanı qazanırlar ki, bu da onlarda, xeyir və şər haqqında təsəvvürləri olmasa, mümkün deyildi.

Bir çox dinlər belə hesab edirlər ki, problemsiz dünyada mənəviyyat sanki statikdir.Əxlaqi yüksəliş yalnız çətinliklər olan yerdə mümkündür.İslamda isə bu yanaşma fərqlidir. Qurani-Kərimdə qeyd edilir ki, insan yalnız dara düşəndə Allahdan kömək dilərsə Allah bu köməyi onlardan əsirgəyə bilər. Yəni, Allaha ibadət , inam hər zaman olmalıdır. Qeyd etmək lazımdır ki, hər bir din çalışır ki, əxlaqi tövsiyələrini insanların əziyyət verməyə olan meyillərini söndürmək üçün etsin. Bundan başqa, bu dinlər insanlara itkiləri və əziyyətlərinin öhdəsindən gəlmək üçün ruhi praktika təklif edirlər. Bu zaman hər bir dini onun öz xüsusi təcrübəsi və məsələyə xüsusi münasibəti fərqləndirir. İslamda əsas mövzu Allahın iradəsidir. Onda heç bir şübhə yeri qalmır ki, əzab-əziyyət Allahın icazəsi ilə mövcuddur. Hərçənd bu zaman Allahın hansı məqsəd

güddüyü insan zəkasından kənarda qalır.Bununla yanaşı, əxlaqi pislik konsepsiyasında İslam insan azadlığı məsələsini qəbul edir. İnsan Allahın təlimini qəbul etməkdə və ya rədd etməkdə sərbəstdir. İudaizmdə olduğu kimi, burada da mütləq Allah şübhə altına alına bilməz. Ancaq buna rəğmən Allahı rəhmdil və mərhəmətli adlandırırlar, yəni İslam hesab etmir ki, Allah insanların əzab-əziyyətinə laqeyddir.

Hər hansı əxlaq kodeksinin əsasında müəyyən baza prinsipi dayanır. Bu, insanların davranışına əxlaqi qiymət vermənin ümumi meyarı olur. Xristianlıq xeyir və şərin fərqləndirilməsinin, davranışda əxlaqi və qeyri-əxlaqi olanın ayrılmasının öz meyarlarına malikdir. Xristianlığın meyarı Allahla əbədi İlahi həyat yaşamaq naminə şəxsi Ölümsüz ruhun xilası marağından ibarətdir. Xristian ilahiyyatçıları qeyd edirlər ki, Allah insanların qəlbinə hansısa ümumi, dəyişməz mütləq əxlaqi qanun yerləşdirib. Ona qəlbindəki Allah səsinə qulaq asmaq kifayətdir ki, əxlaqlı olsun. Qeyd edək ki, məhz Allahın əziyyət çəkən və bağışlayan İsa timsalında görünməsi, xristianlığı İslamdan kəskin fərqləndirir. Xristianlıq şüurlu surətdə İsanın əziyyət çəkən obrazını mərkəzə yerləşdirir. İsanın "dirilməsi" problemin məntiqi həllindən çox, xeyirin şər üzərində qələbəsi kimi ümidin güclü obrazıdır.

Daosizmdə məsələ Dao ilə harmoniyada yaşamaq zərurəti formasında qoyulur. Hər şeyə xeyirxah münasibət göstərmək və rəhmdil olmaq gərəkdir. Ehtiyacı olanlara yardım etmək, başqalarının sevincini və kədərini özününkü kimi qəbul etmək, insanları çətinliklərdən qurtarmaq lazımdır. Yaxşı işlər mükafat, pis işlərcəza gətirir. Mükafat var-dövlət, inkişaf, şöhrət, uğurlar, nailiyyətlər, nəcib nəsil formasında ifadə oluna bilər. Cəza kasıbçılıq, uğursuzluq, biabırçılıq, nalayiq övladlar formasında verilir.Mükafat və cəza insanın ailəsi və nəsilinə də aid edilir. Ona görə də bir nəslin davranışı sonrakı nəsillərin taleyinə təsir edir.Fikir də hərəkət kimi nəticələr verə bilir. Əxlaqsız fikir əxlaqsız davranışa bərabərdir. Tövbə pis hərəkəti yumşalda bilər, əgər verilən sözə sonra həmişə əməl edilərsə."Dao – bütün mövcudatın həyat mənbəyidir" [6, s.34]."Allahlardan və ruhlardan gələn güclər neytral deyil.Bəzi ruhlar xeyirxah, digərləri isə bədxah olurlar" [6, s.142]."Əgər insan dao ilə harmoniyada yaşayırsa, onu uğurlar gözləyir. Bütün mövcudata xeyir və mərhəmət (şəfqət) göstərmək lazımdır.Çətinə düşmüş, ehtiyac içərisində yaşayan insanlara köməklik etmək lazımdır, insanları bədbəxtliklərdən qorumaq, başqasının itkisinə öz itkin, sevincinə öz sevincin kimi yanaşmaq lazımdır "[6,s.262]. Daoslar deyirlər ki, "günahsız insanı öldürənin özü silahla öləcək, varlanmaq naminə başqasının var dövlətini mənimsəyənlər qisasdan yaxa qurtara bilməyəcəklər" [6, s.263]. Xeyir işlər öz arxasınca mükafatı, şər işlər isə cəzanı gətirirlər."Mükafat var-dövlət, yüksəliş, uğur, şan-şöhrət, cəza isə kasıblıq, uğursuzluq, biabırçılıq şəklində gəlir" [6, s.264]. Daosizm fəlsəfəsinin əsas vəzifəsini "yaradılışın, mövcudatın, şərin aydınlaşdırılması deyil, iztirabların aradan qaldırılması hesab etmək lazımdır" [7,s.199]. Daosizmdə Sankxiya, Aximsa və bu kimi bir sıra prinsiplər vardır ki, onlara əməl etmək insanı mənəvi cəhətdən zənginləşdirir.

Sankxiya dualizmi xeyirin və şərin, real və real olmayanın və mövcudluğunda deyil, "dəyişməzin və daim dəyişənin biri-birindən ayrıd edilməsindədir" [7, s.204]. Aximsa, "zülm etməmə, ziyan verməmə, caynilərin təlimi, mənəvi təmizliyi saxlama ilə bağlıdır" [7, s.238].

Qandi Aximsaya əməl etməni etik prinsip hesab edir və həyat qarşısında minnətdarlıq hissi ilə əlaqələndirirdi. Aximsaya uyğun siyasi prinsip kimi, o güc tətbiq etmədən, qarşılıq vermədən müqavimət göstərmə prinsipini qəbul edirdi [7, s.240]. Canlı aləmə ya tamamilə zərər verməmək və ya minimum zərər vermək prinsipinə əsaslanan həyat tərzi ən yüksək mənəviyyat hesab edilir [7, s.251].

Qərb dini təlimlərindəki tipik şər problemini induizmə aid etmək olmur. İnduslarda əziyyət məsələsində əsas rolu karma oynayır – bu, edilən hərəkətin nəticəsidir. Xeyirxah işlər yaxşı nəticələr verir. Karma mexaniki olaraq əxlaqi pisliyə alternativ yaradır. Bu nəzəriyyəyə görə təbii pislikdən əziyyət çəkən insanlar keçmiş həyatlarında etdiklərinin bəhrəsini görürlər.

Buddizm insana əziyyətə əxlaqlı qalib gəlmək üçün ruhi inkişafı nəzərdə tutan meditasiyanı və müdrikliyi təklif edir. Digər dinlərdən fərqli olaraq buddizm yaradıcı-Allah ideyasına söykənmir.Buddizm nöqteyi-nəzərindən təbii əziyyətin səbəbi hər şeyin kəsilməz olaraq dəyişməsindədir və fərdi əşyalar onları yaradan şərtlərdən asılı olaraq mövcud olurlar. İnsanlar zərif, məhdud və çox zəif varlıqlardır.Budda yolunun məqsədi insana əziyyəti başa düşməkdə və aradan qaldırmaqda kömək etməkdir. Bunun altında buddizm hətta bu keçici və müvəqqəti dünyada belə xoşbəxtliyə nail olmağı nəzərdə tutur. Ümumiyyətlə, bütün Şərq fəlsəfi məktəblərinə xas olan bir cəhət burada da özünü göstərir: Şəqrdə heç kəs həyatın təməldən problemsiz olduğuna və əziyyətin təəssüf doğuran təsadüf olduğuna inanmayıb. İstənilən həyati təzahürün əsas ilkin şərti yanma və sönmənin, xoşbəxtliklə kədərin, qazancla itkinin balansıdır. Bundan çıxış edərək müdrik adam bütün mövcudatın ikili olduğunu görür və bu verilənlə harmoniyada yaşayır. Məhz bu cür yanaşma insana həyatının bütün qara və ağ günlərinə rəğmən xoşbəxt və azad yaşamağa imkan verir. Beləliklə, bütünlükdə Şəqr fəlsəfəsi əziyyəti problem səviyyəsinə qaldırmır və bu məsələdə Qərb təfəkkür tərzindən fərqlənir.Etiraf etmək lazımdır ki, bu məqamda Şərq təfəkkür tərzi daha dolğun və həyati təsir bağışlayır.

Mənəvi pisliyə münasibətdə buddizm öyrədir ki, hər bir hərəkət nəticə (karma) doğurur.İstənilən əxlaqi baxımdan düzgün olmayan davranış (məsələn, həyatdan kimisə məhrum etmək niyyəti) qurban üçün fəlakətli nəticə verir, bu hal tez və ya gec bu hərəkəti edən insanı da zəiflədir. Bəzi buddistlər bu məqamı reinkarnasiya konsepsiyası vasitəsi ilə izah edirlər: həyatda qazanılan yaxşı və ya pis karma sonrakı həyatlarda necə olmağı müəyyənləşdirir. Buddizmin əsas məqsədi – insanlara iztirabları dərk etmək, onlardan yaxa qurtarmaqda köməklik etməkdir. Bu məqsədi buddizm dəyişkən və əbədi olmayan dünyada əldə edilən xoşbəxtlik qabiliyyəti kimi başa düşür."Mənəvi, əxlaqi şərə münasibətdə buddizm öyrədir ki, hər bir hərəkət (səbəb) nəticə (karma) yaradır" [8,s.291]. Bəzi tədqiqatçılar bunu daha çox psixoloji məqam kimi izah edirlər. Ona işarə edirlər ki, insanın bugünkü vəziyyəti böyük mənada öncələr etdiyi seçimlər vasitəsi ilə müəyyən edilir. Əziyyət probleminin həll edilməsinə münasibətdə buddizm müdrikliklə yanaşı canıyananlığı təklif edir.Əziyyət çəkənlərə yardım etmək nəinki onların öz vəziyyətini yaxşılaşdırır, həm də kömək edən üçün yaxşı karma yaradır. Buddizm sevgi, başadüşmə və həmdərd olma dinidir və bu keyfiyyətdə o, qeyri-zorakılıq idealına can atır.

Budda qeyd edirdi ki, onun təlimi "dünyaya mərhəmətdən qaynaqlanaraq, çoxlarının xoşbəxtliyi, çoxlarının faydası üçün" verilmişdir. Əgər hər hansı təlimə əməl edib əxlaqi davranışa yiyələnə bilmiriksə, bu, lazım olmayan təlimdir. Mərhəmətlik qabiliyyəti buddizm tərəfdarının ali nailiyyətidir. Deməli, əxlaqi davranış son məqsəd deyil, yalnız insanın özündə mərhəməti inkişaf etdirməsi üçün bir vasitədir. Əxlaqi davranış özündə sevgi və xeyirxahlığı, böyük ürəkliliyi və bağışlamaq qabiliyyətini inkişaf etdirməyə bərabərdir. Sadalanan keyfiyyətlər bizim bu dünyada necə hərəkət etməmizdə özünü göstərir: düzgün danışıqda, düzgün davranışda, düzgün həyat tərzində [10, s.98].

Dinin fəlsəfəsi baxımından şeytan ideyası şər və əziyyət kimi ümumi problemin tərkib hissəsidir. Əgər hər şeyə qadir Allah varsa və O, xeyirxahdırsa, şər və əziyyət haradan yaranır? Şeytan obrazı bu pisliyin mənbəyini ifadə etmək üsullarından biridir. Xristianlıq öz tarixinin müəyyən mərhələsində, xüsusilə Orta əsrlərdə, cəhənnəm odu obrazından inanc sahiblərini axmaq hərəkətlərdən çəkindirmək üçün istifadə etməyə başladı. İslamda bu məqam daha güclüdür. Buddizmdə müxtəlif cəhənnəmlər vardır: isti və soyuq. Ümumiyyətlə, buddizm qeyd edir ki, bu cəhənnəmləri insanın ölümdən sonra düşəcəyi yer kimi yox, daha çox həyat boyu yaşanan bədbəxtçilik kimi başa düşmək gərəkdir. Bu, xristianlığa da aiddir, ancaq şeytan və cəhənnəmin real mövcud olması xristianlıqda mübahisə predmetidir. Ümumiyyətlə, cəhənnəm məsələsi hər bir halda əxlaqla bağlıdır.Ən kobud formada cəhənnən əzabları qorxusu yaxşı hərəkətlər etməyə stimuldur.

Burada maraqlı bir psixoloji məqam da vardır: cəhənnəm əzablarının obrazı ilə qarşılaşan zalım insan zorakılıq və zalımlıq obyekti olan adamların nələr çəkdiyini fikrən yaşaya bilir.

Beləliklə, yuxarıda şərh olunanlar göstərir ki, şər və əziyyətə dinin necə reaksiya verməsindən asılı olmayaraq tamamilə məntiqə əsaslanan yanaşma məhduddur. Buddizmdə əziyyət problemi mərkəzi yer tutur. Orada bu problemin məntiqi həllindən çox, ondan qurtulmağın üsulları önə çəkilir. Buddistlər ox dəymiş insanın onu öyrənməkdən daha çox, çıxartmağa çalışdığını tez-tez misal kimi çəkirlər.Buddizm baxımından Qərbdə şər oxu çıxartmaq üsullarını tapmaqdan çox, oxun özəlliklərini analiz etmək aspektində öyrənilir. Bununla da monoteizmdə şər problemi özünün müxtəlif formalarında əsas çətinlik mənbəyi olaraq qalır. Şərin mövcud olduğunu qəbul edən istənilən yanaşma sevən Allah konsepsiyası ilə ziddiyyət təşkil edir. Bu, xüsusilə ənənəvi teizmdə Allahın dünyanı heç nədən yaratdığı haqqındakı ideyada özünü daha aydın göstərir. Çünki əgər Allah hər şeyin əsasıdırsa, şər də ondan qaynaqlanır. Məsələn, əgər Allah insan azadlığına rəvac verirsə, onda onun istənilən hərəkətinə məsuldur – axı, insan yalnız vasitədir, hər şey Allahın iradəsindən asılıdır! Yeganə çıxış yolu yenə də azad insan obrazındadır ki, o, mənəvi təkmilləşmə ilə şərə qalib gələ bilər. Lakin burada azadlığın sərhədi məsələsi mübahisəlidir. Həddən çox uzun müddətli əziyyət çəkmək Allahın rəhmdilliyinə ziddir. Əziyyət və şər haqqında müxtəlif yanaşmaların olmasına baxmayaraq, heç birində problem birmənalı həll edilmir. Görünür bu problem Allahın öz ixtiyarında olan və insan üçün həmişə qaranlıq qalan məqamlara bağlıdır.

Açar sözlər: *xeyirxahlıq, rəhmlilik, şər, xeyir, buddizm, xristianlıq, İslam, induizm, daosizm, əzab.*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Bünyadov Z. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı: Azərbaycan, 1997, 287 s.
2. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z. Bünyadov və V. Məmmədəliyev. Bakı: “Çıraq”, 2005, 636 s.
3. Августин. О бессмертии души /Блаженный Августин. М.: ООО. Издательство « АСТ», 2004, 511 с.
4. Библия. Современный перевод Библейских Текстов. М., World Bible. Translation Center, 2002, 1150 с.
5. Всеобщая история религий мира. М.: Эксмо, 2009, 736 с
6. Вонг Е. Даосизм /Ева Вонг. Пер. с англ. Ю. Бушуевой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001, 352 с.
7. Каниткар В. П., Коул. У.О. Индуизм /Пер. с англ. М.: Гранд. 2001, 384 с.
8. Томпсон М. Философия религии. М.: Гранд, 2001, 382 с.
9. Торчинов Е.А. Даосизм. М, Лань, 1998, 448 с.
10. Эррикер К. Буддизм. Пер. с англ. Л. Бесковой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002, 304 с.
11. Янг Дж. Христианство . Пер. с англ. М.: Гранд. 2000, 384 с.

Мамедтаги РЗАЕВ

ПРОБЛЕМА ДОБРОДЕТЕЛЬНОСТИ И СОСТРАДАНИЯ В РАЗНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМАХ.

Резюме

В статье рассматривается проблема добродетельности и сострадания в разных религиозных системах, а также делается попытка раскрытия проблемы зла в них. Автор отмечает, если у человека, чувство добродетельности не искреннее, то он не может понять, что такое зло, так как во многих религиозных системах зло-это ничто и следовательно оно не может быть атрибутом бога.

Ключевые слово: *добродетельность,сострадательность, зло, буддизм, христианство, Ислам, мучение*

Mammadtagi RZAYEV

THE PROBLEM OF BENEVOLENCE AND MERCY IN DIFFERENT RELIGIOUNS SYSTEMS

Summary

İn the article the problem of benevolence and mercy in different religious systems is considercd, as well an attempt to reveal the problem of evil in them is made. The author notes in the article that if man’s a sense of benevolence is not sincere, he cannot understant what is evil. Because according to many religious systems evil is nothing, and therefore it cannot be an attribute of the God.

Keywords: *benevolence, mercy, evil, Buddism, Christianity, Islam, torture.*

MƏNTİQ

УДК 16

Ариф БУНИЯТОВ
д. н. по философии,
старший научный сотрудник,
Институт Философии НАНА

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕЧЕТКОЙ ЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИЙ*

Современная наука характеризируется кардинальными изменениями концептуального и методологического содержания ряда фундаментальных направлений научного познания, в частности математики, физики, а также в области разработки автоматизированных экспертных систем .

Новейшие научные открытия в данных областях современного научного познания, в частности теория трансфинитных чисел Кантора, научные изыскания Геделя и Куайна по решению проблемы континиум чисел, квантовая теория элементарных частиц, Н.Борам и его последователей, нечеткая теория множеств, разработанная Л.Заде в создании систем искусственного интеллекта (экспертных систем), предопределили коренную ломку фундаментальных концептуальных и методологических установок современной науки и философии.

При этом были затронуты самые глубокие пласты философского осмысления действительности и ее познания, в частности содержание фундаментальных философских понятий всеединства бытия, соотношения общего, единичного, особенного, представления о тотальном характере причинности сущего.

В этих условиях актуализировались обсуждения концептуальных и методологических предпосылок научного и философского познания.

Касаясь актуализации критического рассмотрения концептуальных и философских основ современного научного познания, доктор философских наук Зумруд Кулизаде в книге «Четко-нечеткое постижения логики бытия» пишет: «Объектом обсуждения становились все представления и понятия, и, в первую очередь, фундаментальные понятия научного и философского познания, включая содержание понятий «бытие» - объекта познания, и исследования науки и философии, и «логика» - «ключ» к этому познанию. Логику познания рассматривали как попытку постижения логики бытия, которое (бытие) в истории духовной культуры человечества нередко определяли и как «Истину», и как «Бога».

К этим феноменам и существующим их определениям обращены внимание и вопросы, которые ориентируют на размышления и исследования и предполагают корректирование и переосмысление их содержания»(1, с.6).

Таким образом, новейшие открытия современной науки актуализировали проблемы, возникшие в связи с кардинальными изменениями, происходящими в логических основах научного познания.

---

* Məqalə fəlsəfə e.d., prof. Əlikram Tağıyev tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

По существу, в данном случае речь идет об эволюции методологической парадигмы традиционной логики к методологической парадигме нечеткой логики.

Задачей настоящего исследования является обозначение основных моментов этой эволюции, и его философского осмысления. Собственно говоря, философское осмысление исторических перипетий развития методологических парадигм, по существу сводится к изучению исторического пути развития логики познания, в конечном счете и самой науки Логики.

Подобный исследовательский ракурс предполагает рассмотрение процесса становления логики познания и самой науки логики в контексте фундаментальных философских идей о субстанциональности сущего, всеединстве бытия, о единстве общего, отдельного и особенного, о тотальном характере каузальности, господствующего в явлениях и предметах действительности.

В связи с вышеизложенным, считаем необходимым представить краткий обзор истории становления науки логики и начинать его целесообразно с эпохи древнегреческой философии. Следует отметить, что особый интерес к изучению философских систем Древней Греции связан с разработкой гносеологической характеристики множественного и единого. Как справедливо отмечает И.В.Цехмистро «Именно в связи с дилеммой множественного и единого взгляды древнегреческих философов заслуживают особого тщательного изучения» ибо «они сумели сделать особенно прозрачной логическую сущность дилеммы множественного и единого понимания мира» (2, с. 121).

Философские воззрения представителей древнегреческой философии содержали в себе явные формулировки философской проблемы о соотношении всеобщего и единичного.

Своеобразное решение проблемы всеединства бытия задано во взглядах Парменида и Зенона, где всеединство сущего зиждется на чувственной данной множественности бытия. Наиболее ярко философская трактовка всеединства бытия обозначена в воззрениях Зенона. Квинтэссенция философии Зенона заключалась в представлении чувственной достоверности движения, посредством логических понятий.

Не вдаваясь в конкретное содержание априорий Зенона, отметим лишь наиболее важные выводы, заключающиеся в признании целостности сущего как всеединства бытия, где существование множества ставится в зависимость от существования всеединого.

Предыстория становления логики в древнегреческой философии завершается в философии Платона, где диалектика служит инструментом, применяемым для исследования логических понятий в процессе постижения истины.

В древнегреческой философии заслуга создания логики в качестве целостной научной системы всецело принадлежит Аристотелю, который особое внимание уделял проблемам методологии научного познания.

При этом, краеугольным камнем разработки логических законов мышления, являлся онтологический ракурс в разрешении проблемы соотношения бытия и мышления.

В подобной трактовке логика Аристотеля выступает в качестве методологической базы научного познания.

Методологическое предназначение логической концепции Аристотеля, раскрыто, в его произведении в «Аналитики» и реализовано в универсальной форме дедуктивного умозаключения, названного силлогизмами. Раскрывая роль умозаключений в общем строении научного познания, Аристотель указывает, что «доказательство касается не внешнего выражения, но внутреннего смысла» .

Главным достоинством собственной концепции науки Логики, Аристотель считает выдвижение субстанциональности бытия в качестве абсолютного начала, общей формы для единичных предметов и явлений сущего.

Именно субстанциональность, обозначенная в собственной концепции науки логики, идеи о единстве бытия, общего, единичного и особенного, о характере каузальности, господствующей в предметах и явлениях действительности, явилась философской основой логики Аристотеля.

Замечательная характеристика вышеизложенного идейно-методологического содержания античной философии дана в работе Т.И.Ойзермана «Проблемы историко-философской науки». «Великой идеей, завещанной античностью философии последующих эпох, является идея субстанции, которая представляет собой собирательное понятие, включающее в себя наряду с обыденным представлением о необходимости того, на чем все держится, и научный принцип единства всего многообразия существующего, и идею единства общего, особенного и единичного и представлений о всеобщей необходимости причинности» (4,с.244).

В средние века логика Аристотеля хоть и пользовалась непререкаемым авторитетом, однако в силу объективных исторических причин была превращена в схоластическое по духу учение о мышлении. Лишь с началом быстрого развития естествознания были предприняты попытки создать отличную от Аристотелевской логики, новую логическую концепцию.

Английский философ Фрэнсис Бэкон (1561-1626) в своем гениальном труде «Новый органон» выдвинул индуктивную концепцию логики в противовес дедуктивной концепции Аристотеля.

В начале XIX века английский философ Джон Стюарт Милль (1866-1873) систематизировал и усовершенствовал индуктивную концепцию логики Ф.Бекона.

Резюмируя вышеизложенное по историческому становлению науки логики, следует отметить, что, по существу, в данном изложении задана исследовательская канва определения основополагающих философских идей, обозначенных нами в настоящем исследовании, а именно идеи всеединства бытия, синкретического единства общего, особенного и единичного, тотальной каузальности бытия.

Эти же фундаментальные философские идеи красной нитью пронизывают философские воззрения деятелей классической немецкой философии, в том числе Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, целую плеяду мыслителей, чьи философские восприятия мира заключались в сильном выражении идеи развития, принципа историзма.

Среди них особенно следует выделить Гегеля - выдающегося мыслителя, творца цельной диалектической концепции развития в истории философии.

Важнейшим аспектом гегелевского понимания логического является онтологизация процессов познания. У Гегеля логической объявляется бесконечная субстанция, лежащая в основе всего сущего, именуемая абсолютной идеей, духом. Логическое же познание представляется им как движение этого духа, где «... главным является необходимость понятия, и движение последнего, его становление в качестве результата, составляет его доказательство и дедукцию» (5, с.24, 26). При этом «... само развитие из исторических оснований не смешивает себя с развитием из понятий, поскольку не расширяют значения исторического объяснения и оправдания до значения оправдания, значимого в себе и для себя».

Такой значимостью, по Гегелю, обладает лишь логическое познание, а особенности изменений в явлениях материального характера выносятся за рамки подлинного процесса развития.

Резюмируя вышеизложенное, следует отметить, что, логика Аристотеля в сочетании с гегелевской диалектико-логической концепцией по существу составляет логическую и методологическую основу научного познания .

В современном научном познании одним из ярких проявлений методологической парадигмы, установившейся в рамках нечеткой логики связано с разработкой систем искусственного интеллекта, экспертных систем. Формирование системы научных знаний по разработке систем искусственно го интеллекта, экспертных систем, как обособленное научное направление относится к 60-м годам XX столетия и нацелено на реализацию идей, связанных с имитацией человеческого интеллекта посредством применения средств и методов вычислительной техники.

Теоретические предпосылки создания систем искусственного интеллекта и экспертных систем в качестве целостной научной системы исходят из основополагающих идей кибернетики, математики и теоретической информатики.

Начальная стадия разработки систем искусственного интеллекта была тесно связана со становлением и развитием идей кибернетики, основоположником которой является Н.Винер. В начальной стадии разработки систем искусственного интеллекта было обозначено два направления научных изысканий – нейрокибернетика и кибернетика черного ящика. Наиболее значимая стадия в разработке систем искусственного интеллекта связана с созданием экспертных систем.

В частности, были разработаны классические экспертные системы, применяемые в области медицинской диагностики и химии.

Огромную роль в разработке систем искусственного интеллекта и экспертных систем сыграл азербайджанско-американский ученый Л.Заде.

При рассмотрении проблем оптимального управления сложными динамическими системами, Л.Заде был разработан математический аппарат принятия решений в условиях неопределенности, названный теорией нечетких множеств.

Первоначальное определение нечетных множеств Л.Заде представил при помощи функции принадлежности.

Согласно Л.Заде,нечеткое множество создается посредством расширения двузначного множества функции принадлежности в отрезок [0, 1].

В данном случае принадлежность заданного проистекает в нечетной форме при помощи чисел входящих в отрезок [0, 1].

Для раскрытия гносеологической характеристики нечетких множеств рассмотрим следующую ситуацию.

Предположим дано универсальное множество, состоящее из объектов и понятий предметной области X и его подмножество C.

Общеизвестно, что для произвольного $x \in X$ возможны два варианта:

элемент x множество X входит в подмножество C.

элемент x множество X не входит в подмножество C.

В связи с этим следует отметить что, в случае неопределенности в предметной области, невозможно точно определить факт принадлежности (вхождения) элементов в данную предметную область.

Подобная ситуация с возникновением неопределенности во взаимоотношениях явлений, наличествует в различных сферах действительности, в частности, во взаимосвязи различных факторов в принятии решений по управлению сложными динамическими системами.

Теория нечетких множеств Л.Заде представляет собой концептуальную основу по нахождению оптимального варианта при решении задач по управлению сложными динамическими системами в условиях неопределенностей.

Для определения логико-методологических особенностей нечеткой логики, разработанной на основе теории нечетких множеств Л.Заде, приведем ее краткую характеристику.

Краеугольным определением теории нечетких множеств Л.Заде является понятие нечетких множеств.

Определение:

Нечетким множеством называется упорядоченная пара состоящих из элементов множества X и соответствующей функции принадлежности.

Математическое выражение определения нечеткого множества обозначено следующим образом:

$$C = \{(x, \mu_c f(x))\} x \in X,\ \mu_c : X \to [0,1]\}$$

В вышеизложенном понимании нечетких множеств обычные множества представляют собой частные случаи нечетких множеств.

В целом в условиях неопределенностей при принятии решений наличествуют две категории неопределенных явлений:

- в первую категорию входят неопределенности, исходящие из самой природы рассматриваемого явления и неизвестные лицам принимавших решения.

- во вторую категорию неопределенностей включены аспекты рассматриваемых явлений, которые возникают вследствие субъективных мнений заинтересованных лиц.

Естественно в этом случае речь не идет о нахождении оптимального решения поставленной задачи.

В данной ситуации в случае принятия оптимального решения в управлении сложными динамическими системами в условиях неопределенности, а именно при наличии многочисленных критериев, оценок, факторов, влияющих на полученные результаты, целесообразно рассмотрение подмножества приемлемых вариантов решений поставленной задачи.

В конечном итоге, постановка задачи нахождения оптимального решения по управлению, предполагает не принятие единственно верного решения, а выбор одного или нескольких вариантов решения, в определенной степени удовлетворяющих поставленным условиям.

В настоящее время существует ряд подходов к выбору оптимального решения задач по управлению.

Рассмотрим некоторые из этих подходов.

Согласно принципу Парето, искомое решение поставленной задачи необходимо определить из состава альтернативных вариантов, не допускающих какого-либо усовершенствования выдвинутых условий их реализации.

Положительным моментом принципа Парето является наличие возможности нейтрализации последствий выбора несоответствующего варианта решения.

Наиболее эффективный подход к решению задачи по определению оптимального варианта в процессе управления предложен Л.Заде, названный им способом выбора эффективной альтернативы.Теория выбора эффективных альтернатив в управлении сложными динамическими системами, опирается на разработанное им понятие нечетких переменных и нечетких отношений.

Выше нами дан краткий обзор основных моментов нечеткой теории множеств разработанной Л.Заде.

Как и было указано ранее, математический аппарат нечеткой теории множеств Л.Заде был применен при рассмотрении задач по принятию решений в управлении сложными динамическими системами.

В частности, вкратце был обозначен разработанная Л.Заде теория нахождения оптимальных вариантов решения задачи по управлению сложными динамическими системами.

Важным моментом в рассмотрении оптимального варианта по принятию решений в процессе управления является принятие многокритерийного решения, названного подходом Белманнзаде, который исходит из принятия коллективных решений на основе распределенных знаний, посредством создания нечеткой реляционной модели.

Разработанная соответствующим образом нечеткая реляционная модель представляет возможность определения объектов, их свойств, пространственно-временной характеристики, а также нечетких отношений между объектами.

Подобная ситуация с возникновением неопределенности во взаимоотношениях явлений наличествует в различных сферах действительности, в частности, во взаимосвязи различных факторов в принятии решений по управлению сложными динамическими системами.

Подытоживая полученные результаты, отметим, что теория нечетких множеств, созданная Л.Заде представляет собой концептуальную основу по нахождению оптимального варианта при решении задач по управлению сложными динамическими системами в условиях неопределенностей.

Список использованной литературы

1. Кулизаде З. Четко-нечеткое постижение логики бытия. Баку, 2017
2. Цехмистро И.В. Диалектика множественного и единого. М.:1972
3. Аристотель. Аналитики. Вторая «Аналитика». 1. М.: 1972
4. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философский науки.М.: 1992
5. Гегель. Энциклопедия философских наук. М.: 1974
6. Клини С.К.Математическая логика. М.: Мир, 1973
7. Кириллов В.И., Старченко А.А. Логика. М.: 1995
8.Коен М., Нагель Э. Введение в логику и научный метод. Пермь, 2010.
9. Карри Х.Б. Основания математической логики. М.: 1969
10. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М.: Наука, 1973.
11. Лавров И.А., Максимова Л.Л. Задачи по теории множеств, математической логике и теории алгоритмов. М.:Наука, 1984.
12.Мендельсон Э. Введение в математическую логику. М.:Наука, 1976.
13. Новиков П.С. Элементы математической логики. М.:Наука, 1973.
14. Аббасов А., Касумов В.А., Кулиев Р.А. Интеллектуальные информационные система и способы принятии решений.Баку,2003
15. Zadeh L.A.Fuzzy sets.İnformation and control.N-Y, v.8,1965
16.Yağer R.R., Zadeh L.A. An introduction to Fuzzy Loğic Applications intelliğent Sistems. London,1998
17. Zadeh L.A.Fuzzy sets as a basis for theory of possibility. Fuzzy set and Sistems. N-Y, v.1.1978
18. Алиев Ф.А., Нифтиев А.А.,Зейналов Дж.И. Методы решения задач нечеткого оптимального управления. Баку, 2013

Arif BÜNYATOV

KLASSİK VƏ QEYRİ-SƏLİS MƏNTİQİ KONSEPSİYALARDA METODOLOJİ PARADİQMALARIN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ.

Xülasə

Mürəkkəb dinamik sistemlərin qeyri-müəyyənlik şəraitində idarə olunmasında

Lütfi zadənin işləyib hazırladığı qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi elmi idrakda yeni metodoloji paradiqmanın təşəkkül tapmasını şərtləndirmiş oldu.

Baxılan halda yeni metodoloji paradiqma qeyri-səlis məntiqi konsepsiyaya istinad edir.

Təqdim olunan tədqiqat işində qeyri-səlis məntiqi konsepsiyanın konseptual və metodoloji xüsusiyyətləri araşdırılır.

Açar sözlər: *qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi, yeni metodoloji paradiqma, qeyri-səlis məntiq konsepsiyası*

Arif BUNYATOV

THE COMPARATIVE ANALYSIS OF THE METHODOLOGICAL PARADIGMS OF THE CLASSICAL AND FUZY LOGICAL CONCEPTIONS

Summary

A theory of fuzy multiplitics created by Lutfy zadeh at decision of the tasks on controlling the complicated dynamic systems in conditions of indefinitnesses has been to the formation of a new methodological paradigm of modern scientific cognition.

In its turn, a new methodological paradigm needs in fuzy logical conception. In the present article the conceptual and methodological features of fuzy logical conception have been investigated.

Keywords: *theory of fuzy multiplities, new methodological paradigm, fuzy logical conception*

UOT 16

Məlahət TAĞIYEVA
elmi işçi, AMEA Fəlsəfə İnstitutu

DİL VƏ TƏFƏKKÜRÜN DİALEKTİK VƏHDƏTİ *

Təfəkkürün forma və qanunları özü-özlüyündə ideal xarakterə malikdir. Onlar məhz dil vasitəsilə maddi forma kəsb edir və dil mətnlərini təhlil etmək yolu ilə öyrənilir. Buradan belə aydın olur ki, təfəkkür dil ilə sıx surətdə bağlıdır və onun ən əsas xüsusiyyətlərindən biri də onun elə məhz dillə, nitqlə qarşılıqlı əlaqədə olmasıdır. Dil təfəkkürün ifadəçisidir və təfəkkürlə dil eyni anda, bir - birinə bağlı şəkildə ortaya çıxmışdır. Dil mücərrəd təfəkkürün, onun formalarının mövcudluğu-nun zəruri şərtidir. Dil və təfəkkürün bir-birilə əlaqəsi onu sübut edir ki, dil ilə təfəkkürün məntiqi strukturunun aşkara çıxması ancaq dil ifadələrinin təhlili yolu ilə mümkündür.

Tarixə nəzər saldığımızda, dil ta qədim zamanlardan toplu şəklində yaşayan insanların bir-birinə söz demək ehtiyacından, bir-biri ilə ünsiyyət saxlamaq zərurətindən ortaya çıxmışdır. Deməli, dil insanlar arasında ünsiyyət vasitəsidir. Dil ünsiyyət vasitəsi ilə yalnız müəyyən şəraitdə, insan cəmiyyətində yaranır və fəaliyyət göstərir. Buna görə də dil ictimai hadisə sayılır. Dilin varlığı üçün bəşər cəmiyyə-tinin var olması mühüm şərtdir. İnsan cəmiyyəti olmayan yerdə dil mövcud ola bilməz. Yəni dillə cəmiyyət arasında üzvi əlaqə olduğundan nə cəmiyyət dilsiz, nə də dil cəmiyyətsiz yaşaya və inkişaf edə bilməz.

Dil ancaq insana məxsusdur, heyvanlar yalnız münasibəti duya bilərlər. Dil təfəkkür ilə (düşüncə ilə) sıx bağlıdır. Şüurun, təfəkkürün yaranması da cəmiyyə-tin yaranması ilə əlaqədardır. İstər şüur və təfəkkürün, istərsə dilin mənbəyi fərdin təbiətə münasibətində deyil, fərdlərin bir-biri ilə münasibətlərində meydana çıxır. Dil hər şeydən əvvəl təşəkkül tapmaqda olan ictimai münasibətlərin təzahürü və vasitəsi kimi yaranır: dil insanların bir-biri ilə münasibətində davranışlarına təsir göstərmək vasitəsi kimi meydana çıxmışdır. İnsanı ətraf mühitə hakim edən, bütün canlıların fövqündə saxlayan da dildir [3].

İnsan dildən hər gün, hər saat istifadə edir. Çox vaxt insan həyatında idrakın, şüurun, təfəkkürün əhəmiyyətini ön plana çəkir, bunlarsız insanın insan kimi ümumiyyətlə, mövcud ola bilməyəcəyini söyləyirlər. Bu zaman unudurlar ki, idrakın, şüurun, təfəkkürün yaranması və formalaşmasında dilin əhəmiyyəti böyük-dür. Dil olmasa idi, idrak, şüur, təfəkkür haqqında, müasir insanın özü haqqında bu gün söhbət belə ola bilməzdi. İnsanı insan edən dildir. Buna görə də əminliklə qeyd etmək olar ki, dil şüur və təfəkkürlə eyni vaxtda meydana gəlib. Təfəkkürün maddi cildi olan dil insanın fikirlərinin reallığını, mövcudluğunu təmin edir. Dil cildindən kənarda fikir digər adamlar üçün anlaşılmazdır. Dil fikrin bilavasitə gerçəkliyidir. Fikir həmişə dil vasitəsilə formalaşır [1, s. 38].

Təfəkkür və dil idrak və ünsiyyət proseslərinin bir-biri üçün şərt olan iki tərəfdir. Dil həm fikirlərin formalaşmasında və çatdırılmasında mühüm rol oynayır. İnsan həyatında oynadığı mühüm rola görədir ki, dilin yaranmasının gerçəkliklə, şüurla, təfəkkürlə əlaqəsi, ümumiyyətlə, dil problemi bütün dövrlərdə filosofları maraqlandırmış, məntiq elmi yaranandan sonra isə onun mərkəzi mövzusuna çevrilmişdir.

Məntiq elmi dilin mahiyyəti və təbiəti haqqındakı müddəalarında dialektik materializm fəlsəfəsinin prinsiplərinə əsaslanır. Dilin nəzəri problemlərini - dil və şüur, dil və təfəkkür, dil və

* Məqalə fəlsəfə f.d. Səidə Əliyeva tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

cəmiyyət, dilin təbiəti və mahiyyəti, dilin inkişaf qanu-nauyğunluqları, forma və problemləri məntiq elmi sayəsində öyrənilir. Dilə onun funksiyaları, cəmiyyətdəki rolu və insan həyatındakı əhəmiyyəti baxımından yanaşdıqda ona belə bir tərif vermək olar: **Dil – gerçəkliyin dərk olunmasında və insanlar arasında ən mühüm ünsiyyət vasitəsi, insan fikrinin, təfəkkürünün formalaşması vasitəsi, insanların estetik-emosional hisslərinin ifadə vasitəsi, insanın mənəvi aləminin, əxlaqının, davranışının, xalqın mənəvi ruhunun formalaşması, saxlanması və ötürülməsi funksiyasını yerinə yetirən işarə -informasiya sistemidir** [1, s. 39]. Bütün bunlar dilin fəlsəfi tərifidir. Dildən kənarda fikir obrazları aydın olmayan arzu, iradi impulslardır, bunlar idrakda vacib olsa da, insanın fikirlərini, hiss və həyəcanlarını aşkara çıxaran nitqlə müqayisə olunmaz-dır. Nitq - dil vasitəsilə insanlar arasında ünsiyyət və fikrin mübadiləsi vasitəsidir.

Dil – çıxış edənlərdən, bu dildə danışan ayrı-ayrı insanlardan, fərdlərdən, onların nə vaxt,necə danışmalarından asılı olmayaraq - obyektiv surətdə mövcuddur. Yəni

o,bir fərdin deyil, bütövlükdə xalqın neçə əsrlər boyu formalaşdıraraq gələcək nəsillərə ərməğan etdiyi ictimai bir hadisədir. Onun daşıyıcısı yalnız bu dili bilən, bu dildə danışan konkret insanlar deyil, onların toplusu da deyil, bütövlükdə cəmiyyətdir. Kütlə yox, strukturlaşmış sosial sistem olan cəmiyyət. Və bu cəmiyyətdə dil özü də bir sosial institut kimi formalaşır və onun mövcudluğunun da konkret insanlardan asılı olmayan obyektiv real formaları (qrammatika, lüğətlər, kitablar) yaranır [5, s. 643].

Dil potensial imkandır. Ondan necə istifadə etmək sənətkarlıq məsələsidir. Sənətləşən, şeirləşən dilə Şərqdə, sadəcə, "söz" deyilir. Burada daha çox dilin deyil, sözün qüdrətindən bəhs olunur. Səlahəddin Xəlilov " Əbu Turxan: fikrin qönçələri" adlı məqaləsində yazır: "Yazıçı Mir Cəlal "Füzuli sənətkarlığı" əsərində yazır: "Füzuliyə görə, bədii əsərdə söz adi, sadə mənasından çox-çox yüksək məna gözəlliyinə və təsir qüdrətinə malik olmalıdır. Ədəbi-bədii əsər xüsusi bir fəsahət və bəlağətlə yazılmalıdır" [4]. Füzuli deyir:

Can sözdür, əgər bilirsə insan,
Sözdür ki, deyirlər özgədir can.

Göründüyü kimi, "söz"ə, sadəcə, dəyər verilmir, o həm də varlığın (canın, ruhun) özü və bu "öz"ün ifadəsi kimi qiymətləndirilir.Füzulinin şeir, söz sənəti haqqındakı təsəvvürü geniş olduğundan, şeiri həyatın, varlığın ən yüksək formada inikası hesab edir. Əslində, Füzulinin sözü belə yüksək dəyərləndirməsi Azərbaycan poeziyası üçün ənənəvi bir mövqedir. Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi də sözün qədir-qiymətindən belə bəhs edir: :

Sözün qanadları var quş kimi, incə-incə,
Dünyada söz olmasa, nəyə gərək düşüncə [4].

Dil – fikrin səsli maddi cildidir. Dil materialları əsasında inkişaf edən təfəkkür, bu materiallardan kənarda " təmiz " mövcud olmadığı kimi, məzmunsuz "saf" fikir forması da yoxdur. İnsanların arasında həm vacib ünsiyyət vasitəsi, fikirlərin mübadilə vasitəsi olmaqla yanaşı, dil həm də təfəkkürün nəticələrini sözlərdə qeydə alır və möhkəmlənir. Dil eyni zamanda fikirlərin meydana gəlməsi vasitə-sidir [1, s. 39].

Dilsiz nə cəmiyyət, nə təfəkkür və onun təzahür formaları, nə də insanın özü mövcud ola bilməz. Bu ona dəlalət edir ki, dili təfəkkürdən, təfəkkürü də dildən ayırmaq mümkün deyildir. Səlis nitq mücərrəd təfəkkürün inkişafının maddi əsasıdır. Sözlərdə və dil terminlərində sabitləşən və möhkəmləşən mücərrəd təfəkkür insan beyninin spesifik xassəsidir. Dil insanın insan kimi varlıq formasıdır.

Akademik İ.P.Pavlovun göstərdiyi kimi, söz, fikir gerçəkliyin spesifik siqnallarının siqnalı olan ikinci siqnal sistemidir ki, bu da ancaq insanlara xas olan keyfiyyətdir. İkinci siqnal sistemində onun üç növü göstərilir ki, bunlar: a) səslərdir (eşidilən sözlər); b) görünən sözlərdir (yazılı lüğət), c) əzələ hissi siqnallarının qıcıqlan-masıdır [1, s. 39]. Birinci siqnal sistemi

təfəkkürə obrazlı, konkret-hissi material verir. İkinci siqnal sistemi isə hiss orqanlarının göstərməsi əsasında analiz və sintez, mücərrədləşdirmə, ümumiləşdirmə və fikirlərin, anlayışların, hökmlərin və əqli nəticələrin dil materiallarında möhkəmlənməsini həyata keçirir. Dil və təfəkkürün bir-birilə əlaqəsi onu sübut edir ki, dil - təfəkkürün məntiqi strukturunun aşkara çıxması ancaq dil ifadələrinin təhlili yolu ilə mümkündür.

Dil və təfəkkürün bir-birilə əlaqəsi ondadır ki, onlar vahid baza əsasında meydana gəlib inkişaf edirlər. Lakin dil və təfəkkürün hər biri özü-özlüyündə müxtəlif ictimai hadisə olduğundan bunları eyniləşdirmək olmaz. Dil və təfəkkürün vəhdətinə iki aspektdən yanaşılır:

1. **Genetik aspektdə** dilin əmələ gəlməsi təfəkkürün təşəkkülü ilə, təfəkkürün yaranması isə dilin mənşəyi ilə bağlıdır.

2. **Funksional aspektdə** bu vəhdətin tərəfləri qarşılıqlı surətdə bir-birinin olmasını tələb edir və biri digərinə təsir edir [2, s. 50].

Dil və təfəkkür bir-birinə qarşılıqlı təsir edir. M.İsrafilov "Məntiq" kitabında təfəkkürün dilə təsirinin aşağıdakı müddəalarını göstərir:

1) Təfəkkür dilin və nitq fəaliyyətinin məzmununu təşkil edir;

2) Təfəkkür nitq fəaliyyətində insanların istifadə etdiyi dil vasitələrinə nəzarət edir, ünsiyyətin gedişində dildən istifadəni yönləndirir;

3) Təfəkkür dilin vasitəsilə biliklərin mənilsənilməsi, artması və zənginləşmə-sini təmin edir;

4) Təfəkkür nitq mədəniyyətinin yüksəklik səviyyəsini müəyyən edir;

5) Təfəkkür dilin məntiqiliyini artırır, onun səlistliyinə və yığcamlığına təsir edir;

6) Təfəkkür prosesinin zənginləşməsi və dəyişilməsi ilə anlayışların məzmun və həcmi dəyişir, dəqiqləşir, bunun nəticəsində yeni anlayışlar yaranır ki, bunun da nəticəsində dil zənginləşir. Təfəkkürün təsirilə yeni sözlər, söz birləşmə-ləri yaranır, onların mənası, əhəmiyyəti dəqiqləşdirilir [2, s. 51].

Gerçəkliyin insan beynində inikası prosesində dil və təfəkkürün əlaqəsinə onların sadəcə uyğunluğu kimi baxmaq olmaz. Buna görə də **dil və təfəkkürün fərqli cəhətlərinə** də nəzər yetirək:

1) Dil və təfəkkür strukturca bir-birindən tamamilə fərqlidir. Bu fərq fikrin müxtəlif dillərdə ifadəsi prosesində aydın təzahür edir. Təfəkkür prosesi bütün insanlarda eyni formalarda aşkara çıxır, təbii dillərdə isə fikrin təzahür formaları fərqlidir, milli səciyyə daşıyır.

2) Dil və təfəkkürün quruluşu da fərqlidir. Təfəkkürün əsas vahidləri anlayış, hökm, əqli nəticə və sübutdursa, dilin tərkib hissələrini təşkil edən isə fonemlər, morfemlər, leksemlər, səs və cümlələrdir.

3) Gerçəkliyin dərindən və hərtərəfli öyrənilməsində təfəkkür ideal obrazlardan istifadə edir, cisimləri, onların keyfiyyət müəyyənliyini tam əhatə etməyə yaxınlaşmaqla, həqiqəti aşkara çıxarır. Dil öz növbəsində bilikləri möhkəmləndirir, sistemləşdirir, beləliklə də, dil formalarında predmetli gerçəkliyin xarakteristikasının adekvat ifadəsinə nail olunur.

4) Dil predmeti fəaliyyətin və cəmiyyətin mədəni ənənələrinin təsiri altında inkişaf edir, təfəkkür isə məntiqin anlayışlı aparatına, qanunlarına yiyələnməklə subyektin dərketmə qabiliyyətinə istinad edir [2, s. 51].

Dil və təfəkkürün vəhdətini, qarşılıqlı əlaqəsini geniş mənada anlamaq lazımdır. Dilin təfəkkürə təsiri mexanizmini bilməyin idraki əhəmiyyəti böyükdür və təfəkkürə münasibətdə dil bu funksiyaları yerinə yetirir:

1) Dil təfəkkür vahidlərinin formalaşması, onların nitqdə birləşməsi vasitəsidir;

2) Dil təfəkkürə münasibətdə müxtəlif fikirlərin formalaşması, yaranması və nitqdə onların ifadə olunması vasitəsidir. Dilin vasitəsilə fikirlərin dərki və anlaşıqlığı təmin olunur;

3) Dil fikirlərin, fikirdə aparılan əməliyyatların, o cümlədən gerçəklikdəki predmet və hadisələrin modelləşdirilməsi vasitəsidir;

4) Dil insanlara öz istəklərini idarə etməyə, düşüncələrini konkret formalara salmağa imkan verir;

5) Dil gerçəkliyə təsir etmək, insanların praktik fəaliyyətilə gerçəkliyin dolayı yollarla yenidən yaranması, dəyişdirilməsi vasitəsidir;

6) Dil təfəkkürün fəaliyyət dairəsini genişləndirməklə, onun məntiqiliyini artırır [1, s. 43].

Beləliklə, dil və təfəkkürün əlaqəsi müxtəlif olsa da, vəhdət təşkil edir, bir-birinə qarşılıqlı təsir edir, dil üçün təfəkkür, təfəkkür üçün də dilin zəruriliyi aksiomdur.

Açar sözlər: *dil , nitq, şüur, təfəkkür*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. İsrafilov M. Məntiq kursu (dərslik). Bakı: Turan, 2001.
2. İsrafilov M. Məntiq (nəzəriyyə və praktika). Bakı: Turan evi, 2005.
3. Hacıyev Z. Məntiq. Bakı: Təhsil, 2007.
4. Dil. Cəmiyyət. Şüur. www.achiq.info/anadil/dcs_1ci_dL.pdf
5. Rüstəmova A. İctimai inkişaf və dil. Bakı: Təknur, 2012; Ə. Rəcəbli. Nəzəri dilçilik. Bakı: Nurlan, 2003.

Малахат ТАГИЕВА

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ЯЗЫКА И МЫШЛЕНИЯ

Резюме

В статье исследуются роль языка в становлении и развитии общества, а также в жизни человека. Далее автор анализируй язык и речевые отношения между сознанием и мышлением, внутренние и внешние факторы развития языка и т. д.

Ключевые слова: *язык, речь, сознание, мышление*

Malahat TAGIYEVA

DIALECTICAL UNITY OF LANGUAGE AND THINKING

Summary

The article studies the role of language in the formation and development of society, as well in human life. Further, the auther analyzes speech relations between consciousness and thinking, internal and external factors of language development, etc.

Keywords*:* *language, speech, consciousness, thinking*

UOT 16

Almaz HƏSƏNOVA
elmi işçi, AMEA Fəlsəfə İnstitutu

MƏNTİQ ELMİ VƏ AZƏRBAYCANDA ONUN İNKİŞAFI *

Zəngin və qədim tarixə malik olan ümumbəşəri məntiq elmi, başqa elmlər kimi, istifadə etdiyi məntiqi qaydaların, üsulların, metodların və qanunların köməkliyi ilə mühakimələrin təhlili və düzgün nəticələrin alınması ilə maraqlanır. Məntiq elminin yaranması və inkişaf mərhələlərini öyrənmək məqsədilə, əvvəlcə bu sözün, yaxud terminin hərfi anlamını, mahiyyətini, sonra isə elmi tərifini, problemlərini nəzərdən keçirək. Bu baxımdan, ilk öncə onun tərifinə nəzər salmaq, predmet və məzmununun nə olduğunu aydınlaşdırmaq lazımdır. "Məntiq" - ərəb sözü olub, hərfən zəka, ağıl, fikir, anlayış, qanunauyğunluq, nitq, mühakimə mənalarına gəlir [1, 247]. Bunun yunancası da "loqos" sözündən olub, mənası fikir, zəka, qanunauygunluq deməkdir. Demək, hərfi mənada "məntiq" – düşüncə haqqında elmdir. Lakin hətta məişət sözlərində də "məntiq" sözünü dedikdə, biz, ümumi düşüncə yox, düzgün düşüncəni nəzərdə tuturuq. Ümumilikdə, məntiqə belə bir tərif vermək olar: Məntiq - predmet və dəyişmələrin dəyişilmə və inkişafı qanunauyğunluqları, fikrin əlaqə və inkişafındakı qanunauyğunluqları, düzgün təfəkkürün forma və qanunları və mülahizələr haqqında elmdir [2]. Yəni, məntiqi dillə intellekt dərketmənin qanunları, metodları və formaları haqqında elmdir. Qədim və zəngin tarixə malik olan məntiq elminin yaranması bütövlükdə cəmiyyətin inkişaf tarixilə üzvi vəhdət təşkil edir.

Məntiqin meydana gəlməsi tarixi minilliklərlə təfəkkür praktikasının dərinliklərinə gedib çıxır. İnsan yarandığı zamandan istər özündə mövcud olan hallar üzərində, istərsə də ətraf aləmdə baş verən hadisələrlə bağlı düşünmüş, öz ibtidai dərkinə uyğun icmali şəkildə əqli nəticələr əldə etmişdir. Insanların əmək, maddi-istehsal fəaliyyətinin inkişafı ilə onların fikri qabiliyyətləri də, xüsusilə də ümumiləşdirmə və mücərrədləşdirmə qabiliyyətləri tədricən inkişaf edir və təkmilləşir ki, bu da əvvəl-axır təfəkkürün özünün , onun forma və qanunlarının xüsusi tədqiqat obyekti kimi öyrənilməsini vacıb edirdi.

Məntiq elminin qanunları kağız üzərində yazılmamışdan əvvəl də insan düşünür, əşyalar və hadisələr arasında müqayisələr aparır, qarşılaşdığı məchulları həll etməyə çalışırdı. Çünki insan yaradılış etibarilə düşünən və təfəkkür edən varlıqdır. Məntiq gördüyün, eşitdiyin, öyrəndiyin şeyin həmişə eyni qaydada baş verə biləcəyi haqqında inamdır –düşüncə tərzidir, yəni stereotip düşüncədir – ehkamdır, köhnə təcrübənin prinsipidir. Əslində, hər şey eyni formada ancaq bir dəfə olur–təkrarlar eyni olmur. Hər yeni zamanda və məkanda şeyin yeni, dəyişilmiş vəziyyət – forması olur. Buradan o nəticə çıxır ki, yaddaşın köməyilə məntiqi düşüncə fasiləsiz yaransa da, bu nisbidir – etibarlı deyil. Məntiqdən ancaq oxşar mühitlərdə və zamanda istifadə xeyirli ola bilər. Doğrudur, həyat təcrübəsinə əsaslanmaqla müəyyən məntiqi düşüncəyə malik olmaq mümkündür, lakin əsil elmi təfəkkürün, yüksək səviyyəli, sərbəst və mücərrəd düşüncənin əldə edilməsində məntiq elminə yiyələnmək müstəsna dərəcədə zəruridir.

Məntiq elminin tarixi, təqribən, şifahi olaraq Sokrat və ondan öncəki filosoflarla başlasa da, yazılı olaraq Aristotellə bağlıdır. Yəni onlar zehinlərində bu qanunlara söykənərək fikir yürütsələr də, sonradan bu qanunlar Aristotel vasitəsilə qələmə alındı. Məntiqin banisi, bəzən də "atası" sayılan qədim yunan filosofu Aristotel(384-322) məntiq problemlərilə daha geniş və dərindən məşğul olmuşdur. O, özünə qədərki bütün antik yunan filosoflarının təfəkkürün

* Məqalə fəlsəfə e.d., professor Əlikram Tağıyev tərəfindən çapa məsləhət görülüb.

formaları haqqındakı dağınıq fikirlərini ümumiləşdirərək öz əsərlərində məntiqin bütün problemlərini dərindən işləmişdir. Onun məntiqə aid bütün əsərləri " Orqanon" ("Biliyin atası) adı altında birləşdirilir. Aristotelin məntiqi təliminin ünsürlərinə onun "Metafizika","Fizika","Ruh haqqında" üç kitabında və "Ritorika" traktatında da rast gəlinir.

Aristotelin əsərlərində anlayışlar təliminin əsasları ("Kateqoriyalar"), hökm nəzəriyyəsinin təhlili ("Şərhlər haqqında"), təfəkkürdə qəbul edilən əsas məntiqi kateqoriyaların və üsulların təsviri ("Topika"), əqli nəticə və sübut nəzəriyyəsi ("Birinci və ikinci analitika") müfəssəl şəkildə işlənmişdir. " Metafizika" əsərində Aristotel tərəfindən kəşf olunmuş əsas məntiqi qanunların (1) eyniyyət, 2) ziddiy-yətizlik,3) üçüncünü istisna) şərhi verilir [3, 16]. O, antik fəlsəfədə ilk dəfə insanın fikrini xüsusi və müfəssəl tədqiqat predmetinə çevirir. Aristotelə görə məntiq sübut haqqında, həqiqəti əsaslandırmaq vasitələri haqqında elmdir. Onun məntiqi həqiqət və yalanın ciddi şəkildə fərqləndirilməsinə əsaslanırdı.

Aristotel fəlsəfəsinin davamçısı kimi tanınan, zamanın möcüzəsi, çoxsaylı əsərlərin müəllifi, bütün elmlərdə öz sözünü deyən mütəfəkkir alim, İslam filosofu **Əbu Əli İbn Sina** (980-1036) da məntiq elminin inkişafına böyük xidmətlər göstərmişdir. Onun məntiqə aid müxtəlif kitabları vardır ki, bunlardan "Məntiqi-Şəfa", "Nicat" və "Məntiqi-İşarat"ı göstərmək olar. O,"Məntiq" əsərində Aristotel sillogizmini ümumiləşdirməklə məntiqin bir çox problemlərinin şərhini vermiş, qəti və şərti hökmlər arasındakı asılılığı müəyyən etmişdi. Ibn Sinaya görə, məntiq elə bir elm, yaxud sənətdir ki, onun vasitəsilə zehnin məlumdan məchula keçməyinin müxtəlif yolları aşkar edilir [3,77].

Məntiqin meydana gəlməsinin əsas səbəblərindən biri elmlərin, xüsusilə riyaziyyatın yaranmısıdır. Bu proses bizim eradan əvvəl VI əsrdə Qədim Yuna-nıstanda daha sürətlə getdiyindən məntiq bir elmi sistem kimi burada daha geniş vüsət almışdır. Mifologiya və dinlə mübarizədə meydana gələn məntiq elmi-nəzəri təfəkkürə, xüsusilə də əqli nəticə və sübuta əsaslanırdı. Bu isə idrak formaları kimi təfəkkürün özünün tədqiqinin zəruriliyinə səbəb olur. Ikinci əsas səbəb – natiqlik sənətinin inkişafıdır. Qədim yunan demokratiyasının çiçəkləndiyi bir vaxtda məhkəmə işləri daha da təkmilləşdiyindən məntiqi bilmək hüquqşünaslar və natiqlər üçün daha vacib olur. Böyük Roma alimi Siseron natiqin qüdrəti haqqında danışarkən natiqlik istedadının " ilahi vergi" olduğunu qeyd edirdi. Natiqlik istedadının inkişafı əsasən məhkəmə işlərinin təkmilləşməsinə, yaxşı hazırlanmış məntiqi çıxışlarda qarışıq və qərəzli işlərin açılmasına , eləcə də nitqin ittihamedici qüvvəsinin dinləyicilərdə məntiqi nəticələr çıxarmasına səbəb olurdu. Siseronun sözləri ilə desək, Yunanıstan" həqiqətən natiqlik istedadı ilə ehtirasla alışıb yanırdı və uzun dövr onunla şöhrətlənirdi" [3,70].

Məntiqin meydana gəlməsi tarixi minilliklərlə təfəkkür praktikasının dərinliklərinə gedib çıxır. İnsan yarandığı zamandan istər özündə mövcud olan hallar üzərində, istərsə də ətraf aləmdə baş verən hadisələrlə bağlı düşünmüş, öz ibtidai dərkinə uyğun icmali şəkildə əqli nəticələr əldə etmişdir. Insanların əmək, maddi-istehsal fəaliyyətinin inkişafı ilə onların fikri qabiliyyətləri də, xüsusilə də ümumiləşdirmə və mücərrədləşdirmə qabiliyyətləri tədricən inkişaf edir və təkmilləşir ki, bu da əvvəl-axır təfəkkürün özünün , onun forma və qanunlarının xüsusi tədqiqat obyekti kimi öyrənilməsini vacıb edirdi. Məntiq elminin qanunları kağız üzərində yazılmamışdan əvvəl də insan düşünür, əşyalar və hadisələr arasında müqayisələr aparır, qarşılaşdığı məchulları həll etməyə çalışırdı. Çünki insan yaradılış etibarilə düşünən və təfəkkür edən varlıqdır.

Tarixi 2,5 min il bundan əvvələ təsadüf edən məntiq elmi bəşər fəlsəfəsi tarixində iki istiqamətdə inkişaf etmişdir. Onlardan birinin mənbəyi Qədim Yunan məntiqindən, xüsusən Aristotel məntiqindən, digərinin mənbəyi Qədim Hind məntiqindən ibarətdir. Yunan məntiqi sonralar Avropa və müsəlman Şərqi ölkələrində, hind məntiqi isə Çin, Yaponiya, Tibet, Monqolustan, Seylon və İndoneziyada yayılmışdır.

X-XI əsrlərdə Azərbaycanda da fəlsəfi fikir Şərq fəlsəfəsinin ənənələrini yunan- Roma fəlsəfi fikri ilə sintezləşdirən və fəlsəfi fikir istiqaməti kimi, orijinallığı ilə fərqlənən Şərq peripatetizmi, işraqilik, sufilik və s. cərəyanların fəlsəfi ideyalarını əks etdirən xüsusi risalələrdə, təfsir, teoloji və teosofiya məzmunlu əsərlərdə və fəlsəfi poeziyada öz əksini tapmışdı. Sonralar Şərqin klassik irsinə daxil olan bu əsərlərin meydana gəlməsi fəlsəfi fikrin müxtəlif sahələrini təmsil edən mütəfəkkir və alimlərin ensiklopedik biliklərə yiyələnməsi sayəsində mümkün olmuşdur.

Bu dövrün mütəfəkkirlərindən biri də Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi olan Əbülhəsən Bəhmənyar ibn əl-Mərzban Azərbaycani (993-1066) idi. Onun "Təhsil", "Məntıqə dair zinət"," Mövcudatın mərhələləri" və s. əsərləri bilavasitə məntiq və onun problemlərinə həsr olunub. Bəhmənyar yazır: " Məntiq haqqında deyilə bilər ki, o, ümumiyyətlə, elmin bir hissəsidir, çünki məchulu arayır; deyilə bilər ki, o, alətdir, çünki özündən başqa elmlərlə tətbiq edilir. Deməli, məntiq alət olduğuna görə ondan daha ümumi bir anlayış, "elm" anlayışı predikatı olur. Bu ona bənzəyir ki, müəyyən insan "insan" olduğuna görə özündən daha ümumi bir anlayış - " canlı varlıq" anlayışı onun predikatı olur və belə deyilir: " İnsan canlı varlıqdır".

Böyük filosofun fikrincə, alətin (metodun) özü də "elm" anlayışına daxildir. Bu mənada, məntiqin, ümumiyyətlə, elmin hissəsi olması ilə alət olması arasındakı fərq, biri daha xüsusi, digəri daha ümumi iki anlayış arasındakı fərq kimidir. İstənilən müəyyən bir elmin aləti olan şey, ümumiyyətlə, elmin bir hissəsidir, əksinə deyildir [1, s. 71]. Filosofun məntiqində söz və anlayışın qarşılıqlı əlaqəsi, anlayışların tərifinin müxtəlifliyi, hökm nəzəriyyəsi və onun növləri, əqli nəticənin formaları və bunların məzmunca gerçəklikdəki predmet və hadisələrə uyğunluğu əsaslı surətdə araşdırılıb. O, "İzahat" kitabında məntiqi, qrammatika və əruz ilə tutşdurub, onlar arasındakı uyğun və fərqli cəhətləri göstərmişdir."Təhsil " kitabında deyilir ki, məntiqin anlayışa (düşüncəyə) nisbəti qrammatikanın sözə və əruzun şeirə nisbətidir.

Azərbaycanın təbiətşünas filosofu Siracəddin Urməvinin məntiqi də Aristotelin və şərtlərini öyrədən bir qanuna ehtiyac duyulur. Belə olduqda, fikirdə yalnız nadir hallarda səhv baş verə bilər. Bu (qanun), məntiqdir" [3, s. 206].

XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfəni elmi nailiyyətlərlə birləşdirərək fəlsəfi mövzuları (dialektikanı, kateqoriyaları, məntiqi və s.) tədqiq edən Şihabəddin Marağayi, Əbu Səid Urməvi, Əbusəid Təbrizi, Baba Kuhi Bakuvi , Eyn əl-Qüzat Miyanəçi , Əxi Əbü-l-Fərəc Zəncani və b. filosoflar olmuşlar.

Dünya mədəniyyətində məşhur işraqilik fəlsəfəsinin banisi olan Şeyx İşraq Əbülfəth Şihabəddin Sührəvərdi (1154-1191) də məntiq problemlərini tədqiq edən azərbaycanlı alimlərdən biridir. "Mütarihat", "Müşariat", "Təlvihat" və "Hikmətül-İşraq", "Nur heykəlləri", "İşıq haqqında risalə" onun fəlsəfi-məntiqi əsərlərindən-dir [4, s. 75]. Qədim Azərbaycan, Şərq və yunan fəlsəfəsindən qaynaqlanan peripatetizmin rasionalizmini, sufilərin fəlsəfi baxımdan əhəmiyyətli olan varlığın vahid substansionallığı haqqında ideyasını və dini təsəvvürlərin avtoritarlığını özündə birləşdirən Sührəvərdi təlimi bu gün də Şərq və Qərb fəlsəfə tarixçilərinin diqqətini cəlb edir.

İntibah dövrü fəlsəfi və ictimai fikrinin əsas təzahür formalarından biri folklor və fəlsəfi poeziya idi ki, burada fəlsəfi məzmun ayrı-ayrı ideyalar və ya bütöv təlim şəklində nəsr və nəzmlə ifadə edilirdi. Dövrün fəlsəfi və ictimai problemlərini əks etdirən fəlsəfi poeziyanın görkəmli nümayəndələri sırasına Məhsəti Gəncəvi, Əfzələddin Xaqani və Nizami Gəncəvinin adları daxildir. Fəlsəfi poeziyanın zirvəsi sayılan Nizami irsi, ilk növbədə onun "Xəmsə"si XII əsrdə Azərbaycanın və islam Şərqinin fəlsəfi təfəkkürünün poetik formada əksini tapmış nümunəsidir ki, bu da sonralar fəlsəfi təfəkkürü nəzmlə açıqlayan Şərq "Xəmsə"lərinə örnək olmuşdur. Qədim Azərbaycan, Şərq və yunan fəlsəfəsindən qaynaqlanan və onların özünəməxsus sintezini əks etdirən Nizami "Xəmsə"sində antoloji aspektdə panteizm yönümlü idealizm,

qnoseologiyada rasionalizmlə irrasionalizmin sintezi, sosial və etik görüşlərdə şəxsiyyəti və cəmiyyəti kamilliyə aparan zahiri və batini yolların təsviri ehtiva olunmuşdur. Zakir Məmmədov "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" adlı kitabında dahi Nizaminin fəlsəfi baxışlarının öyrənilməsinə geniş yer vermiş, onun fəlsəfi görüşlərini belə ümumiləşdirmiş və dəyərləndirmişdir: "Beləliklə, Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri - Allah və mövcudat, insan və cəmiyyət, elm və idrak haqqında mühakimələri öz parlaq məzmunu və mühüm elmi dəyəri etibarilə dövrün zəngin ideologiyası səviyyəsində idi" [3, s. 171]. Fikrimizcə, dahi Nizaminin bir çox mütərəqqi fəlsəfi ideyaları, xüsusilə "kamil insan", "ədalətli cəmiyyət", "təbiəti mühafizə" konsepsiyaları öz dövrünün səviyyəsindən çox yüksəkdə dayanması ilə fərqlənir.

Nəsirəddin Tusinin (1200-1273) də yaradıcılığında məntiq məsələləri geniş yer tutur. Onun məntiqə aid əsas əsərləri "Əsas-əl-İqtibas" və "ət-Təcrid fi elmil-Məntiq"dir. Tusinin fəlsəfi sistemində varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi və məntiq bir-biri ilə sıx şəkildə bağlıdır. İdrak prosesinin dialektikasını görə bilən filosof yazır: " Şeylərin dərk olunması bir dəfədə başa gələn iş deyildir, əksinə, qüvvət və zəiflik, aşkarlıq və məxfilik, xüsusilik və ümumilik, kamillik və qeyri-kamillik sarıdan mərhələlərə malikdir".

Nəsirəddin Tusi göstərir ki, insanlar çox elm öyrənib, çox biliyə yiyələndikcə onların əqli yetkinliyi, idrak qabiliyyəti artır. Filosof öz sələflərinin yolunu davam edərək, idrakda məntiqin rolunu xüsusi qeyd edib və onu həm elm, həm də tədqiqat metodu (alət) kimi səciyyələndirmişdir. O, " İşarələr və qeydlər" kitabına etdiyi şərhdə yazır: " Məntiq özü-özlüyündə elmdir, digər elmlərə nisbətdə isə alətdir. Buna görə də İbn Sina başqa bir yerdə onu " alət olan elm" təbiri ilə ifadə etmişdir". Məntiqin bütün mühüm məsələləri Nəsirəddin Tusinin əsərlərində, demək olar ki, nəzərdən keçirilmiş, anlayış və onun tərifi, hökmlər və onların müxtəlif növləri geniş işıqlandırılmışdır [5, s. 13].

Yaradıcılığında metafizika və fizika məsələlərinə geniş yer verən **Məhəmməd Füzuli** Şərq peripatetizminin mühüm komponenti olan məntiqə də ayrı-ayrı müddəalar şəklində toxunmuşdur. Mütəfəkkirin məntiqə dair ayrıca traktatına rast gəlinməsə də, bu fənnə dərindən bələd olması şübhəsizdir. Füzuli məntiqdən bir metod kimi məharətlə istifadə etmişdir, çünki onun elmi və bədii əsərlərindəki lakoniklik, yığcamlıq məziyyəti ilk növbədə məntiqiliklə bağlıdır. Dahi söz ustası bir qəzəlində deyir:

Qəmdən öldüm, demədim hali-dili-zar sana,
Ey güli-tazə, rəva görmədim azar sana.

Bu beytdə yalnız kiçik müqəddiməsi və ümumi nəticəsi söylənilən, böyuk müqəddiməsi isə fikirdə tutulan iki şərti sillogizm vardır. İkinci sillogizmdəki kiçik müqəddimə birinci sillogizmin ümumi nəticəsi ilə eyni olduğu üçün atılmışdır. Həmin iki şərti sillogizm destruktiv modus tipindədir:

1) Əgər deməydim hali-dili-zar-sana, Ğəmdən ölməzdim.
Lakin ğəmdən öldüm.
Deməli, demədim hali-dili-zar sana.
2) Əgər rəva görsəydim azar sana , deyərdim hali-dili-zar sana,
Lakin demədim hali –dili-zar sana.
Ey güli-tazə, deməli, rəva görmədim azar sana.

Göründüyü kimi, mütəfəkkir şair 41 mümkün sözdən 27-ni ixtisara salmış, öz fikrini minimum zəruri olan 14 sözlə dürüst ifadə etmişdir. Eləcə də " Məni candan usandırdı..." qəzəlində, məşuqə haqqında "gözəl" sözü işlədilməsə də, güclü məntiqi mühakimələrdən anlaşılır ki, o, gözəllikdə mizilsizdir. [3, s. 277].

Məntiq problemlərini tədqiq edən azərbaycanlı alimlərdən biri də **Abbasqulu Ağa Bakıxanov** idi. Onun məntiqə dair yazdığı "Tərəzinin mahiyyəti" adlı traktatında məntiqin bir çox problemlərinin şərhi verilir. O bu məsələləri təsəvvür və təsdiqlər kimi 2 qismə bölür: söz,

işarə və anlayışlar arasındakı əlaqəyə və əqli nəticənin müxtəlif formalarının tədqiqinə xüsusi diqqət yetirirdi. Traktatda "Disput və onun aparılması qaydalarına dair" mövzusuna xüsusi önəm verilir, həqiqətin aşkara çıxarılmasının bir çox tələbləri təhlil olunur.

Dövrümüzün azərbaycanlı alimi Lütfi Zadə tərəfindən 1965-ci ildə "Qeyri-səlis məntiq" nəzəriyyəsi yaradıldı. Qeyri-səlis məntiq riyaziyyatın bir bölməsi olub, özündə klassik məntiq və çoxluq anlayışlarını birləşdirir. Bu gün dünya elminə Lütfi Zadənin 6 mühüm nəzəriyyəsi məlumdur. Hazırda onlar elm və istehsalatda geniş şəkildə tətbiq olunur. Ona dünya şöhrəti qazandıran, onun dünya elmində inqilab hesab olunan qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsidir. Bu nəzəriyyə riyaziyyatın əsası olan ikili çoxluq anlayışına yeni ifadə vermişdir: qeyri-səlis çoxluq. Elmdə qeyri-səlis ölçünün daxil edilməsi təbiətdə və cəmiyyətdə gedən proseslərin qeyri-müəyyənliyini daha adekvat nəzərə almağa imkan yaradır. Qeyri-səlis məntiq riyaziyyatın bir bölməsi olub, özündə klassik məntiq və çoxluq anlayışlarını ümumiləşdirir. Onun məşhur vəziyyətlər fəzası, dinamik sistemlərin idarə olunma və müşahidə olunma nəzəriyyələri müasir idarəetmə elminin əsasını təşkil edir. ABŞ-ın Milli Kosmik Tədqiqatlar Mərkəzi (NASA) bu nəzəriyyələr əsasında idarəetmə sistemlərini tədqiq edir, layihələndirir və tətbiq edir.

Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiqini obrazlı şəkildə belə izah etmək olar: "Aristotel məntiqi" ilə mühakimə yürüdən beyin dünyanı yalnız ağ və ya qara rəngdə qavrayır, "Zadə məntiqi" isə dünyanı bütün çalarları ilə qavramağa imkan verir. Çünki, "Aristotel məntiqi" ikili (binar) məntiqdir, "Zadə məntiqi" çoxmənalı (kəsilməz qiymətli) məntiqdir. Aristotelə görə, bir müddəa ya doğru, ya da yalan ola bilər. Lütfi Zadəyə görə, hər bir müddəanın doğruluq dərəcəsi doğru və ya yalan arasında (və ya sıfırla bir arasında) kəsilməz qiymətlər alır. "Zadə məntiqi"ndə real həyatı daha dürüst inikas etmək qabiliyyəti var, bu məntiqdə tolerantlıq daha çoxdur. Düz 20 il Amerika elmi ictimaiyyəti tərəfindən qəbul edilməyən qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi, nəhayət, 1980-ci illərdə yapon alimləri tərəfindən böyük maraqla qarşılanmışdır. Beləliklə, bu nəzəriyyə riyaziyyatın, kibernetikanın, informatika və hesablama texnologiyasının inkişafı tarixində yeni bir dövr açmışdır. Bu nəzəriyyə bütün dünyada elmə, texnika və texnologiyaya geniş nüfuz etmişdir [6].

Açar sözlər: *məntiq, məntiq elmi, fəlsəfə, mütəfəkkirlər, elm*

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1.Русско-арабский словарь, Москва 1988, стр.247
2. https://az.wikipedia.org/wiki/Məntiq
3. İsrafilov M. Məntiq kursu (dərslik). Bakı: Turan, 2001.
4. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006.
5. Məmməmədova A. Nəsirəddin Tusinin fəlsəfi məktəbi. Bakı. Elm, 2011.
6. Lütfi Zadə - Vikipediya https://az.wikipedia.org/wiki/Lütfi_Zadə

Алмаз ГАСАНОВА

РАЗВИТИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Резюме

В представленной статье рассматриваются философские и логические взгляды ученых и мыслителей, выступающих за развитие логической науки в Азербайджане, формирование исходных знаний о логической науке, создание и развитие логической науки.

Ключевые слова: *логика, логика, философия, мыслители, наука*

Almaz HASANOVA

DEVELOPMENT OF LOGICAL SCIENCE IN AZERBAIJAN

Summary

The presented article considers the philosophical and logical views of scientists and thinkers who support the development of logical science in Azerbaijan, the formation of initial knowledge of the logical science, the creation and development of logical science.

Keywords: *logic, logic science, philosophy, thinkers, science*

YUBİLEYLƏR

İLHAM MƏMMƏDZADƏ - 65

Sevinc HƏSƏNOVA
fəlsəfə f.d., dosent
AMEA Fəlsəfə İnstitutu,elmi katib

ETİKADAN FƏLSƏFƏYƏ: YANAŞMA, ÜSLUB VƏ METODOLOGİYALAR AXTARIŞINDA

Bu il 65 illik yubileyini qeyd edən İlham Ramiz oğlu Məmmədzadə Moskva Dövlət Universitetinin fəlsəfə fakültəsinin məzunu, SSRİ EA-nın Fəlsəfə İnstitutunda namizədlik və doktorluq dissertasiyalarını müvəffəqiyyətlə müdafiə edərək fəlsəfə elmləri doktoru elmi dərəcəsi almışdır, bir çox Qərb universitetlərinin fəxri professoru; fəlsəfə aləmində hamı tərəfindən tanınan «Вопросы философии», «Философский журнал» kimi beynəlxalq jurnalların redaksiya heyətinin üzvü, həmçinin respublikamızın, xarici ölkələrin mötəbər jurnallarında nəşr olunmuş çoxsaylı kitab və məqalələrin müəllifi və redaktoru. Lakin bütün bunlar İlham Məmmədzadənin elmi bioqrafiyasını tam şəkildə əhatə etmir və onun yaradıcılıq və elmi tərcümeyi-halının əsas deyil, yalnız formal - rəsmi tərəfidir. O, ilk növbədə, yeni ideyalar, dəyərlər generasiya edən filosofdur və daim yeni tədqiqat metodlarının axtarışı onun xüsusi üslubunu təşkil edir.

İlham müəllimin elmi fəaliyyəti 1970-ci illərdən - M. Lomonosov adına MDU-nun fəlsəfə fakültəsində təhsil aldığı dövrdən başlayıb. O, fəlsəfənin etika sahəsini seçdi və tezliklə Sovet dönəminin fəlsəfə elmində etika üzrə ən gənc və perspektivli mütəxəssislərindən biri oldu. O, dövrünün meyarlarına görə çox erkən yaşda «Siyasət və əxlaqın nisbəti» kimi mürəkkəb bir mövzu üzrə dissertasiya müdafiə edərək fəlsəfə elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almış və özünü bu sahədə ciddi tədqiqatçı kimi tanıtmışdı.

Keçən əsrin 80-90-cı illərində bir çox siyasətçilər etiraf edirdilər ki, siyasəti məhz onun "Burjua əxlaqının böhranı"(1983), "Qərbin burjua əxlaq və siyasətinin nisbəti konsepsiyalarının tənqidi" (1986), "Siyasət və əxlaq" (1988) kitabları üzrə öyrəniblər.

Onun mərkəzi sovet mətbuatında, Moskva jurnal və qəzetlərində dərc olunmuş yazıları, o zamanlar nadir hallarda keçirilən beynəlxalq konfranslarda etdiyi məruzə və çıxışları da az olmamışdır. Onun axtarışlarının əsas ideyasını siyasət və əxlaq arasında mövcud olan çoxsaylı problem və ziddiyyətlər üzərində işləməklə yanaşı, bu problemləri həm həll etmək, həm də insanın şüurunun sadələşməsinə rəğmən daha da zənginləşməsi naminə işləmək lazım olduğu fikri təşkil edır.

Etika sosial elmdir, lakin eyni zamanda o həm də psixologiya, adətlər, şəxsiyyətin daxili aləmi ilə bağlı humanitar fəndir. O vaxtlar bu barədə çox yazırdılar, İlham Məmmədzadə isə öz elmi məqalələrində bu problemə müraciət edir, həm də siyasi etika və elitaların təşəkkülü arasında qarşılıqlı əlaqələr üzərində düşünürdü. Məlumdur ki, elitalar – seçmə adamlardır, amma əgər söhbət siyasi elitalardan gedirsə, onda bu, həmişə insanın, siyasətçinin xüsusi davranış kodeksini nəzərdə tutur.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, siyasət və əxlaq mövzusu həmişə İntibah dövrünün dahi siyasi filosofu N. T. Makiavellinin irsinə müraciətlə bağlıdır. İ.Məmmədzadənin onun haqqında yazdığı əsərləri nəinki Rusiyada, həm də İtaliyada tanınır, onlara istinad edirlər, onlar Makiavelliyə həsr olunmuş ciddi ensiklopediyalarda xatırlanır.

Dahi florensiyalı alim onun haqqında olan yazılarda, bir qayda olaraq, siyasətçi kimi nəzərdən keçirilir. İ. Məmmədzadə isə onu geniş, mükəmməl etik mövqeyə malik bir siyasi filosof kimi təhlil edir; o, Makiavellinin əxlaqı inkar etməsində praqmatik və əxlaqi deyil, etik mövqe olduğunu görə bilib.

İlham müəllimin vətəndaş cəmiyyəti problemlərinin tədqiqinə müraciət etməsi tamamilə təbiidir. Bu problemlərin bəzi aspektləri artıq onun doktorluq dissertasiyasında öz əksini tapır. Bu mövzu sovet fəlsəfəsi üçün tamamilə yeni idi. Artıq sonralar Azərbaycan və digər postsovet ölkələrinin fəlsəfi ədəbiyyatında vətəndaş cəmiyyətinin təşəkkülü, formalaşması mövzusu inkişaf etdirilir.

Onun 1995-ci ildə yazdığı həcmcə kiçik, lakin məzmunca çox dolğun olan "Vətəndaş cəmiyyəti və milli ideologiya: Azərbaycanda siyasi prosesin fəlsəfəsi haqqında" kitabı, zənnimizcə, Azərbaycanda vətəndaş cəmiyyətinin problemlərinə həsr olunmuş ilk əsərdir. Bu kitabda İ.Məmmədzadə göstərir ki, aralarında ümumi cəhətlərin olmasına baxmayaraq, millətlərin vətəndaş cəmiyyətləri müxtəlifdir və onlar fərqli təşəkkül yolu keçirlər. Və əlbəttə ki, bu yol milli ideya və ideologiya, birliyin xarakteri ilə bağlıdır.

O illərdə İ. Məmmədzadəni həmçinin multikulturalizm, bioetika, terrorizm və təhlükəsizlik fəlsəfəsi, milli ideologiya problemləri, mass-media, kütləvi mədəniyyət, din və əxlaqın nisbətinin ayrı-ayrı aspektləri maraqlandırırdı.

Sonrakı illərdə İlham müəllim öz əsərlərində ayrıca etik və ya siyasi-etika problemlərinə müraciət etməklə kifayətlənməyərək, etikanın «sosial elm»dən (Aristotel) şəxsiyyətə yönəlmiş olan humanitar elmə necə çevrildiyini araşdırır. Onun "Etikaya giriş" (2004) və "Əxlaqın təfsiri təcrübəsi"(2006) adlı kitabları məhz bu məsələlərə həsr olunmuşdur.

Fikrimizcə, onun "Etikaya giriş" kitabı etika sahəsində, həm də yalnız Azərbaycanın etika elmində deyil, həm də dünya etika aləmində ən yaxşı əsərlərdən biridir. Təəssüf ki, o hələ də Azərbaycan dilinə tərcümə olunmayıb və daha çox ölkə xaricində geniş yayılıb. Bu əsərdə müəllif etikada Aristotel və Makiavellidən başlamış Nitsşeyə qədər, müasir etik və olduqca fərdi konsepsiyalara qədər baş vermiş dəyişikliklər prosesini izləməyə müyəssər olub. Burada İlham müəllim belə bir nəticəyə gəlir ki, hər bir cəmiyyət normalar, sosium və şəxsiyyət arasında əlaqələrin öz xüsusi və təkrarolunmaz sistemini yaradır. Bu prosesdə həm din və mədəniyyət, həm adətlər, həm də əxlaq və siyasət iştirak edir.

Yeri gəlmişkən, müsəlman əxlaqı və siyasətinın nisbəti problemlərinin araşdırıldığı, bu nisbət və qarşılıqlı əlaqənin yaxın gələcəkdə necə inkişaf edəcəyinin ekspertiza və proqnozunun verildiyi "Əxlaqın təfsiri təcrübəsi" əsəri də böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu monoqrafiyada XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda Cədidlik hərəkatının xüsusiyyətləri, qloballaşma, informasiya inqilabı dövründə İslamdakı islahatı və s. haqqında çoxsaylı dərin mülahizə və qeydlər yer alıb.

Bütün bu kitablardan, qloballaşma, modernləşmə dövrü və maarifçlik fəlsəfəsi haqqında çoxsaylı məqalələrdən sonra İlham Məmmədzadənin etikadan, etik-siyasi düşüncələrdən ümumfəlsəfi problemlərə keçməsinin və ya qayıtmasının səbəbləri müəyyən dərəcədə aydın olur. Əlbəttə, etika – fəlsəfi fəndir, lakin bu və ya digər müəllifin heç də hər bir etik konsepsiyası fəlsəfəyə, fəlsəfi tədqiqatların metodologiyasına, metafizikaya və s. müraciət olunmasını zəruri etmir. Bəzən bu, etik tədqiqatların metodologiyası ilə məhdudlaşır, lakin İlham müəllimi fəlsəfi metodologiyanın özü narahat edir.

Bu kontekstdə onun müasir fəlsəfənin mahiyyətini üzə çıxarmağa imkan verən müqayisəli multidissiplinar (çoxfənli), sosioloji və kulturoloji tədqiqatlarını qeyd etmək lazımdır. Ümid edirik ki, o özünün kifayət qədər ciddi maraqlandığı rakurslu mövzularda hələ çox əsərlər yazacaq. Onun müasir informasiya dövrü fəlsəfəsi üzrə, fəlsəfədə metodologiyalar barəsində yazdığı məqalələri rus, ingilis, fransız, ispan dilləri, bu yaxınlarda isə çin dilində nəşr olunub.

Bu məsələlərə onun son illərdə "Fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar, təmayüllər və perspektivlər" (2011), "Bir daha fəlsəfə haqqında" (2012), "Həsən bəy Zərdabinin müasir maarifçilik ideyaları və maarifçilik fəlsəfəsi" (2015) və «Philosophy of Mutual Influence of Cultures and Settlement of Germans in the Southern Caucasus» (2017) kitabları həsr olunub.

Bu əsərlərdə İlham Məmmədzadə fəlsəfənin özgünlüyünü, onun ideologiya, siyasi fəlsəfə ilə münasibətlərini, müxtəlif filosofların yanaşmalarında, metodlarında mövcud olan fərqləri, şüur fəlsəfəsi ilə dil və təcrübə fəlsəfəsinin bir-birindən nə ilə seçildiyini və onların həm də qarşılıqlı əlaqələrini aydınlaşdırmağa nail olmuşdur.

Əslində, İlham müəllimin yaradıcılığında metodologiya fenomeninə onun öz üslubunu ehtiva edən müəllif yanaşması təşəkkül tapır. Müəllifin mətnlərinə əsaslanaraq, onun əsərlərini fərqləndirən cəhətlərin çox olduğuna rəğmən, hansı ideya və ya ideyaların onları birləşdirdiyini göstərməyə çalışdıq. Onun hər bir əsəri fəlsəfənin mahiyyətinin dərkinə yeni bir töhfə verir.

Beləliklə, birincisi, fəlsəfə, onun fikrincə, universal elmdir, amma onda milli fəlsəfələrin təşəkkülü prosesi gedir və bu təkcə Azərbaycanda deyil, həm də digər postsovet ölkələrində baş verir. Fəlsəfənin milli konteksti onun universallığını ləğv etmir, lakin o heç də həmişə onu ayırmır, dərk etmir. Burada universallıq konkret filosofluğun, zaman və məkanın özgünlüyü, özünəməxsusluğu vasitəsilə təmsil olunur.

Ona görə də milli fəlsəfələr bu və ya digər regionda, həmçinin bu və ya digər cəmiyyətdə fəlsəfənin spesifik xüsusiyyətləri və fəlsəfə tarixi dərk olunan zaman formalaşır.

İkincisi, bu proses qloballaşma dövründə aktuallaşır və sürətlənir. Hərçənd 90-cı illərdə belə hesab edilirdi ki, qloballaşma mədəniyyət və fəlsəfələr üçün daha çox təhlükə yaradan ümumi trenddir, amma İlham müəllimin hesab etdiyi kimi, bunun əksinə olduğu bəlli oldu.

Üçüncüsü, milli fəlsəfələr antik və Avropa fəlsəfələrini bilməyə məhkumdur. Buna əhəmiyyət verilməməsi fəlsəfəni qapalılığa, ictimai problem və ziddiyyətləri izah etməkdən imtina etməyə, təhsildə böhrana, tarix, ədəbiyyat və dilçilikdə əriyib yox olmağa məhkum edir. Düzdür, bu, filoloq, tarixçi və ədəbiyyatçılar tərəfindən heç də həmişə dərk olunmur.

Dördüncüsü, fəlsəfi tədqiqatlar özündə din, mədəniyyət, əxlaq və siyasət fəlsəfəsi, fəlsəfi antropologiya və s. sahələrə aid konkret materialları ehtiva edir. Amma onların xüsusi mövqeyi, nöqteyi-nəzəri vardır ki, bu da fəlsəfənin müasir dövrün, insan və cəmiyyətin həyat fəaliyyəti və inkişafının ən mühüm və kəskin problemləri üzrə sual və cavabları ifadə edə bilmək qabiliyyəti olması ilə bağlıdır. Lakin bu zaman onları ifadə etmək üçün bütün fəlsəfələrdən, o cümlədən digər elmlərdən olan konkret materiallar tələb olunur. Fəlsəfəni, bütün dünyanı və lokal dünyanı, hətta insanı fərqli keyfiyyətlərin xas olduğu bütöv bir tam kimi anlamaq lazımdır, çünki hər şeyin müxtəlifliyi tamın bütövlüyünün şərtidir.

Beşincisi, İlham müəllim hesab edir ki, tədqiqat metodu kimi, multidissiplinarlıq (çoxfənlilik) fəlsəfə üçün təkcə ictimai və humanitar elmlərin deyil, həm də biologiya, antropologiya, fiziologiya, təbabət və digər elmlərdən olan biliklərin də zəruri olduğunu nəzərdə tutur. Şüur yalnız fəlsəfənin deyil, həm də bu elmlərin obyekti, onları maraqlandıran sahədir.

Onda belə bir sual meydana çıxır: belə olan halda, ictimai və təbiət elmləri arasında, hətta fəlsəfənin özündə belə, sərhədlər ucaltmış fəlsəfə ilə nə etməli və sərhədləri aradan necə qaldırmalı? O qeyd edir ki, bu, təkcə fəlsəfənin deyil, həm də təbiət elmlərinin problemidir. Dünya və insanın fəlsəfi dərki olmadan insan, təbabət, biologiya və ətraf mühitin problemləri insan və sosium üçün lazımi səviyyədə həll edilə bilməz. Sərhədlər isə yalnız biliklə, onların əldə edilməsi, daim dərinləşməsi və genişlənməsi sayəsində aradan qaldırılır.

Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, İlham Məmmədzadənin fəaliyyəti kitab və məqalələr yazmaqla kifayətlənmir. O, artıq uzun müddətdir ki, AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutuna rəhbərlik edir. Bu illər ərzində İnstitut inkişaf edib, onun təşəbbüsü ilə bir çox yeni şöbə (məntiq, İslam fəlsəfəsi, davamlı inkişafın fəlsəfəsi və s.) yaradılıb; fəlsəfənin, sosiologiyanın, sosial

psixologiyanın, siyasi nəzəriyyənin ən yeni istiqamətləri üzrə tədqiqatlar aparılır; tanınmış nəşriyyatlarda və mötəbər jurnallarda nəşr olunmuş kitab və məqalələrin sayı artıb.

İnstitutun Heydər Əliyev Fondu ilə birlikdə "Əliyev qiraətləri" çərçivəsində keçirdiyi və artıq ənənəyə çevrilimiş "Mədəniyyətlərin dialoqu" üzrə konfranslar, Əlcəzair, Rusiya, Belarus, Qazaxıstan, Polşa və s. ölkələrdən olan filosofların da iştirak etdiyi "Qiraətlər" və onların materiallarının nəşri respublikamızın hüdudlarından da kənarda geniş şöhrət qazanmışdır.

Bir çox Qərb universitetləri Fəlsəfə İnstitutu ilə birlikdə Bakıda və xaricdə beynəlxalq konfranslar keçirib. Təkcə bu il Parisdə Sofiya-Antipolis və Sorbonna Universitetinin tanınmış fransız professorlarının iştirakı ilə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illiyinə həsr olunmuş konfrans, Venesiyanın "Ca Foskari" Universiteti ilə İtaliya və Azərbaycanda multikulturalizmin müqayisəli təhlili problemləri üzrə seminar keçirilib. Yeri gəlmişkən, "Əliyev qiraətləri" kimi bu seminar da artıq mütəmadi xarakter daşıyır.

İlham Məmmədzadə həm Bakıda, həm də xaricdə Beynəlxalq Humanitar forumların təşkili və keçirilməsində fəal iştirak edir. Dəfələrlə multikulturalizm üzrə bölmələrin moderatoru olub, Bakı və Moskvada keçirilmiş forumların materiallarını redaktə edib. Qeyd etmək lazımdır ki, 2018-ci ilin iyununda o, Pekində keçirilmiş yüksək səviyyəli "Bir qurşaq - bir yol" Forumunda məruzə ilə çıxış edib.

Onun Rusiyanın "Mədəniyyət" kanalında "Azərbaycan fəlsəfəsi: yeni təfsir və mənalar" mövzusunda məruzəsi elmi dairələrdə böyük əks-səda doğurmuşdur. Bunu onun Azərbaycan televiziyasında fəlsəfə, ziyalılar və digər mövzularda etdiyi çıxışları barədə də demək olar.

İlham müəllim öz məktəbini yaradıb, onun xeyli tələbəsi vardır və onların bir çoxu artıq fəlsəfə doktoru və fəlsəfə elmləri üzrə doktordurlar, bəziləri müəssisələrə rəhbərlik edir, nazirliklərdə işləyir, universitetlərdə dərs deyirlər. Biz - onun şagirdləri və Fəlsəfə İnstitutunun bütün kollektivi İlham müəllimi hər şeylə həddindən artıq maraqlanan, çox şey haqqında və çox biliklərə malik və hər şey barəsində özünün əsaslandırılmış fikri, əsl ziyalı fikri olan müdrik bir alim kimi tanıyırıq. Söhbət yalnız fəlsəfədən deyil, həm də mədəniyyət, tarix və s. haqqında gedir.

O, xeyirxah, həmişə mühasibini dinləməyə, kömək etməyə hazır olan insandır. Şəxsiyyətinə böyük hörmətlə yanaşdığımız İlham müəllimi 65 illik yubileyi münasibətilə təbrik edir, ona cansağlığı, uzun illər davam edəcək elmi fəallıq və bütün işlərində, təşəbbüslərində uğurlar arzulayırıq!

QEYD: "Elmi əsərlər" beynəlxalq elmi-nəzəri jurnalın redaksiya heyəti də jurnalın baş redaktorunu təbrik edir, İlham müəllimə can sağlığı və Azərbaycan fəlsəfəsinin daha da təkmilləşməsi, dərinləşməsində, fəlsəfəmizin dünyada tanınması istiqamətində yeni-yeni yaradıcılıq uğurları arzulayır.

YENİ NƏŞRLƏR

İsaxan Vəliyev. Sabitlik və rifah naminə siyasət. Bakı: Təhsil, 2018, 672 s.

Kitabda əbədi müstəqilliyimizin banisi, ümummilli lider Heydər Əliyev tərəfindən işlənib hazırlanmış və bu gün Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyevin uğurla davam etdirdiyi dövlət siyasətinin müxtəlif istiqamətlərindən söhbət açılır. Güclü dövlət, müstəqil siyasət, yüksək sosial rifah ölkə başçısının apardığı siyasətin prioritet hədəfləri kimi dəyərləndirilir, dövlətçilikdə siyasi varisliyin təntənəsi konkret faktlarla təhlil olunur.

Heydər Əliyevin siyasi irsi və azərbaycançılıq. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. Heydər Əliyevin siyasi irsi və azərbaycançılıq fəlsəfəsi şöbəsi. Toplu.Bakı: ADPU, 270 s.

Topluda ulu öndər, müdrik siyasətçi, müstəqil Azərbaycan dövlətçiliyinin memarı və qurucusu Heydər Əliyevin siyasi irsinin müəyyən məqamları araşdırılır. Belə ki, milli kimlik və çoxmədəniyyətliliklə bağlı dövlətçilik fəlsəfəsi, azərbaycançılıq ideologiyası, milli-mənəvi dəyərlər, eyni zamanda Azərbaycanda parlamentarizm ənənələrinə sadiqlik və Xalq Cümhuriyyətinə münasibətdə varislik məsələsi təhlilə cəlb olunur.

Günel Məlikli. İlham Əliyevin siyasi strategiyasında milli prioritetlər. Bakı. Nurlar, 2018, 200 s.

Monoqrafiyada cənab prezident İlham Əliyevin siyasi strategiyasında milli prioritetlər problemi araşdırılır. Burada milli prioritetlərdə tarix və müasirlik məsələsi, Azərbaycanın xarici siyasət strategiyası milli dövlət maraqlarının formalaşdırılması baxımından nəzərdən keçirilir. XX əsrdə Azərbaycanın milli dövlətçiliyə doğru keçdiyi tarixi yol və XX-XXI əsrlərdə milli mədəniyyətin formalaşmasında siyasi münasibətlərin rolu təhlil olunur, müstəqilliyə doğru aparan yolda ümummilli lider Heydər Əliyev fenomeni və milli prioritetlərin təyin edilməsində cənab prezident İlham Əliyevin rolu araşdırılır, Azərbaycanın gələcəyini formalaşdıran müasir siyasi strategiya nəzərdən keçirilir.

Зияддин Геюшев. Мировоззрение Г. Б. Зардаби. Баку: Текнур, 2014, 544 стр.

В книге широко исследованы философские, обшественно-экономические и социологические взгляды Г.Б.Зардаби, его отношение к религии, а также его этические воззрения. Г. Б. Зардаби являлся ярким представителем эпохи Просвещения. Он сыграл большую роль в азербайджанской культуре, образований и просвещении народа.

Könül Bünyadzadə. Muğam fəlsəfəsi. Bakı: Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondu, 2018, 160 s.

Monoqrafiyada Universal Səsin bir təzahürü olaraq təqdim edilən muğam əsasən düşüncə tərzi kimi araşdırılır. Bu məqsədlə onunla fəlsəfi cərəyanlar, xüsusilə təsəvvüf arasında fəlsəfi müqayisələr aparılır. Muğamın milli düşüncə tarixi ilə paralel şəkildə tədqiq edilməsi milli təfəkkürün bir sıra əhəmiyyətli məqamlarına da aydınlıq gətirir. Müasir dövrün ruhuna uyğun olaraq kitabda həmçinin muğamın multikultural mahiyyəti də araşdırılır.

Əlikram Tağıyev. İnsan və millət fəlsəfəsi (ideyalar və reallıqlar). Bakı: Avropa, 2018, 120 s.

Kitabda insan və millət çevrəsində baş verən hadisələr, onların yaranması, inkişafı və xüsusiyyətləri haqqında müəllifin özünəməxsus münasibəti və fikirləri verilmişdir. Millət, millətçilik, milli ideya və milli ideologiya, azərbaycançılıq, türkçülük və İslamçılıq haqqında son dövrlərin çıxardığı nəticələr də öz əksini tapmışdır.

Yusif Hüseynov. Mollanəsrəddinçilərin dünyagörüşünün sosial-fəlsəfi təhlili. Naxçıvan: Əcəmi, 2017, 288 s.

Kitabda mollanəsrəddinçilərin dünyagörüşünün ideya mənbələri və onların dünyagörüşündəki sosial-fəlsəfi əsaslar elmi cəhətdən təhlil edilərək üzə çıxarılır. Eləcə də bu yaradıcı ziyalıların milli və dünya sosial-fəlsəfi irsinə münasibəti elmi cəhətdən araşdırılır. Digər tərəfdən mollanəsrəddinçilərin sosial-fəlsəfi irsi və fəlsəfi dünyagörüşü müasirlik baxımından dəyərləndirilmiş və qiymətləndirilmişdir."Molla Nəsrəddin" irsinə müasir axtarışlar səviyyəsində yanaşan ulu öndər Heydər Əliyevin mollanəsrəddinçi irsə diqqəti, qayğısı və bu istiqamətdəki tövsiyələri monoqrafiyada yer alan əsas dəyərlərdəndir.

Məhəmməd Əkbərov. Platonun fəlsəfəsində qanun ideyası. Bakı: Nurlar NPM, 2018, 224 s.

Kitab böyük yunan filosofu – "fəlsəfənin Homeri" hesab edilən Platonun yaradıcılığında qanun ideyası, onun təşəkkülü və inkişaf tendensiyasının araşdırılmasına həsr edilmişdir. Kitabda qanun haqqında ən qədim təsəvvürlər, xüsusilə Şərq xalqlarının, çinlilər və qədim yəhudilərin qanun haqqındakı təsəvvürləri tarixi mənbələr əsasında tədqiq edilmişdir. Platon qanunun mahiyyəti, cəmiyyət və insan taleyində onun rolu, qanunçuluq, dövlət idarəçiliyi, dövlət quruluşu və s. sahələrə aid dahiyanə ideyalar irəli sürmüşdür ki, indi də onlar öz aktuallığını saxlayır.

Aleksandr Dugin. Geosofiyaya giriş. Sivilizasiyalar və onların loqosları. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 88 s.

Kitab "Noomaxiya" silsiləsindən olan kitablara fəlsəfi-metodoloji girişdir. Müəllif hər bir mədəniyyəti və cəmiyyəti üç vertikal Loqosun bəşər tarixinin horizontal səthinə müxtəlif proporsiyalarda və nisbətlərdə xüsusi bənzərsiz proyeksiyası kimi təqdim edir. Bu proyeksiyaların yaratdığı özünəməxsus çoxölçülü sivilizasiya fiqurlarının möhtəşəm panoramı, göz önündə canlanan zəngin və məzmunlu plüriversum geosofiya perspektivində təhlil edilir.

Həcər Abdallı. Azərbaycanlılara qarşı ermənilərin soyqırım siyasəti haqqında (sənədlər əsasında). Bakı: Avropa, 2018, 140 s.

Monoqrafiyada ermənilər tərəfindən əsrlərcə azərbaycanlılara qarşı planlı şəkildə törədilən soyqırım hadisələri mərhələli şəkildə tarix və müasirlik baxımından tədqiqata cəlb olunmuşdur. Problem uydurma erməni genosidi haqqında həqiqətlər, Ermənistanın Azərbaycana təcavüzü soyqırımı hadisələrinin davamı kimi müvafiq sənədlər, arxiv materialları və s. əsasında araşdırılmışdır.

Rauf Məmmədov. Erkən evlilik probleminin araşdırılması və ondan çıxış yolları. Bakı: Servis AZ, 2018, 150 s.

Kitabda erkən evlilik tarixinin gender təhlili verilmiş, erkən evliliyin müasir sosioloji tədqiqi aparılmış, səbəb və nəticələri göstərilmişdir. Müəllif erkən evliliyin aradan qaldırılması üçün tövsiyələr irəli sürmüşdür.

Əlikram Tağıyev, Arif Bünyatov, Səidə Əliyeva. Müasir məntiq elminin formalaşmasının fəlsəfi-nəzəri və konseptual əsasları. Birinci kitab. Bakı: 2018, 235 s.

Kitabda Antik dövr fəlsəfəsində məntiq elminin formalaşmasının tarixi-fəlsəfi və nəzəri əsasları təhlil edilmiş, Orta əsrlər Avropa fəlsəfəsində məntiqi baxışların və təlimlərin təşəkkül tapması xüsusiyyətlərinə diqqət yetirilmiş, Orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişaf xüsusiyyətləri araşdırılmışdır.

Rauf Məmmədov. Selektiv abortların gender təhlili. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 112 s.

Kitabda abortlar və onların fəsadlarının dünya üzrə statistikası aparılıb, Azərbaycanda abortların statistikası və demoqrafik perspektivlərinə nəzər salınıb, əhalinin abortlara və müasir kontraseptiv vasitələrdən istifadəyə münasibəti öyrənilib.

Актуальные проблемы современной социальной философии. НАНА Институт Философии. Отдел социальной философии. Баку: 2018, 207 с.

В сборнике научных статей нашли отражение такие проблемы, как целостность человечества и вызовы глобализации, роль актеологии в формировании деятельного человека, новые тенденции в развитии социальной философии, проблемы трансформационных процессов в культуре национальных меньшинств и групп в Азербайджане, о современном понимании межкультурной интеграции и другие.

Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. Müasir dünyanın fəlsəfi cərəyanları şöbəsi. Bakı: Azərbaycan, 2018, 704 s.

Kitabda müasir Azərbaycan tarixşünaslığının nəzəri məsələləri - ictimai - tarixi prosesin mahiyyəti, tarixdə təkamül və zorakılıq problemi, retrospektiv və perspektiv müstəvidə tarix fəlsəfəsi, tarixi prosesin dövrləşməsi məsələləri təhlil olunur. Eyni zamanda kitabda milli dövlət və qloballaşma, müasir cəmiyyətin modernləşməsində rasionalizm və humanist strategiyalar, sosiomədəni ehtiyaclar məkan –zaman tarixi kontekstdə araşdırılır.

İdentiklik, multikulturalizm, dialoq fəlsəfəsi. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. Multikulturalizm və tolerantlıq fəlsəfəsi şöbəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 304 s.

Elmi məqalələr toplusunda müasir dünyanın elmi fənlərarası əlaqələr prinsipinə əsaslanmaqla Azərbaycanın ulu öndəri Heydər Əliyevin və bütün dünyanın diqqətini cəlb etmiş "Azərbaycan Multikulturalizm Modelinin" müəllifi, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin siyasi idarəçilikdə azərbaycançılıq, multikulturalizm, tolerantlıq konsepsiyasının, eyni zamanda dünya multikulturalizminin tarixi, metodoloji və müasir problemlərinin, Azərbaycanda mədəniyyətlərarası dialoqun ənənəvi qaynaqlarının, müasir, identiklik və qlobal mədəniyyət ideyasının ümumi və fərqli aspektlərinin elmi – nəzəri kontekstlərdən tədqiq - təhlil olunduğu məqalələr təqdim olunur.

Həyat sosiologiyası - II. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. Sosiologiya şöbəsi. Bakı,: Avropa, 2018, 146 s.

Topluda dayanıqlı inkişaf mərhələsi yolunda olan müasir Azərbaycanın bəzi sosial-psixoloji məsələləri araşdırılır. Müasir sosiologiya və sosial psixologiya elmlərində metodoloji prinsiplərin yenidəndərki məsələlərinə geniş yer ayrılır. Real həyatın "nəbzini tutmağa" cəhd göstərilir. Eyni zamanda fərdi dərketmənin keyfiyyət səviyyələrinin formalaşması problemləri tədqiqatçıların diqqət mərkəzindədir.

Müasir elmin məntiqi və metodoloji problemləri. İkinci kitab. Kollektiv monoqrafiya. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. Məntiq şöbəsi. Bakı: ADPU, 312 s.

Monoqrafiyada müasir elmi idrakın metodologiyası və məntiqi, elmi idrakda rasionallıq paradiqmalarının məntiqi – metodoloji xüsusiyyətləri, elmi təfəkkürün inkişafında məntiqi və intuitiv məqamların nisbəti: təkamül proseslərinin məntiqi-metodoloji problemləri, dərketmə prosesində məntiqin rolu, hüquqi təfəkkürün məntiqi-metodoloji problemləri kimi məsələlərə toxunulur, yeni fikirlər irəli sürülür.

Habil Həmidov.Tərbiyə və təhsil: sosial, siyasi, fəlsəfi təhlil. Bakı: Qartal, 2018, 208s.

Monoqrafiyada tərbiyə prosesində ümumbəşəri dəyərlər və milli tərbiyənin vəhdətinin zəruriliyi, eyni zamanda tərbiyənin digər komponentlərinin aşılanmasında təhsilin, təlimin, ailənin, cəmiyyətin rolu və onların sosial, siyasi, fəlsəfi təhlili oxuculara təqdim olunur.

"Elmi əsərlər". Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. № 1(30) 2018-ci il.

Jurnalın bu sayında "Heydər Əliyev şəxsiyyəti: sərhədləri aşan cazibə və siyasi müdriklik", "Milli şüur və milli mentalitet: qarşılıqlı təsir məsələləri", "Tolerantlıq müasir Azərbaycan cəmiyyətinin demokratikləşməsi kontekstində", "Azərbaycan – mədəniyyətlərarası dialoq ölkəsi kimi", "Dövlət siyasətində prioritet hədəflər: güclü dövlət, müstəqil siyasət, yüksək sosial rifah","Neopozitivizm: məntiqi və linqvistik istiqamətlər", "Sosial dövlət idarəçiliyin daha təkmil forması kimi" və s. mövzularda məqalələr öz əksini tapmışdır.

Şərq fəlsəfəsi problemləri. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. № XXII, 2017-ci il.

Jurnalın son sayında "Mütaaliyyə fəlsəfəsi", "Dini və fəlsəfi ezoterizmin mifoloji qaynaqları", "Mövlananın eşq və insan fəlsəfəsi", "İranda tədqiqat mədəniyyətinə bir baxış", "Lütfi Zadə fenomeni" adlı məqalələr dərc edilmişdir.

Əli İbrahimov. Azərbaycançılıq ideyasının konseptual aspektləri. Bakı: Avropa, 2018, 244 s.

Monoqrafiya Azərbaycan milli ideologiyasında aparıcı rola malik olan Azərbaycan ideyasının tədqiqi, təbliği, onun daha da inkişaf etdirilməsi və dönmədən həyata keçirilməsi ilə bağlı nəzəri müddəaların ümumiləşdirilib sistemə salınması, zənginləşdirilməsinə həsr olunmuşdur. Bu istiqamətdə böyük tarixçi şəxsiyyət, ümummilli lider Heydər Əliyevin əzmkarlığı, gərgin əməyi, axtarışlar və çoxcəhətli siyasi fəaliyyəti əsas müddəalar kimi dəyərləndirilmişdir.Əsərdə həmçinin azərbaycançılıq ideyasının təməli, konseptuallığı, mühüm prinsiplərin, dini tolerantlıq mədəniyyətinin vahid milli ideologiya vasitəsilə reallaşdırılmasının siyasi aspektləri araşdırılmışdır.

Habil Həmidov. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti və müasir dövlətçiliyimiz (ictimai-siyasi təhlil) Bakı: Qartal, 2018, 110 s.

Monoqrafiyada Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranması dövründə ictimai –siyasi proseslərin əhəmiyyəti, dövlət quruculuğu, xarici əlaqələr, ordu quruculuğu və s. məsələlər siyasi-tarixi baxış müstəvisində tədqiq olunur. Müəllif eyni zamanda problemi müasir dövlətçilik baxımından ulu öndər Heydər Əliyev irsini araşdıraraq Azərbaycan Respublikası üçün strateji mahiyyətli məsələlərə də aydınlıq gətirməyə çalışır.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti: tarixi və sosial – fəlsəfi təhlil. AMEA Fəlsəfə İnstitutu. Sosial fəlsəfə və ekoloji problemlər şöbəsi. Məqalələr toplusu. Bakı: Azəri, 2018, 256 s.

Respublikanın müxtəlif elm, təhsil ocaqlarının tanınmış alimləri tərəfindən hazırlanmış toplu Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illiyinə həsr olunmuşdur. Adı çəkilən məcmuədə müsəlman Şərqində ilk dəfə qurulmuş Demokratik Respublikanın varislik və müasirlik, millilik və ümumbəşərlik prinsipinə söykənərək vətən və xalq naminə gördüyü əzəmətli işlər və onların görkəmli nümayəndələrinin yaddaşlardan silinməyən zəngin siyasi irsi faktiki materiallar əsasında öz əksini tapmışdır.

Faiq Ələkbərli. Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX- XX əsrlər). 1-ci hissə. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 504 səh.

Kitabın 1-ci hissəsində XIX əsr Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi üç istiqamətdə: Şərq-İslam-türk mədəniyyətinin davamı:sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə dönüş - A. A. Bakıxanov, S. Ə. Nəbati, S. H. Nigar. M. M. Nəvvab, A. Axundoğlu və b. Qərb mədəniyyətinin ya da Qərb fəlsəfəsinin təşəkkülü: mötədillikdən radikal inqilabi fəlsəfi düşüncələr- M.Ş.Vazeh, M. F. Axundzadə,T.Qürrətül-Eyn, M.Kazımbəy, Z. Marağalı və b.Şərq-İslam-türk fəlsəfəsi ilə Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi: Ş.C. Əfqani, S. Ə. Şirvani, H. Zərdabi, M. Ə. Talıbzadə və b. araşdırılıb.

Rauf Məmmədov.Azərbaycan ailəsi: dünən və bu gün. Bakı: Afpoliqraf, 2018, 254 s.

Monoqrafiyada Azərbaycan ailəsinin tarixinə nəzər salınır, Azərbaycanda zadəgan ailələri və onların cəmiyyətdə rolu, şəhər və kənd ailələri, müasir Azərbaycan ailəsinə təsir edən amillər, boşanma səbəbləri, reproduktiv sağlamlıq problemləri kimi məsələlər geniş tədqiq olunmuşdur.

Günel Məlikli. Azərbaycan Respublikasının dövlət təhlükəsizliyində sosial siyasətin yeri və rolu. Bakı: Nurlar, 2018, 208 s.

Monoqrafiyada sosial siyasətin tarixi inkişafı və sosial sabitlik anlayışı, sosial siyasətin vəzifələri və reallaşdırma mexanizmləri açıqlanır, sosial siyasət dövlətin başlıca istiqamətlərindən biri kimi təhlil edilir, milli rifah səviyyəsinin inkişaf problemlərinə diqqət yetirilir. Azərbaycanda sosial inkişafın təkmilləşdirilməsi istiqamətində həyata keçirilən sosial siyasət, milli təhlükəsizliyin təmin edilməsində sosial siyasətin yeri və rolu ətraflı təhlil edilir.

ELMİ ƏSƏRLƏR
Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ 2(31) 2018

Redaktorlar:

Svetlana CABBARLI, Xuraman TURABOVA, Solmaz QURBANOVA,
Rəhilə HƏSƏNOVA, Səbinə MUSTAFAZADƏ

Kompyuter tərtibatı və dizayn:

AYTƏKİN SADIQOVA

Texniki redaktor:

OKTAY YUSİFOV

SCIENTIFIC WORKS

The international scientific and theoretical journal

№ 2(31) 2018

Editors:

Svetlana JABBARLY, Khuraman TURABOVA, Solmaz GURBANOVA,
Rahila HASANOVA, Sabina MUSTAFAZADE

Printing and design:

AYTAKİN SADIGOVA

Technical editor:
Oktay YUSIFOV

Yığılmağa verilmişdir: 06.12.218
Çapa imzalanmışdır: 08.12.2017
Kağız formatı: 60x84 16/1. Çap vərəqi: 18,8.
Tirajı 200.
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə İnstitutunun İnformasiya və Nəşriyyat şöbəsində nəşr olunmuşdur. Şöbə müdiri: fəlsəfə doktoru **Adil Həşimov**
tel.: 050-337-74-33 Ünvan: H.Cavid pr-ti 31.
Tel.: (99412)539-28-74
E-mail: philosophy@phill.science.az

Submitted to collection:
Sent to the press:
Paper format: 60x84 16/1
Print sheet: 18,8. 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. 31.
Phone: (99412) 539-28-74
E-mail: philosophy@phill.science.az